

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

I T E R
REVISTA DE TEOLOGIA

20 AÑOS DE ITINERANCIA

CARACAS
Publicaciones ITER
1999

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

JULIO - DICIEMBRE 1999

AÑO X, Nº 2

*Revista Semestral
del Instituto de Teología
para Religiosos*

DIRECTOR:

Eduardo Frades

CONSEJO DE REDACCION:

*José C. Ayestarán, Carlos Bazarra, Corrado Pastore,
Felicísimo Martínez, Pedro Trigo*

COLABORADORES:

*Juan Pablo Perón, Bruno Renaud
Román Sánchez, Luis Ugalde,
Mikel de Viana, Jean-Pierre Wyssenbach.*

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos
3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)
Apdo. 68865
(Telf.: 02-261.85.84, Fax: 02-835311)
Caracas 1062 A (Venezuela)

ISSN: 0798-1236

Depósito legal pp. 90-0124

Con las debidas licencias

1999 Publicaciones ITER
Caracas (Venezuela)

SUSCRIPCIONES 2000:

Correo Normal: Venezuela: Bs.6000

Extranjero: \$ 15

Por Avión: Extranjero: \$ 20

DIAGRAMACION:

CSPJ - Caracas

Telf.: 02-237.56.25

IMPRESION:

E.T.P. Don Bosco

Caracas-Venezuela

Telf.: (02) 237.08.02

INDICE

PRESENTACION.....	5
A José C. Ayestarán en sus 70 Años	10
<i>Corrado Pastore, sdb</i>	
ESTUDIOS	
Iter: logros y expectativas	15
<i>José C. Ayestarán, sj</i>	
Situación de la teología en la realidad eclesial venezolana	44
<i>Pedro Trigo, sj</i>	
Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana	55
<i>Pedro Trigo, sj</i>	
Los milagros en la reflexión teológica contemporánea	121
<i>Felicísimo Martínez Díez</i>	
El rostro de Dios según Amós	139
<i>Eduardo Frades G., CMF</i>	
Jesús es condenado a muerte en ocasión de la así llamada purificación del templo (Jn 2, 13-25)	167
<i>Arturo Moscoso, sj</i>	
El concepto de la Moral según Francisco de Vitoria	187
<i>Raúl González, sj</i>	
El acompañamiento personal en el juniorado	247
<i>Carlos Bazarra, OFM Cap.</i>	

Categorías y concepciones de la nueva dinámica cognoscitiva del venezolano..	257
<i>Alejandro Moreno, sdb</i>	
En torno al concepto de identidad nacional	273
<i>Rafael García</i>	
Eugen Drewermann. Una presentación y unas reseñas	282
<i>Bruno Renaud, Pbro.</i>	
Indice Bibliográfico del Iter:1985-1999	291
<i>Corrado Pastore, sdb</i>	

Presentación

“Cuando iban de camino” (Mc 16,12) Jesús se hizo presente a unos discípulos desanimados por el peso de la pasión y muerte que acababan de presenciar, aunque fuera de lejos y escapándose, traicionando y negando al propio Maestro. Pero esos mismos discípulos acaban dándose cuenta de que “estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras” (Lc 24,32). Va para veinte siglos de estos acontecimientos y nos aprestamos a traspasar el umbral del segundo milenio de ese camino que se inició con Jesús de Nazaret y que se hizo Camino para todos por el don de su Espíritu en los acontecimientos pascuales (Jn 14,6).

En esta humilde fracción de la Iglesia universal que es el Pueblo de Dios que camina hacia el Reino en Venezuela nos estamos preparando para conmemorar los quinientos años de la primera evangelización y renovar nuestra fe y nuestra vida eclesial por medio de un Concilio plenario, el primero que se va a celebrar en nuestra patria. A esa renovación de la fe y a esa fidelidad mayor de todo el Pueblo a las apelaciones de Dios, que nos hace por los signos de los tiempos y la relectura permanente de su Palabra en los nuevos contextos, ha ido contribuyendo con ternura y vigor la Vida Religiosa venezolana.

Va para veinte años que se tuvo la intuición, o la inspiración de Dios, de poner el acento en que la vida “aconteciera” en Venezuela. A ello debía contribuir también y especialmente una formación teológica, encarnada en nuestro propio contexto. Este número especial de la Revista *ITER* quiere ser una marca testimonial de este acontecimiento y de esos *veinte años de vida del Instituto de Teología para Religiosos*, al que sirve de órgano de expresión reflexiva.

Esta obra sólo ha sido posible por la ilusión y el empeño de muchas personas, que tuvieron la capacidad de soñar caminos y empezar a caminar. Sobre todos los provinciales y teólogos que fueron concretando los proyectos y los profesores y estudiantes que los encarnaron y se pusieron de veras en

camino hace ahora veinte años, con medios bien modestos y en un plan itinerante que aún perdura. Por eso nos alegramos de ofrecer este número a una de esas personas, que estuvo en los proyectos y en las realizaciones y que lleva veinte años en pie de marcha y se nos jubila hoy, cargado de méritos y de ilusiones de continuar el camino con toda la colaboración posible.

Este número extraordinario quiere ser, por eso, un *homenaje al P. José Cruz Ayestarán*, jesuita, cofundador del ITER y su primer Rector; profesor de materias teológicas y espirituales, animador de su marcha y luchador incansable en los primeros momentos más tensos y en el logro de su aprobación por todos los órganos competentes de la Iglesia, hasta obtener finalmente la agregación a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, con la posibilidad de obtener la licenciatura en teología pastoral; y la adscripción a la Universidad Católica Andrés Bello para lograr su reconocimiento civil en Venezuela. En él queremos agradecer a todas las personas que han hecho posible este largo camino.

A su vez estamos llegando al *número veinte* de la misma Revista ITER, que representa diez años de acudir a la cita y compromiso adquiridos, a pesar de las limitaciones de tiempo y personal. Gracias a ella nos hemos dado a conocer bastante más allá de nuestras fronteras y tenemos intercambio con instituciones, organismos y revistas de tinte filosófico y teológico de muchas partes, especialmente de nuestros hermanos latinoamericanos. Son unas trescientas las revistas que se reciben en nuestro Instituto, muchas de ellas por intercambio con esta modesta revista que ahora cumple apenas diez años.

A pesar de los pocos años nos hemos ido manteniendo, en medio de una penuria de voces y sobre todo de tiempo disponible, dado que la mayoría de los profesores suelen ocupar otra serie de puestos en sus congregaciones o el trabajo pastoral en la iglesia. Más aún: nos estamos atreviendo a crecer, sobre todo desde la experiencia docente de dos cursos de filosofía, que se puso en camino después de una larga década de marcha de la teología en el ITER. Por eso, desde el próximo año 2000 nos comprometemos a pasar de dos a tres números anuales.

Si ya han aparecido varias veces artículos de tipo filosófico o de las ciencias sociales, sobre todo en los pertenecientes a las semanas de reflexión teológica que se han venido celebrando junto con la UCAB, de ahora en adelante esto ocurrirá con mayor frecuencia y normalidad. El paso de semestral a cuatrimestral no sólo significa aumento de páginas y voces, sino una reestructuración de la misma y una colaboración mayor de las dos

secciones del Instituto, siempre al servicio de la misma Causa, aunque desde perspectivas y métodos diferentes.

Este número extraordinario, conmemorativo de los veinte años y homenaje al P. Ayestarán, no tiene características especiales fuera de su mismo volumen e intención; no es temático ni está reflejando ninguna actividad docente peculiar. Quiere ser un pequeño muestrario de los varios campos de docencia e investigación, pastoral y reflexión, que llevan a cabo un grupo de profesores actuales, abriéndonos por primera vez a la sección de filosofía como tal, con dos pequeñas facetas de sus preocupaciones.

Iniciamos con una breve semblanza del trabajo y esfuerzo, los logros y las ilusiones de nuestro homenajeado P. Ayestarán, dos veces Rector de esta Institución y también director de esta revista durante algunos años. Lo hace con brevedad, pero con sentido homenaje, el P. Corrado Pastore, que colaboró largo tiempo con su trabajo directivo. Luego, el propio P. *José Cruz Ayestarán* nos hace un recuento de los pasos dados en este largo caminar y nos presenta el panorama de su andadura actual, así como los proyectos en marcha y las expectativas de crecimiento. Ya en ocasiones anteriores había relatado esta corta historia; pero los caminos de la vida no se estancan y siempre hay que volver a reescribirlos, acompañando ese mismo caminar que nunca se detiene. Completa la perspectiva un breve artículo del P. *Trigo* sobre la situación de la teología en nuestra patria venezolana.

Luego ponemos un par de trabajos de tipo más teológico, dado que la parte sistemática es, sin duda, la favorita de los estudios del ITER. El P. *Pedro Trigo* nos ayuda a reflexionar sobre la espiritualidad cristiana ante la crisis civilizatoria actual. En su denso artículo nos invita a encararla desde la autenticidad, que sólo puede ser relacional, abierta a todos, y especialmente al pobre, en seguimiento obediente y creativo del Espíritu que se reveló en Jesús. Al final apunta una breve lista de maestros espirituales del siglo XX, que se ampliará. Por su parte el P. *Felicitísimo Martínez* se ocupa del tema de los milagros, ya que en esta situación postmoderna han vuelto a ponerse de moda, y los grupos cristianos no dejan de estar bombardeados por el milagristo. Da unos criterios bíblicos y teológicos que ayudarán a valorar acertadamente este aspecto a los futuros pastores y, a través de ellos, al propio pueblo más propenso a sobrevalorarlo.

Una segunda área de estudio y preocupación es la Escritura, como parte irrenunciable de la Palabra de Dios que debe conocer y transmitir el oyente permanente y futuro ministro de la Palabra. El P. *Eduardo Frades* se ocupa de

presentar el rostro de Dios que se nos quiso revelar con especial vigor ya desde la primera profecía escrita, tal como nos ha quedado en el libro de Amós. Un Dios apasionado por la justicia, especialmente solidario con las víctimas de la historia y presente en toda auténtica liberación. Pasando al Nuevo Testamento, el *P. Arturo Moscoso*, recientemente incorporado al trabajo docente del ITER, nos ofrece una reflexión sobre la presentación que hace el evangelio de Juan de la figura de Jesús, condenado a muerte ya desde su aparición en la purificación del templo, y como fugitivo hasta su entrega final.

Asomándonos al resto de los campos teológicos, abrimos con un profundo trabajo del *P. Raúl González* sobre “el concepto de la moral según Francisco de Vitoria”, que es un capítulo de su tesis doctoral en la USB. Lejos de quedarse en la investigación histórica erudita, nos lleva a una reflexión profunda sobre el mundo de valores que está en juego en el campo de lo moral; y sobre lo que nos toca reflexionar y defender en este nuestro mundo globalizado del mercado. Otro breve trabajo, del *P. Carlos Bazarra*, se ocupa de algo que interesa a todos, profesores y estudiantes, provinciales y formadores: el proceso de “con- formación”. Como profesor del ITER, animador de la espiritualidad franciscana a nivel latinoamericano, anterior formador y ahora provincial de los hermanos capuchinos en Venezuela tiene una amplia perspectiva para decir una palabra muy significativa en este campo.

Abrimos el campo a la sección de filosofía con un trabajo del *P. Alejandro Moreno*, sobre las “categorías y concepciones en la nueva dinámica cognoscitiva del venezolano”, que es un eslabón más en su larga búsqueda y sus propuestas interpretativas para conocer y apreciar nuestra realidad psíquica profunda. Por su parte el profesor *Rafael García* nos ofrece una breve reflexión sobre el problema de la identidad latinoamericana para estimular la reflexión sobre este concepto que crea un pseudoproblema. Querría hacer notar ya desde ahora que la presencia del laicado en la docencia filosófica es mayoritaria, siendo el profesor García uno de los iniciadores de esta colaboración. Tal vez, con el tiempo, lo serán también en la docencia teológica, pues son varios ya los alumnos brillantes que han estudiado como laicos la teología y se disponen a culminar su carrera en las universidades romanas y otras.

Cierra este número extraordinario una reseña sobre varias obras del teólogo y psiquiatra Eugen Drewermann, a cargo del presbítero *Bruno Renaud*. No sólo suple la sección de recensiones, sino que la trata de una manera novedosa, por su presentación conjunta y reflexión crítica de este sacerdote diocesano, colaborador constante del ITER. Cito su conclusión: “en

una aldea de ideas globalizadas, más temprano que tarde estaremos recogiendo los resultados, positivos o menos esperanzadores, de una discusión que no es ni tan exclusivamente intelectual, ni tan excesivamente lejana". Terminamos con una bibliografía de todos los artículos publicados en los veinte números de la revista y en las otras publicaciones monográficas del Instituto, ordenados por autor y por temas, a cargo del *P. Corrado Pastore* que se aleja un tiempo del ITER para conseguir su doctorado y volver con más fuerzas a seguir trabajando en su marcha. No en vano la familia salesiana ha sido desde el principio, y lo sigue siendo, uno de los apoyos fundamentales del Instituto, tanto en alumnado como en profesores, en personal directivo y en apoyo estructural.

La sede itinerante del ITER, que nació modestamente en unos salones de la parroquia capuchina de la Chiquinquirá, ha pasado largos años en locales de las Hermanas Salesianas -y aún esperamos su generosa colaboración por otros pocos-; y los Padres Salesianos ofrecieron oportunamente su sede de Boleíta para los años de crecimiento; y están ofreciendo terrenos para la construcción de la que será sede propia de ITER-CER. Desde aquí también expresamos las gracias a todos ellos y seguimos esperando esa sede propia no le quite nada al carácter itinerante de esta experiencia de vida religiosa intercongregacional que ha ido "aconteciendo" en Venezuela.

Eduardo Frades Gaspar, CMF

A JOSE C. AYESTARAN EN SUS 70 AÑOS

Corrado Pastore, sdb



Al cumplirse los 20 años de la creación del Iter queremos rendir un merecido homenaje a la persona que participó en la elaboración del proyecto, ha sido el primer Rector y ha estado ininterrumpidamente presente como docente desde su fundación.

A mí me ha tocado trabajar muchos años a su lado y acompañarle de una manera muy cercana en el proceso. He podido gozar de su amistad y de su confianza. Por eso me alegra poder presentar este perfil como signo de amistad y de agradecimiento.

- Su formación

El P. José C. Ayestarán nació en Tolosa, Guipúzcoa, España el 7 de mayo de 1928. Allí pasó su infancia y realizó sus estudios de primaria en el Colegio del Sagrado Corazón. Cursó los dos primeros años de secundaria en el Seminario de Vitoria, los demás en la Academia de Comercio de Tolosa.

A los 19 años da su respuesta a la llamada vocacional e ingresa en la Compañía de Jesús, el 14 de septiembre de 1947. Lleno de juventud e ilusiones, con otros compañeros, llega a Venezuela el 24 de abril de 1949. Sigue aquí su formación: en el Noviciado de los Chorros (Caracas), en el Juniorado de Boyacá (Colombia), en la Pontificia Universidad Javeriana (1952-1954) donde consigue la Licenciatura en Filosofía y Letras, en el Colegio San José de Mérida (1954-1957).

Después de los años de práctica pastoral es enviado a Austria para la formación teológica. Será fundamental para él la enseñanza de los maestros de Innsbruck, en especial la de Karl Rahner.

Es ordenado de sacerdote el 26 de julio de 1960 y, al concluir la licenciatura en Teología, es enviado a Roma y en la Pontificia Universidad Gregoriana consigue el doctorado en Teología Espiritual el año 1964.

- En el trabajo

Con una sólida formación teológica está listo para el trabajo intelectual y pastoral. Regresa con entusiasmo al país y se incorpora a la Universidad Católica Andrés Bello, como director de cultura y profesor de Antropología. Empieza en este momento su colaboración con la Revista Sic. Es nombrado también Encargado de los estudios de la Provincia (1967-70).

Venezuela no tiene mucha tradición teológica. En aquel tiempo se estudiaba teología sólo en los Seminarios. Acababa de terminar en Roma el Concilio Vaticano II, se trata ahora de implementarlo en cada país. El año 1966 funda y dirige en la Ucab el Instituto de Estudios Teológicos (IET). El Instituto de Estudios Teológicos quiere llevar la teología a las aulas universitarias. Allí imparte cursos de cristología y espiritualidad (1966-70). Mientras tanto se realiza la Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Medellín. La Iglesia latinoamericana analiza su realidad, resulta un documento crítico de la misma. En Venezuela los tiempos no parecen estar maduros para estos nuevos enfoques e inquietudes. Esto provoca crisis y tensiones en la Ucab. Hasta la ruptura y el cierre del Instituto.

- La experiencia romana

Al cerrarse el IET, el P. Ayestarán es destinado a Roma, primero como Prefecto de Estudios (1970-1971) y después como Rector (1971-77) del Colegio Pío Latino Americano. Por unos años es también Profesor de Teología Pastoral en la Pontificia Universidad Gregoriana con un curso sobre "Compromiso cristiano a la luz de la Teología de la Liberación (1975-77)".

Concluida la experiencia romana vuelve al país, precisamente en el momento en que los Provinciales plantean crear un centro Teológico propio de los Religiosos. Hasta el momento las distintas congregaciones enviaban sus alumnos a Europa, a centros latinoamericanos o a los seminarios del país.

Es oportuna la llegada del P. Ayestarán, su experiencia de Rector en Roma sirve para idear el Instituto. Se realizan varios encuentros de provinciales y teólogos. Madura la idea, se elabora el proyecto. Nace así el ITER, Instituto de Teología de los Religiosos, fundado en colaboración por todos los institutos religiosos de Venezuela. En octubre de 1979 el Iter abre sus puertas al primer grupo de estudiantes.. El P. Ayestarán es su primer Rector.

- Rector del Iter

- Primera etapa (1979-1987)

Al P. Ayestarán, con los colaboradores y el equipo de Profesores, le tocó echar a andar el Iter, dar forma a la nueva experiencia: elaborar los Estatutos y los Reglamentos, organizar la vida académica del Instituto.

Vienen a la memoria los nombres y los rostros de las personas que acompañan al P. Ayestarán en la etapa fundante. El equipo se va reuniendo quincenalmente para ir elaborando los contenidos de los cursos, perfilando la metodología de enseñanza. Son ellos Gianfranco Coffele, Carlos Bazarra, Juan Pablo Perón, Eduardo Ortiz, José Godoy, Corrado Pastore, Pablo Stocco, Pedro Trigo, Luis Ugalde, J.P. Wyssenbağlı, Andrés Argibay, Nicolás Bermúdez (ahora Obispo Auxiliar de Caracas), Pedro Drouin, Mikel Munárriz... muchos de ellos todavía presentes en el Instituto, otros prestan ahora su servicio en otras instituciones o en sus congregaciones.

Los inicios no fueron fáciles. Se trataba de una nueva experiencia nueva. Se buscaba un teología con enfoque latinoamericano. Se quería un método más participativo. Todos los profesores tenían que aprender el nuevo método. Los profesores no eran equipo, venían de experiencias distintas, tenían también formación distinta. Todos los profesores querían dar sus aportes, pero no siempre se tenían los mismos criterios ni los mismos enfoques. Al P. Ayestarán y a su equipo le tocó llevar el diálogo con los Obispos, los Provinciales y los Profesores, no sin tensiones y conflictos. Una delicada y constante tarea de mediación. Fueron años de siembra, a menudo entre sudor y lágrimas. Mientras tanto el primer grupo culmina sus estudios, se dan las primeras ordenaciones. Son los primeros frutos.

A los años fundacionales, el primer período como Rector, siguió el período de consolidación y de búsqueda de Afiliación. Hubo que dialogar con instancias externas, esto obligó a revisar ciertos planteamientos, aportar ciertos ajustes al Plan de Estudios, explicar y dar razón del propio método, insistir en la bondad de las propias opciones.

El camino de la Afiliación fue lento. Se dialogó con distintas Universidades en Latinoamérica y en Europa. Aquí tampoco faltaron las dificultades y los malentendidos. Hizo falta mediación y constancia. No desanimarse e insistir.

En esta etapa se alcanzan también diversos logros. Se realizan los primeros Seminarios de los Profesores a los que se invitan a Obispos, provinciales y

Tutores, en donde se da un diálogo serio y profundo, las Primeras Semanas de Teología auspiciadas por Secorve y la Ucab, las primeras publicaciones del Instituto.

Al concluir el P. Ayestarán su segundo período como Rector, la Afiliación está bastante adelantada. Desde la Secretaría de la Conferencia de Religiosos y desde la cátedra seguirá apoyando los proyectos y procesos del Iter.

En 1989 legará la anhelada Afiliación a la Universidad Pontificia Salesiana, mientras tanto se consolidan las Semanas de Teología y nace la Revista de Teología ITER (1990). El será su director desde 1993 a 1997.

- Segunda etapa como Rector (1995-1999)

Después de 8 años vuelve a ser nombrado Rector. El Instituto ha crecido. Se ha creado la Sección de Filosofía. Ha aumentado la participación las Congregaciones y por lo tanto el número de Alumnos. También la Sección de Filosofía ha logrado su Afiliación.

Le espera la tarea de terminar la elaboración de los Estatutos renovados y lograr el paso de la Afiliación a la Agregación, para poder conceder la Licenciatura en Teología Pastoral. Se busca, en diálogo con la Universidad Católica Andrés Bello lograr el valor civil para los Estudios del Iter y se dan paso con miras a tener una Sede definitiva para el Instituto. Deja los nuevos Estatutos aprobados y alcanzada la Agregación.

- Actividad académica

En todos estos años ha cumplido el P. Ayestarán su actividad de docente. Asumió desde el comienzo la cátedra de Antropología teológica (1979-1983), para pasar después a la de Cristología (desde 1983). Dirigió más tarde la Síntesis teológica (desde 1989) y la cátedra de Teología Espiritual en la bienio de Licenciatura (desde 1994).

Ha seguido trabajando también en la Ucab, con la cátedra de Introducción al estudio del Hombre en la Facultad del Derecho (1992) y de Cristología en el Postgrado de Teología que creó y de la que fue Director (desde 1992).

- Las publicaciones

Ha dedicado también tiempo a la investigación, muestra de ello son las publicaciones. Desde los años 60 ha sido colaborador de la Revista Sic. Colaboró también en una colección del Centro Gumilla en los folletos: *El nacimiento de la Iglesia* (1978), *El constantinismo en la Iglesia* (1979).

Al iniciarse las publicaciones y la Revista del Iter se hace presente en forma constante con sus artículos. La mayoría de los aportes son en el área teológica. *La Buena Nueva (1985)*, *Los jóvenes y la fe (1985)*, *Creación y liberación (1987)*, *Nuevo sujeto histórico evangelizador (1990)*, *Papel de la Iglesia en el seno del pueblo marginado (1991)*, *La moral en la Iglesia. Un reto para el diálogo Magisterio - Teología (1994)*, *Fundamentalismo (1995)*, *¿Reencarnación o resurrección? (1996)*, *Discernimiento de Jesús (1996)*

Como Secretario ejecutivo de la Conferencia de Religiosos impulsa las publicaciones periódicas *Dossier de la Vida Religiosa* y crea *Cuadernos de Vida Religiosa* y publica estudios sobre el tema: *Teología de la Vida Consagrada en el siglo XIX (1990)*, *Tendencias de la vida religiosa en Venezuela (1990)*, *Confederación Latinoamericana de Religiosos (1991)*.

Debido a su experiencia en primera persona puede escribir la historia del Iter en los distintas etapas del proceso: *Qué es el Iter. Una reseña histórica, (1987)*, *El Iter 1979-1995 (1995)* y *Iter: logros y expectativas*, en este número de la Revista.

El método del Iter exige que la reflexión teológica nazca de una praxis pastoral y la acompañe. Ha acompañado las actividades intelectuales, la docencia universitaria y las publicaciones de teología con un trabajo pastoral en una parroquia popular, Nuestra Señora de Curucay, en Macarao (Caracas).

Podemos ver como el P. Ayestarán ha sido un trabajador y un luchador incansable. Si el Iter ha dado en estos 20 años su aporte para que "aconteciera" la vida religiosa en nuestro país, esto ha sido posible por la ilusión y el empeño de muchas personas, pero un lugar especial lo ocupa, sin duda alguna, el P. José C. Ayestarán.

Por eso nos alegra poder ofrecerle este número de la Revista como justo homenaje y como muestra de nuestro agradecimiento y aprecio.

Toma ahora un merecido año sabático. Pero no nos deja. Quiere aprovechar este tiempo para visitar distintas universidades e informarse de las nuevas orientaciones de la teología, sobre todo en el campo cristológico.

Nosotros, mientras le agradecemos la rica siembra en el Iter, lo esperamos con los brazos abiertos para seguir juntos el camino.

ITER: LOGROS Y EXPECTATIVAS

José C. Ayestarán, S.J.

En dos ocasiones anteriores hemos presentado el nacimiento y el crecimiento del Instituto de Teología para Religiosos (ITER). Una primera presentación tuvo lugar en el discurso de apertura del año académico 1987; la segunda se publicó en el año 1995, a los 15 años de la fundación del ITER.¹

Esta vez, a los 20 años de su fundación, en este número extraordinario de la revista de teología ITER del Instituto, quisiéramos recordar los logros que se han venido conquistando y al mismo tiempo y sobre todo otear las expectativas que se van abriendo para un futuro lleno de interrogantes y esperanzas.

Para hacer esta evaluación se tienen en cuenta las orientaciones dadas este mismo año por la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA) en una instrucción.²

UNA FUNDACION ORIGINAL

Una llama se prendió en el año 1979. Desde varios años atrás estaban en ebullición proyectos no bien definidos. Algunos PP. Provinciales y teólogos, compartiendo sueños y planes, fueron concretando la idea de fundar un instituto de formación. Poco a poco esta idea pasa a la Conferencia de Religiosos de Venezuela (CONVER). Así, el ITER es fundado no por una Congregación Religiosa o un grupo de ellas, sino por la CONVER como tal. Por sí sola, ninguna Congregación estaba en grado de abrir un Instituto de este género. Pero, además, no era lo que se quería. Existía la voluntad compartida de crear algo *intercongregacional*.

Ahí estaba la intuición original. El Código de Derecho Canónico (en revisión entonces) reconocía a los Religiosos el derecho de abrir sus propios centros de formación. Pero era relativamente nueva la figura de un centro intercongregacional. En América Latina ya se estaban haciendo algunos ensayos en la misma línea. Algunos de estos centros fracasaron por diversos motivos. La novedad tenía sus riesgos. Pero la CONVER del 1979 tuvo la visión y la audacia de dar ese paso arriesgado.

La motivación era variada y profunda. A nivel de la Iglesia latinoamericana, después del Concilio Vaticano II y su concreción histórica en Medellín, se iba gestando, por primera vez, un sólido movimiento teológico que inspiraba una renovación vigorosa de la Iglesia. La CLAR, por su parte, recogía y expresaba la creciente vitalidad de la Vida Religiosa en América Latina. Este vasto movimiento de renovación eclesial, lleno de inquietantes tensiones y de grandes expectativas, llega a la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano que tiene lugar en Puebla (México) el año 1979. Este año el ITER abre sus puertas a los primeros alumnos.

Dentro de este contexto latinoamericano, hoy mejor conocido que entonces, la CONVER tuvo la gran inspiración de base: que la Vida Religiosa «acontezca» en Venezuela. Un acontecimiento histórico, eclesial y civil. Los religiosos y la religiosas constituyen en Venezuela un gran potencial evangelizador. Pero esta Vida Religiosa, en gran parte, ha sido un fenómeno misionero de importación. Como en tantos otros rubros nacionales, se importaban el personal religioso y también los esquemas pastorales. Por supuesto, también la teología. Pero, como decíamos en el discurso de apertura del ITER, hay que añadir: “Durante los últimos años se ha sentido cada vez más vivamente la necesidad de que la vida y actividad de las Congregaciones Religiosas echen raíces más profundas en la vida eclesial y civil de Venezuela. Esto naturalmente exige hoy una mayor inculturación de la Vida Religiosa en la idiosincrasia del país. En esta perspectiva, se ha visto cada vez más claramente que la formación básica de los jóvenes religiosos debía hacerse en casa... Por eso los Superiores Mayores Religiosos decidieron poner en marcha la creación de un nuevo Instituto de Teología para Religiosos”.³

Así mismo, en el acto de apertura del ITER se decía: “En el marco de la pluralidad de los carismas, las diferentes expresiones de la vida religiosa quieren ser una acentuación, no una unilateralización, de lo comunitario de la Iglesia, de su faceta invisible, carismática, de acontecimiento. El Instituto desea favorecer el encuentro de las diferentes familias religiosas para que

experimenten, con ciertos ritmos de programas comunes, la aventura de la vida religiosa renovada en esta promisoro era posconciliar”⁴

Es claro que en aquel contexto latinoamericano y venezolano, la apertura del ITER suponía un riesgo. No todos estuvieron igualmente conformes con su apertura. El Episcopado manifestó sus reservas. Se temía que los religiosos no colaboraran a la formación en los seminarios. Se temía también que los jóvenes religiosos salieran con una formación tan diversa que en el futuro pudiera ser perjudicial a la unidad eclesial. Se temía que la orientación teológica no fuera muy correcta. Pero también era verdad que la presencia de los religiosos no era bien recibida por la dirección del Seminario.

Si se quiere, eran temores legítimos que dicta la prudencia. Pero la prudencia tiene que afrontar también la inspiración carismática de la Vida Religiosa. Los carismas no se deducen de realidades precedentes, se reciben del Espíritu. Esta tensión entre el carisma y la institución eclesial es normal, aunque también sea siempre dolorosa. Esto ha sucedido siempre en la Iglesia. Y la historia posterior del ITER se tendría que encargar de mostrar que su inspiración no estaba reñida con la institución eclesial, sino que es «un acto de amor» permanente a ella. Un amor que produce sobresaltos.

UNA FUNDACION CONFIRMADA

Veinte años más tarde, aquella fundación original se ve confirmada por la experiencia y por documentos emanados de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA). Ya el año 1990 esta Congregación publicaba una Instrucción para proponer directrices que garantizaran la formación de los miembros de los institutos religiosos.⁵ Y este año 1999, la misma Congregación publica otra Instrucción para profundizar, especialmente, en la colaboración entre institutos en el ámbito formativo, como se ha indicado antes.

Diversas razones han motivado la publicación de estas Instrucciones. Los centros intercongregacionales surgen en lugares donde las familias religiosas tienen un número limitado de candidatos, o han disminuido las vocaciones, o el escaso personal docente preparado, etc. Según la Congregación, también ha influido, al mismo tiempo, la necesidad de que la formación inicial no se desarrollara en un ambiente extraño a la cultura de los candidatos o de las candidatas, favoreciendo así una integración positiva entre la vida de cada instituto y la cultura propia de los miembros que son acogidos en él. Los centros de formación intercongregacionales han contribuido a evitar el éxodo de los

candidatos a otras culturas durante el proceso inicial de la vida religiosa. Estos centros se fundan, se abren también y sobre todo para ofrecer una formación más completa y actualizada. Estas razones confirman la iniciativa y el desarrollo del ITER durante estos 20 últimos años.⁶

LA INTERCONGREGACIONALIDAD

EL ITER se concibió y ha venido desarrollándose como un instituto intercongregacional de formación intelectual. Este tipo de formación tiene sus grandes ventajas, pero también han surgido interrogantes y problemas. “Algunos se refieren a la relación entre la identidad de cada instituto y la comunión en la diversidad, entre el propósito de los centros de ofrecer un servicio a todos y la legítima libertad de los institutos de servirse de ellos o no. Otros se refieren a la visión de la vida religiosa apostólica que está en la base del proyecto pedagógico y por lo mismo, de la articulación de los programas y de los criterios de elección del personal docente. Otros, en fin, se refieren a la participación efectiva de los responsables de la formación de los institutos, a la verificación de la formación, a las condiciones reales que permiten transformar la convivencia temporal en los centros en una experiencia de profunda comunión eclesial y de auténtica formación espiritual y apostólica, abierta a las necesidades de la evangelización”.⁷

En estos 20 años, el ITER ha vivido en diverso grado esta problemática. Cada instituto religioso tiene su propia identidad que proviene de su carisma fundacional y del desarrollo histórico de ese carisma. Cada instituto debe confirmar su propia identidad con una formación basada en un derecho-deber de cada instituto a la formación. Esta fidelidad al carisma fundador es, al mismo tiempo, creativa. Hoy se habla entre nosotros de una *refundación* carismática de cada instituto. El paradigma de cambio permanente de la modernidad y postmodernidad ha llevado a plantearse el problema de la auténtica creatividad histórica en fidelidad al carisma fundacional. La convivencia intercongregacional en los años de formación básica genera interrogantes e inquietudes que afectan a la formación y en concreto a los procesos históricos de cada congregación.

Por otra parte, es fundamental *la colaboración y solidaridad* intercongregacionales sobre todo en los centros de formación. Como dice la Instrucción de la CIVCSVA: “...el carácter intercongregacional de los centros exige una especial valoración de los aspectos que son comunes a todos. Al mismo tiempo la colaboración y la solidaridad piden el respeto y el aprecio de

las diversidades. Si no fuera así, los centros contribuirían probablemente a una nivelación que los empobrecería... En esto caso los centros perderían su identidad como servicio a la vida religiosa".⁸

ORIENTACION TEOLOGICA

La orientación teológica del ITER nace de una primera intuición que se va formulando desde los primeros borradores y después va tomando cuerpo en los Estatutos, Objetivos y en la organización concreta del Instituto. No es una intuición aislada; pertenece al naciente movimiento de la teología latinoamericana del postconcilio. Este es su contexto mayor. Pero tampoco es una mera copia al carbón de otros modelos que fueron brotando en América Latina. Tiene su originalidad propia. Tampoco todos los "fundadores", provinciales y profesores, comprendían de la misma manera esa intuición original. La historia posterior del ITER es la historia de la explicitación de aquella intuición, que se propone en varias opciones. Es bueno recordar los pasos.

Opción teológica

En el anteproyecto y en los primeros Estatutos se formula el quehacer teológico en forma de líneas orientadoras:

a) Diálogo interdisciplinar con las ciencias humanas, como instrumento para un adecuado conocimiento de la realidad.

b) Estudios de la realidad (signos de los tiempos); elaboración de hipótesis (interrogación e interpretación de la Palabra, leída en la Tradición y el Magisterio); verificación o rectificación de hipótesis en la praxis (aplicación pastoral). Estos momentos no son meramente lineales o sucesivos, sino recurrentes e integrados.

La redacción primera de este número de los Estatutos fue aprobada sin dificultad por la CEV. En cambio, la CRIS dio el visto bueno a los Estatutos, pero pidió una reformulación de estas líneas orientadoras para evitar ambigüedades. El ITER consideró pertinente esta observación. La concepción epistemológica de la teología no se puede limitar a la epistemología propia de la teología pastoral, tal como se empieza a desarrollar desde la Constitución Pastoral «Gaudium et Spes», y se utiliza en todos los documentos pastorales de la Iglesia. Sin embargo, el marco global de la teología es más amplio. Ateniéndose al documento de la Congregación de la Educación Católica sobre

la «*Formación teológica de los futuros sacerdotes*»,⁹ el ITER asume como horizonte global la epistemología indicada allí para el quehacer teológico, tal como aparece en los Estatutos actuales. Dentro de este horizonte mayor, el ITER resume con fuerza la línea orientadora primera. Aquel horizonte mayor no estaba negado, aunque tampoco se afirmaba explícitamente en los primeros estatutos. Se trata de escribir un capítulo nuevo de epistemología teológico-pastoral. Todo esto exige que la teología sea hecha de modo sistemático, orgánico y completo.

El ITER ha dedicado un Seminario de profesores al estudio de esta problemática y a compartir la orientación básica de su concepción. Las ponencias de este Seminario fueron publicadas en la revista *Nuevo Mundo*, 105 (1982).¹⁰ Pero no todo se ha limitado a este estudio. Siempre ha continuado un amplio diálogo sobre la concepción del quehacer teológico. En el acto de apertura del año académico 1989-1990, la Lección Magistral, pronunciada por el Rector Corrado Pastore, SDB, versó sobre el Método teológico del ITER. A los 15 años de apertura del ITER, se programó otro Seminario de profesores para volver a profundizar sobre la temática y la problemática que los cambios eclesiales reponían a la teología latinoamericana.

Opción metodológica

La opción teológica fundamental tiene una inmediata incidencia en la opción metodológica que abarca el pensum y las materias con sus programas. La traducción de la opción teológica en un pensum ha exigido un trabajo laborioso y hasta doloroso para el profesorado. Cuando se procede a las concreciones, aparecen las diferencias de comprensión que se ocultan en las formulaciones generales. Será interesante esbozar a grandes rasgos este proceso genético.

En el anteproyecto de los estatutos se decía: "a) Los contenidos fundamentales que aquí presentamos son programados y estudiados en un marco de áreas o temas más que de tratados; b) La unidad interna de los temas estaría dada al entender a éstos como historia en la que acontece la revelación de Dios y la salvación del hombre; c) Nos limitamos únicamente a señalar las áreas más generales. El pensum concreto sería elaborado más tarde con amplias posibilidades de variar y adaptar los diversos detalles".¹¹

Estos lineamientos del anteproyecto no pasaron a los Estatutos, sino que fueron desarrollados aparte. Nunca se define el concepto de «área» o temas, que se contraponen a los «tratados» neoescolásticos. Por razones prácticas,

pronto se elaboró un esbozo de pensum de estilo más clásico. De seis semestres propuestos, se pasa a ocho. Un cuatrienio. Cada semestre pretende tener una proposición central y materias teológicas que la explicitan. Se indica la carga horaria de 20 horas de clase a la semana.

Este pensum no fue del agrado de todos. Hubo discusiones y tensiones fuertes. Se introdujeron nuevas proposiciones. A través de varias redacciones provisionales se fue llegando al pensum definitivo, que ha permanecido vigente hasta hoy con ligeras modificaciones.

Los profesores y alumnos del ITER han ido logrando, poco a poco, la comprensión de su propio pensum. Ante todo, hay que tener presente que se trata de un pensum para el Curso Institucional que está destinado particularmente a la formación filosófico-teológica de los futuros sacerdotes religiosos. Por tanto, el ITER quiere ser fiel a las exigencias que a nivel de pensum establece la Iglesia para el Curso Institucional. Tratándose principalmente de la formación teológica de estudiantes religiosos, es lógico que el ITER tenga en cuenta las Normas Generales que algunas Congregaciones involucradas han elaborado para la formación de sus miembros.

El Curso Institucional debe tratar todos los contenidos que a través de la misma historia de la teología se han mostrado como contenidos fundamentales, porque responden a la misma estructura de la fe cristiana y de la realidad histórica en la cual se vive la fe. No se trata, pues, de algunos contenidos fundamentales, sino de todos los contenidos que abren el amplio horizonte de toda la teología. No estamos a nivel de postgrados o de seminarios de especialización.

Esta determinación de los contenidos no es sólo teológica, sino también eclesial. Se trata entonces de cubrir aquellos contenidos que la Iglesia considera como fundamentales e imprescindibles.

Pero no basta con la determinación material de los contenidos. Es todavía más importante el enfoque dinámico de los mismos. Es de capital importancia el carácter histórico de la Revelación y de la teología. Esta historia es Historia de Salvación, y, en nuestro contexto latinoamericano, de salvación-liberación.

Una afirmación bíblica y teológica no puede ser bien comprendida si no se estudia con atención el contexto concreto en el que fue formulada. A la vez, sobre todo una afirmación dogmática es mejor comprendida si se la considera en relación a las otras cuestiones teológicas que en aquel momento preocupaban a los creyentes. Hay que tomar en consideración no sólo su

génesis, sino también su desarrollo a lo largo de las diversas etapas de la Historia de la Salvación. Por eso el estudio de esta historia del dogma cristiano, atendiendo especialmente a los momentos históricos privilegiados de su formulación, constituye una dimensión permanente del proceso de profundización y aprendizaje de la teología. Es claro que la lectura de las afirmaciones del pasado se hace en una perspectiva contemporánea, postconciliar y latinoamericana. Esto exige, a su vez, la asunción franca de los aportes metodológicos de la «hermenéutica histórica». Por eso el pensum de estudios del ITER agrupa los estudios por áreas histórico-temáticas que son orgánicamente presentados en materias relacionadas entre sí. Dentro de esta perspectiva global, se especifican las materias y se les da su ubicación.

Después de no pocos intentos y cambios, el actual pensum presenta la organización de los estudios teológicos y filosóficos del ITER, aprobados por la Facultad de Teología de la UPS y de la CEC.

Opción didáctica

Las dos opciones anteriores nos llevan de la mano a la opción *didáctica*. La formación teológica no sólo consiste en estudiar-recibir teología, sino en hacerla, por lo menos hacerla propia. Esto afecta decisivamente al método didáctico, es decir a la interactividad entre el profesor y el alumno.

Desde los primeros borradores del anteproyecto del ITER se viene diciendo: “Al alumno se le considera sujeto creativo, no mero receptor de contenidos. El saber teológico viene a ser fruto del descubrimiento y la búsqueda; no meramente una formulación codificada”.¹²

Este señalamiento pasó a los Estatutos aprobados hasta el 1984. En los nuevos Estatutos revisados (1986), por iniciativa del ITER se cambió la formulación, aunque no el espíritu, del texto: “La metodología (didáctica) utilizada será dialogal y activa”,¹³ y así ha quedado en los Estatutos definitivos. Así se favorece la participación del alumno, se garantiza al mismo tiempo la orientación magistral del profesor y se obtiene un estudio sistemático, orgánico y completo de las materias filosóficas y teológicas.

Este método ha tenido que ser aprendido por profesores y alumnos. Ha habido éxitos y fracasos. La evaluación ha sido constante. Se han ido introduciendo cambios en la implementación.

Al profesor se le exige mucho. No pierde ni disminuye su función magisterial. Se ha hecho énfasis en que el rol del profesor es decisivo: a)

presentación (magistral) breve de la materia con la correspondiente bibliografía realmente asequible; b) dirección del diálogo con los alumnos; c) síntesis del diálogo y de la materia vista. Su desempeño en clase está sometido a la evaluación continua.

Pero tampoco se le pide menos al estudiante. Tiene que preparar cada clase y se le pide participar activamente en ella, sobre todo en el tiempo destinado al diálogo y a la confrontación. Tiene que hacer su síntesis de cada clase, y con frecuencia tiene que entregarla por escrito. La responsabilidad que se le da al alumno es gradual y pedagógica. Tiene que aprender el método. Hay que tener en cuenta el profesor y el alumno reales, y no sólo algunos más capaces.

Este método se ha aplicado, de alguna manera, en toda la docencia del ITER, pero se ha cristalizado especialmente en las clases de teología sistemática, que tienen lugar sólo dos veces por semana con amplio margen de tiempo intermedio de estudio. El método es aplicable con un número de alumnos razonable para el diálogo. Si aumenta el número, habrá que buscar soluciones adecuadas, como viene sucediendo actualmente.

Opción pastoral

La renovación requerida por el concilio Vaticano II es de carácter teológico-pastoral. Ni sólo teológico ni sólo pastoral, sino teológico-pastoral. La misma concepción de la teología tiene que ser pastoral, y no sólo para ser aplicada después en la pastoral.

En este contexto conciliar y fiel a la primera inspiración, el ITER trata siempre de mantener vivas las interpelaciones históricas de la comunidad creyente y de la colectividad en general. Esta actitud básica exigirá al profesor y al estudiante un conocimiento más profundo del contexto humano-religioso, dentro del cual viven y tendrán que actuar como sacerdotes, evitando así el trauma de la desubicación cultural.

La pastoral de los estudiantes es parte integrante de la formación filosófica y teológica. Su programación y seguimiento serán competencia de cada Congregación Religiosa, de acuerdo a las orientaciones de la Pastoral de Conjunto de las Iglesias locales.

El ITER, por su parte, inspira esta orientación pastoral a lo largo de toda la formación filosófica y teológica, pero especialmente en el primer y último semestre de estudios de teología.

El primer semestre, introductorio a todo el quehacer teológico, ayuda al

estudiante a formular como punto de partida las cuestiones teológico-pastorales de la realidad de la Iglesia, especialmente latinoamericana y venezolana. Se analizan los proyectos pastorales vigentes, asumiendo también la mediación de las ciencias humanas. Estas cuestiones («cuestiones») teológico-pastorales tienen que ser mantenidas y profundizadas en cada uno de los semestres subsiguientes para una elaboración teológica más sistemática.

El último semestre de los estudios teológicos está dedicado a la profundización de las cuestiones o temas vitales e importantes con vistas a una síntesis teológico-pastoral. Si el estudiante ha aprendido no sólo contenidos, sino también el método teológico, esta preparación fundamental le servirá para avanzar en la elaboración ulterior de la teología. En el último semestre, el estudiante se siente especialmente atraído por la actividad apostólica que está ya muy cerca. Esta preocupación tiene que ser tenida en cuenta en la elaboración de la síntesis.

Esta orientación básica del ITER ha impulsado también la creación de un Departamento de Pastoral que ha sido pensado como promotor de investigaciones y trabajos de campo por parte de profesores y estudiantes. Estas actividades han contribuido también a la promoción de los estudios de licenciatura especializada en el área de la pastoral, que pretende desarrollar la capacidad de sistematización teológica a través de una investigación creativa, en orden a buscar, junto con la comunidad, una praxis evangélica a la luz de la Palabra de Dios y los signos de los tiempos, tal como se manifiestan en nuestro continente y particularmente en Venezuela.

OBJETIVOS DEL ITER

El objetivo mayor de la CONVER era y es que la Vida Religiosa *acontezca* en Venezuela. Al servicio de este objetivo se crea el ITER como instrumento de capital importancia. Es sólo uno de los medios, pero tal vez el más significativo.

Desde los primeros borradores hasta los Estatutos actuales, el ITER tiene un objetivo general y varios específicos. El objetivo general abarca todo el quehacer filosófico-teológico en los campos de la investigación, docencia y animación pastoral. Esta reflexión filosófico-teológica lleva consigo una opción epistemológica, metodológica, didáctica y pastoral, como se ha expuesto arriba. Por ahora se puede decir que el ITER pretende elaborar la teología y la filosofía desde y en el proceso histórico-salvífico que vive el Pueblo de Dios en la realidad venezolana, especialmente la de los pobres, dentro de los horizontes más globales de la Iglesia universal.

Desde los primeros Estatutos aprobados hasta los actuales, que han sido aprobados, pero todavía no publicados, el ITER se mantiene fiel a sus objetivos generales y específicos.

Estos objetivos se han desarrollado en diverso grado. El esfuerzo mayor se ha concentrado en la formación filosófico-teológica de los candidatos al sacerdocio.

Los otros objetivos se podrán lograr con cierta suficiencia sólo cuando el ITER cuente con un grupo de profesores comprometidos a medio tiempo o tiempo completo para las actividades organizadas desde el ITER. El entusiasmo de la primera hora puede convertirse en pesada rutina, que haga más difícil recoger los nuevos retos que hoy se le presentan sobre todo a la teología.

CER: CENTRO DE ESTUDIOS RELIGIOSOS

Cuando se fundó el ITER (1979) existía ya en Venezuela el Centro de Estudios Religiosos, que fue fundado por iniciativa de un grupo bastante numeroso, sobre todo de Congregaciones femeninas, y no propiamente por la CONVER o CVR. Este Centro atendía a algunos aspectos de todo el proceso de formación inicial y permanente. El año 1966 se abrió en la Universidad Católica Andrés Bello el Instituto de Estudios Teológicos y ofreció una formación teológica a religiosos, religiosas y laicos. Este Instituto se cerró el año 1972 como consecuencia de la situación problemática vivida por la UCAB.

Inmediatamente después se procedió a abrir el actual Centro de Estudios Religiosos que ofrece una ayuda intercongregacional de ciencias religiosas sobre todo para la formación inicial, noviciado y juniorado. El CER ha venido ofreciendo un buen servicio. Con el tiempo, el CER ha visto la necesidad de abrirse a estudios filosóficos y sobre todo teológicos de mayor envergadura y han acudido a los estudios ofrecidos por el IUSI y por el IUSPO. Así mismo, algunas religiosas han cursado los estudios filosófico-teológicos del ITER, aunque sus estudios no eran reconocidos académicamente.

En este momento es oportuno recordar algunas directrices que da la Instrucción de la CIVCSVA. "Es útil recordar que la formación de los religiosos hermanos, de las religiosas y de los diáconos permanentes, y la formación de los religiosos candidatos al sacerdocio, tienen exigencias específicas que se deben respetar. Además, en interés de la identidad de cada uno, es necesario distinguir entre la formación sacerdotal, la diaconal y la que

se requieren otros servicios eclesiales... Por tanto, los institutos de ciencias religiosas han surgido para dar a los religiosos hermanos y religiosas un adecuado nivel de formación humanística y teológico-pastoral...”¹⁴

El ITER ha contribuido al CER, especialmente, con el profesorado, tanto a nivel de formación inicial como permanente. También contribuye a la formación de formadoras y formadores de diversas Congregaciones, que sienten esta gran necesidad.

Todas estas colaboraciones intercongregacionales forman parte de los objetivos del ITER. Pero, en la medida en que el mismo CER ha ido asumiendo sus responsabilidades de dirección y formación, el ITER se ha ido centrando cada vez más en la formación de los candidatos al sacerdocio. Con todo, el ITER cree que su oferta formativa es en gran parte válida y positiva también para religiosas y religiosos hermanos e incluso laicos. Como veremos enseguida, estos estudios del ITER tienen ya un reconocimiento académico tanto eclesiástico como civil. Por otra parte, en las Universidades tanto públicas como privadas, más del cincuenta por ciento del estudiantado es femenino. En este contexto no se ve por qué las religiosas, un buen número de ellas, no puedan aspirar a una formación intelectual superior también en el campo filosófico-teológico.

Este paso respondería mejor a las orientaciones de la citada Instrucción: “Será necesario ofrecer a los alumnos una sólida base filosófico-teológica, habilitarlos a la tarea de educadores de la fe, prepararlos al anuncio explícito del Evangelio y a la promoción humana y social, hacerlos sensibles a la relación entre el Evangelio y la cultura, al diálogo ecuménico e interreligioso, al discernimiento de los signos de los tiempos, a la integración en la pastoral orgánica y a la apertura misionera en comunión con la Iglesia universal y particular”¹⁵.

ITER: INSTITUTO AFILIADO Y AGREGADO A LA UPS

Los Estatutos configuran el proceso de institucionalización de ITER como instituto. En este proceso van apareciendo su anteproyecto, su proyecto, su elaboración y revisiones posteriores, siempre bajo la vigilancia y aprobación final de las autoridades competentes, como se ha indicado más arriba.

Reseña histórica de los Estatutos

Los primeros Estatutos fueron aprobados por la Congregación de los

Religiosos el 5 de diciembre de 1979 por un quinquenio. Pasado el quinquenio, los Estatutos fueron sometidos a una revisión y nueva aprobación. Durante esos cinco años, la Santa Sede había publicado dos documentos que podían afectar los Estatutos: la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* (1981), 16 que debería reordenar todos los estudios eclesiásticos, y el nuevo *Código de Derecho Canónico* (1983). La CRIS (hoy CIVCSVA) pidió que se introdujeran en los Estatutos las referencias pertinentes de estos dos documentos pontificios. Por su parte la CRIS estaba elaborando el documento que proponía criterios y normas para la elaboración de los Estatutos de institutos intercongregacionales como el nuestro, que venían a ser una novedad para las normativas existentes de la Congregación.¹⁷ En un fraternal diálogo con la CRIS se introdujeron todas las modificaciones pedidas, y los Estatutos fueron aprobados por la Congregación para un decenio el 29 de septiembre de 1986.

Las observaciones de la CRIS se referían, sobre todo, a ciertos énfasis. Se insiste en la especificidad del plan de estudios para la formación de los futuros sacerdotes, y en la organicidad y sistematicidad de los estudios. Se subraya también la fidelidad al Magisterio. La CRIS quería que los Estatutos recogieran las referencias y las orientaciones de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*, del Nuevo Derecho Canónico y de las Normas Básicas para la formación sacerdotal del Episcopado Venezolano.¹⁸

Estos hechos mayores, y el crecimiento numérico de profesores y estudiantes del Instituto, plantean la necesidad de revisar de nuevo algunos puntos de los Estatutos que se refieren a su estructura de funcionamiento. Con la aprobación de las autoridades competentes han entrado a funcionar «ad experimentum» los cambios estatutarios que se han considerado necesarios y convenientes. Durante estos años, los Estatutos han sido completados con todos los Reglamentos. Al finalizar el decenio de aprobación de la CRIS, ahora CIVCSVA, en el año 1996, se procederá a la aprobación formal de los nuevos Estatutos del ITER.

El ITER presenta el Curso Institucional requerido para la formación filosófico-teológica de los futuros sacerdotes. Los contenidos académicos se organizan en un bienio de filosofía de seis semestres, precedido por un año propedéutico, y un cuatrienio de teología de ocho semestres, con sus correspondientes pensa y programas.

Durante los 10 primeros años, los estudios de teología no tuvieron validez académica reconocida (bachillerato, licenciatura, doctorado), de acuerdo a la

Constitución Apostólica Sapiencia Christiana. Pero, por su parte, desde el primer momento de su fundación, el ITER vio en el horizonte lejano la posibilidad de conceder estos títulos académicos. Pero para ello era necesario que vinculara a una Facultad de Teología.

Afiliación teológica a la UPS

Ya desde el 1981 se comenzaron las gestiones para obtener la *afiliación*. Para dar este paso era necesaria la autorización de la Conferencia Episcopal de Venezuela (CEV). Pero el voto de confianza se hizo esperar un año. Se intensificó el diálogo con el Episcopado y el 10 de agosto de 1983 se concedió el voto de confianza requerido.

Con todos los recaudos requeridos en la mano, después de un franco diálogo con varias Facultades de Teología de América Latina y de Roma, se procedió finalmente a la afiliación académica del Instituto a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPS). EL ITER, a través del Presidente del Consejo Superior, Juan Pablo Perón, SDB, hizo la petición formal para iniciar la tramitación de la afiliación, de acuerdo a las Normas que la Santa Sede tiene establecidas para estos casos. La UPS acoge con satisfacción los puntos esenciales del ITER: su identidad, sus opciones teológica, metodológica, didáctica y pastoral, y pide la introducción de algunas materias auxiliares. El 18 de septiembre de 1989 la Congregación para la Educación Católica concede la *afiliación teológica* del Instituto a la Facultad de teología de la UPS. A partir del curso 1989-1990 hasta el presente, el ITER ha venido concediendo el título de bachiller en teología.

Afiliación de la Sección de filosofía

Durante los 15 primeros años el ITER fue creciendo en número y complejidad. Ante la necesidad de completar el proceso de formación de todos los aspirantes al sacerdocio, muchos de ellos dispersos en diferentes seminarios y centros de estudio de Venezuela y del exterior, a petición de varios Superiores Mayores particularmente interesados de la CONVER, el Consejo Superior del ITER, con fecha del 3 de mayo de 1990, decide fundar una Sección de filosofía que iniciara los estudios de filosofía, precedidos de un Año Propedéutico. A esta Sección de filosofía se le dio un bienio de experimentación (1991-1993), después del cual fue integrado en el ITER como una Sección académica.

En el año 1995, después de haber logrado una experiencia satisfactoria se procedió a gestionar la afiliación académica de la Sección de Filosofía a la Facultad de Filosofía de la UPS, siguiendo los pasos indicados por Normas de la Congregación de la Educación Católica. En mayo de 1996 se obtiene la afiliación académica de la Sección de Filosofía, lo cual permite otorgar el título de Baccalaureato (bachillerato) eclesiástico en filosofía. Esta es otra meta ya lograda.

Agregación de la Sección de Teología

La experiencia positiva de los primeros cuatro (4) años de bachillerato en teología dio un impulso para iniciar las gestiones que nos llevaran a la consecución de la «agregación» teológica del ITER a la misma Universidad. Esto permitiría al ITER conceder algunas licencias especializadas. Este era un deseo ya presente en el anteproyecto de la fundación del ITER. De acuerdo con la UPS, a partir del curso 1993-94, «ad modum experimenti», se han venido dictando cursos para optar a una licenciatura en la especialidad de teología pastoral.

Ya el año 1995 se comienzan a hacer los primeros contactos con la misma UPS para iniciar el proceso de agregación de la Sección de teología. De acuerdo a las NORMAE¹⁹ que ha establecido la Congregación de la Educación Católica, la agregación académica a una Facultad agregante de teología tiene exigencias grandes. El número mínimo (12) de profesores con doctorado en diversas áreas de la teología, la calidad y ortodoxia de la doctrina teológica, la presentación del pensum y los programas de todas las materias, etc. ha exigido un diálogo franco para lograr el objetivo de la agregación.

La Congregación de la Educación Católica, en diálogo con otros Dicasterios del Vaticano y con la Universidad Pontificia Salesiana, llega a la aprobación de la Agregación académica del ITER a la Facultad de Teología de la UPS mediante un decreto del 16 de febrero de 1999.

De esta manera, los estudios de filosofía del ITER (precedidos normalmente por un año propedéutico) se culminan con el título de Bachillerato eclesiástico en filosofía, y con el de Licenciatura en teología pastoral, después de cuatro años del curso básico de teología, que termina con el bachillerato en teología.

El año 1996 terminaba la validez de la Estatutos y Reglamentos, aprobados en 1986 por diez años por la CIVCSVA. La Agregación ha exigido la redacción

de los nuevos Estatutos y Reglamentos, que han sido aprobados, por un quinquenio y ad modum experimenti, por la Congregación de la Educación Católica mediante un decreto del 16 de febrero de 1999.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA SALESIANA

La Universidad Pontificia Salesiana (UPS) de Roma ha sido una ayuda extraordinaria para todo el proceso académico del ITER. Desde los comienzos, los PP. Salesianos estuvieron muy presentes en la creación y orientación del Instituto.

Cuando llegó el momento de los reconocimientos académicos de los estudios del ITER, la UPS nos abrió las puertas y nos acogieron como verdaderos hermanos. Todos, rectores y decanos de teología y filosofía de la UPS, mostraron siempre una comprensión especial. La UPS no tenía institutos intercongregacionales afiliados o agregados; este tipo de institutos era una novedad incluso para la Santa Sede y también para las universidades romanas. Sin embargo, el ITER fue acogido con simpatía y apertura.

Los lazos se fueron estrechando desde las afiliaciones académicas y sobre todo con la agregación. Esta exigía la elaboración de los nuevos Estatutos. La UPS los aprobó con algunas observaciones muy razonables, y después logró la aprobación oficial por parte de la Congregación de la Educación Católica.

La aprobación de los Estatutos conllevaba el reconocimiento del ITER como instituto agregado académicamente a la Facultad de Teología de la UPS. Antes tuvieron lugar las afiliaciones de las Secciones de teología y filosofía a las respectivas Facultades de la UPS.

Pero todo esto ha sido posible por la comprensión delicada de la naturaleza del ITER, su orientación teológica latinoamericana, su opción por los pobres en un contexto beligerante de América Latina y de la misma Iglesia. En este contexto, también el ITER iba presentando problemas doctrinales. La UPS ha tenido la capacidad y sabiduría para ir superando los problemas.

Por esta notable ayuda, toda la CONVER y particularmente el ITER expresan su sentido agradecimiento. Por experiencia sabe la UPS que el ITER tendrá que ir presentando y superando problemas, doctrinales y de funcionamiento, de todo tipo. Pero el ITER no duda de que la UPS le irá ayudando con sabiduría en la realización de las nuevas expectativas que van surgiendo.

ITER: ESCUELA DE TEOLOGÍA DE LA UCAB

Siguiendo la estructura organizacional de los estudios eclesiásticos, el ITER ha llegado al grado de instituto agregado a una Facultad de Teología, lo que le autoriza para dar títulos incluso de licenciatura en teología.

Sin embargo, los estudios realizados en el ITER actual no tienen ningún reconocimiento académico civil. Después de 6 años de estudios filosófico-teológicos, en el área metropolitana no había una Universidad que reconociera de hecho estos estudios. Dados los orígenes históricos de la Universidad Central de Venezuela en el Seminario de Santa Rosa de Lima desde los tiempos de la Colonia, sólo la UCV tiene una Facultad de Teología, que ahora está cerrada.

Viendo esta situación anómala, el ITER solicitó a la Universidad Católica Andrés Bello la petición de admitir al ITER como escuela de teología de la Universidad. Esta petición fue acogida por la UCAB y está procurando abrir sus puertas para ofrecer los estudios propios de una escuela de teología a todos los estudiantes que soliciten estos estudios.

La Universidad Católica Andrés Bello, *en cuanto católica*, y de acuerdo con su fines, objetivos y misión específica, se siente en el deber de acoger las peticiones, tanto del clero como de los religiosos, religiosas y laicos, en lo referente a la formación intelectual y universitaria, ya que se trata de una opción clave y funcional de la evangelización, y porque, de lo contrario, perdería el lugar decisivo para iluminar los cambios estructurales de la sociedad. Así se logrará cada vez más el ideal de la Universidad Católica, porque ésta ha de hacer “como pública, estable y universal la presencia del pensamiento cristiano en todo el afán de promover la cultura más elevada, y los alumnos de estos institutos han de formarse hombres prestigiosos por su doctrina, preparados para el desempeño de las funciones más importantes en la sociedad y testigos de la fe en el mundo”(17).²⁰

La UCAB nombró una comisión para la preparación del Proyecto de creación de la Escuela de Teología, adscrita a la Facultad de Humanidades y Educación. Este Proyecto fue examinado y aprobado a nivel de Facultad y después en el Consejo Universitario. Con fecha 12 de diciembre de 1997, la UCAB presentó a la consideración del Consejo Nacional de Universidades el Proyecto para la creación de la Escuela de Teología.

En el mes de octubre de 1998, el Consejo Nacional de Universidades (CNU), por su parte, procedió a nombrar el Jurado que evaluaría el Proyecto,

quedando constituido por: Mons. Dr. Mario Moronta Rodríguez, Padre Dr. Raúl Biord Castillo y el Padre Dr. Jorge Miguel Castro Ferrer.

El 24 de noviembre del mismo año, el Jurado, reunido con las Licenciadas Raquel Pérez Henríquez y Marisela Gómez Velásquez, representantes del CNU, acordaron *recomendar la aprobación del Proyecto*, por considerarlo que responde con suficiencia a los requerimientos del Estudio Académico descrito en el Instructivo del CNU para tramitar la creación de Escuelas en las Universidades Venezolanas.

Por otra parte, la Oficina de Planificación del Sector Universitario (OPSU) procedió a la revisión de los aspectos prácticos del Proyecto y formuló algunas observaciones, las cuales fueron enviadas al Rector de la UCAB, el 19 de mayo de 1999. Por su parte, la UCAB envió las explicaciones a las observaciones formuladas por la OPSU. En estos momentos estamos esperando la respuesta definitiva de los Rectores del CNU que, después de este largo y dificultoso proceso de más de dos años, esperamos sea positiva. Una vez hecha pública en Gaceta Oficial esta decisión del CNU, la UCAB procederá a abrir la Escuela de Teología, que funcionará en la actual sede del ITER. Esperamos que la Escuela de Teología pueda abrir sus puertas para el próximo curso 1999-2000, siguiendo todas las normas de admisión que tiene la UCAB.

Como en todas las Escuelas de las Universidades nacionales o privadas, los estudiantes obtendrán el título de *licenciatura civil en teología*, que en este caso corresponde al bachillerato eclesiástico en teología.

Postgrado civil en teología

Pero además se está dando otro paso importante. Los estudios de licenciatura eclesiástica de teología pastoral que ofrece actualmente el ITER, pasarán a formar parte del Postgrado de teología de la UCAB con el fin de obtener el título civil de *especialista o maestría* acreditado ante el CNU.

Existe ahora en la UCAB un postgrado de teología propuesto especialmente para los laicos profesionales universitarios. Estos estudios tienen que ser acreditados ante el CNU. Por otra parte, después de una experiencia de 7 años de postgrado de teología, la UCAB quiere elevar considerablemente el nivel de estos estudios. Para los profesionales universitarios que quieran hacer el postgrado de teología, la UCAB comenzará a proponer *estudios avanzados* de teología que precedan al postgrado de teología.

Hasta hace poco tiempo, los estudios del ITER no tenían ningún reconocimiento académico ni eclesialístico ni civil, y ahora pueden tener ambos reconocimientos académicos. Estos son logros obtenidos en 20 años de trabajo académico. Pero son logros que abren nuevas expectativas, si se aceptan realmente los retos.

UN PROFESORADO RENOVADOR

El profesorado constituye el elemento esencial del ITER, ahora agregado a la UPS y reconocido pronto como Escuela de Teología. Los profesores proceden de 18 Congregaciones, y algunos del clero secular. Con la apertura de la Sección de Filosofía, hay también profesores laicos o seculares. En total se cuenta con 46 profesores que actualmente dan clases, y otros 10 que están sacando doctorados y licenciaturas y maestrías en el país o en el exterior.

Ahora que el ITER es un instituto afiliado y agregado a la UPS y está próximo a ser reconocido como Escuela de Teología de la UCAB, tiene que clasificar y ubicar en el escalafón al profesorado, de acuerdo a los Reglamentos de la UPS y de la UCAB. Contamos con 14 doctores, 4 doctorandos, 37 licenciados y licenciandos, y 8 con maestría civil o eclesialística.

Tal vez uno de los logros mayores de estos 20 años del ITER como instituto intercongregacional haya sido el haber convocado a un número tan considerable de profesores que antes andaban dispersos y hasta "sin oficio" por falta de oportunidades para la docencia e investigación en el campo de la teología. Es todo un logro el haber agrupado a tantos profesores valiosos de diversa edad, formación, procedencia nacional y congregacional y de diversas tendencias teológicas, y ahora también filosóficas.

Los profesores han venido reuniéndose con mucha frecuencia. No todos han asistido a todas las reuniones, pero se ha ido formando un buen grupo de interesados que han logrado consolidar un verdadero «cuerpo profesoral». Sobre todo en los comienzos, por los años 1979-1983, cuando se reunían aproximadamente cada quince días, el diálogo y la mutua aceptación de diversas tendencias no fue nada fácil. Se vivieron momentos de verdadera tensión, pero no se desistió. Poco a poco nos fuimos entendiendo. Hoy puede decirse que nadie mantiene sus propias ideas y opciones con radicalismo excluyente. Todos han aprendido de los otros. Este pluralismo, sin embargo, tiene un cauce común: la búsqueda de una teología, fiel al Magisterio y al Pueblo de Dios, que tenga sus raíces en la realidad venezolana, pero abierta a los horizontes de un mundo cada vez más globalizado.

Sin haber llegado a una uniformidad indeseable ni a una unidad deseable, el profesorado comparte la opción preferencial por los pobres como lugar teológico y epistemológico del quehacer teológico-pastoral. Son muchos los puntos importantes de coincidencia. Se podría decir que se ha venido fraguando un pensamiento teológico que lleva las características propias del ITER. Este proceso se ha vivido en las asambleas de profesores, en los 10 Seminarios y 16 Semanas Teológicas, y en las publicaciones ITER, entre las cuales está la revista de teología ITER, que comenzó el 1990 con dos números anuales y ahora llega a su décimo aniversario.

Con todo, habría que reconocer que en estos últimos años ha decaído bastante el interés por buscar caminos más renovadores y compartir los resultados. Es real el peligro de que los profesores se conviertan en meros repetidores de sus materias, sin el afán de buscar respuestas a los nuevos retos que nos llegan desde la cambiante realidad. Por otra parte, los profesores están muy solicitados para otras actividades que difícilmente pueden dejar de atender. Por eso, más de uno se conforma con dar su clase sin más.

Si el ITER quiere seguir siendo un Instituto Agregado o una Escuela de Teología con vida y de alto nivel intelectual, será necesaria la conformación de un verdadero grupo de profesores, ordinarios y estables, de dedicación más completa a las tareas de revisión y renovación continua de programas, a la investigación seria, a la realización de proyectos y publicaciones sobre problemas y temas de actualidad y necesidad. Una teología comprometida. Sólo así podrá responder a los objetivos del Instituto.

Para ir logrando este objetivo tan importante, será necesario descubrir vocaciones intelectuales de verdaderos profesores, docentes de teología y filosofía e investigadores. Es un reto de grandes expectativas que exige un esfuerzo grande y constante.

Cada Congregación religiosa, masculina y femenina, con fuerte espíritu intercongregacional de colaboración efectiva, tiene una grave responsabilidad en la tarea de apoyar seriamente a los religiosos y religiosas que quieran entregarse con mayor dedicación a este servicio académico intercongregacional. En un futuro no muy lejano pensamos que se pueda contar no sólo con docentes e investigadores laicos en la sección de filosofía, sino también en la de teología, junto con otras ciencias auxiliares. Algunos profesores de teología sobre todo tendrán que salir al exterior para abrirse a nuevos horizontes enriquecedores y lograr sus títulos académicos de docencia y doctorado. Estos estudios resultan muy costosos económicamente, pero

habrá que lograr ayudas que ofrecen ciertas organizaciones, sobre todo europeas, para estudios de este género.

El ITER es consciente de que la Iglesia en general, pero particularmente la Jerarquía y las Congregaciones del Vaticano, son muy sensibles a la ortodoxia en materia teológica y moral. Desde esta preocupación legítima serán seguidas y vigiladas la docencia, investigación y publicaciones del ITER. Reconociendo la legítima autoridad de las diversas instancias, el ITER procurará asumir plenamente la responsabilidad de presentar una doctrina teológica y moral fiel al Evangelio y al sentir de la Iglesia. Esto pide que los problemas que puedan presentarse se resuelvan en un auténtico diálogo entre los responsables, empezando por las instancias más inmediatas y mejor conocedoras de la realidad y de las personas. Cada Conferencia Episcopal tiene su Comisión de Doctrina para atender a la promoción de una auténtica doctrina cristiana y dialogar sobre las cuestiones más discutibles. Así mismo, existe una Comisión Mixta, compuesta de Obispos y Superiores Mayores, que puede recoger y tratar los puntos más discutibles. Estas son instancias de la Iglesia en Venezuela que puede contribuir de cerca al mejoramiento del auténtico sentir con la Iglesia local y universal.

Siendo el ITER un instituto agregado a la Facultad de teología de la UPS, ésta tiene el derecho y el deber de ayudar al ITER a la promoción de la sana doctrina católica. Sólo en casos excepcionales y graves deberían elevarse las divergencias y problemas a las auténticas y legítimas instancias de las Congregaciones del Vaticano. La experiencia de siglos enseña claramente que en el campo teológico y moral, sobre todo en épocas de grandes cambios culturales, se suscitan problemas que exigen la colaboración de todos para ir encontrando las auténticas soluciones. Con humildad y libertad cristianas se logrará servir a la verdad dentro de un sano pluralismo en el seno de la Iglesia.

ALUMNADO SELECTO Y AMPLIADO

En la mente de los fundadores estaba clara la intención de abrir el ITER para religiosos, religiosas y laicos. Aunque el año 1979 la Congregación de Religiosos aprobó el ITER para estos destinatarios, la Conferencia Episcopal Venezolana puso y mantuvo una actitud que limitaba los destinatarios sólo a los religiosos varones. Esto hizo que, durante los 10 primeros años, los destinatarios exclusivos fueron los religiosos. Las religiosas y también laicos no ocultaban su deseo de poder hacer los estudios que ofrecía el ITER. En medio de ciertas tensiones, el ITER se concentró en el plan específico de estudios para la formación de los futuros sacerdotes.

Con motivo de la afiliación teológica del ITER a la Universidad Pontificia Salesiana, la CEV autorizó al Instituto abrir sus puertas también a las religiosas y laicos para cursar los estudios normales del ITER, o al menos cursar algunos cursos como oyentes, si cumplían con todos los requisitos académicos previos. De hecho han sido pocos los que en estos 20 años se han inscrito a todos los estudios. Nuevas disposiciones de la Santa Sede fueron restringiendo los destinatarios a sólo religiosos y religiosas y candidatos al clero diocesano, para cursar como estudiantes ordinarios los estudios del ITER y aspirar a los títulos eclesiásticos de bachillerato que concede el Instituto.

Como se ha dicho más arriba, junto al ITER está también el CER que ofrece formación intelectual con programas más adaptados a las necesidades de las religiosas y religiosos hermanos. El ITER colabora en las actividades académicas del CER.

La apertura del ITER a toda clase de estudiantes (candidatos al sacerdocio, religiosas y religiosos hermanos y laicos) se ha logrado sólo con la Agregación académica del ITER a la Facultad de teología de la UPS. Ahora puede lograr cualquier estudiante los grados académicos que antes el ITER sólo otorgaba a los candidatos al sacerdocio, para lo cuales estaban y están también ahora organizados los estudios del curso institucional o fundamental.

Al comienzo los alumnos del ITER eran todos religiosos procedentes de diversas Congregaciones. El ITER comenzó con 10 alumnos. El crecimiento numérico de estudiantes y Congregaciones ha sido lento, pero constante. El repunte de vocaciones religiosas llega todavía con dificultad a la etapa de teología. Hay Congregaciones que no envían sus estudiantes al ITER, por diversas razones. No los tienen o los tienen fuera del país o los envían a los seminarios diocesanos. La integración de las Congregaciones de la CONVER en el ITER es un proceso en libertad, dentro de los compromisos intercongregacionales ya adquiridos. Envían sus estudiantes al ITER 24 Congregaciones masculinas y 10 femeninas.

Con todo, en este curso 1998-1999 que termina, el ITER cuenta con 278 estudiantes: 171 en el año propedéutico y bienio de filosofía; 97 en el cuatrienio de curso fundamental de teología para el grado de Bachillerato; y 10 en el bienio de licenciatura eclesiástica pastoral. Algunos estudiantes proceden de otras naciones latinoamericanas. A lo largo del año académico se han venido dando las bajas ordinarias, sobre en los años de propedéutico y filosofía.

Aspectos pedagógicos

Los estudios de teología se conciben como un proceso personal y grupal que implica la dimensión espiritual, humana, intelectual y pastoral. No se trata sólo de aprender contenidos; el alumno debe procesarlos y asimilarlos procurando traducirlos en praxis.

Para lograr este objetivo es necesario que el alumno sea considerado y tratado como sujeto receptor-creador de su formación teológica. Este modo de concebir al alumno afecta profundamente el método teológico y didáctico del ITER. El hombre como receptor es siempre activo, y como creador es también pasivo. La combinación de los dos aspectos es siempre variable. Dada la preparación intelectual previa y la edad del estudiante, la creatividad de éste debe ser evaluada con realismo pedagógico. Esto exige que se acierte en la asignación de la carga horaria y de su participación en el aula. La experiencia de estos años ha estado siempre sujeto a revisión y cambios.

En comparación con otros institutos y universidades, el ITER tiene pocas horas de clase semanales. Este método exige del estudiante una mayor dedicación al estudio personal, por lo menos una hora de estudio personal por cada hora de clase. Si no se cumple con esta norma, el nivel de estudios baja notablemente. Por otra parte, los profesores, sobre todo los que exponen materias de teología sistemática, después de una presentación magistral de la materia, procuran convertir las clases en un encuentro *interactivo* entre el profesor y los alumnos y los alumnos entre sí. Este método es muy enriquecedor, pero presupone que el profesor y cada estudiante haya preparado lo mejor posible cada clase con la dirección del profesor, la ayuda del tutor y el estudio personal.

Se ha avanzado bastante en esta opción pedagógica, pero queda mucho camino por recorrer. Por eso, los problemas más frecuentes y sentidos han provenido de la desigual o ninguna preparación previa, la novedad del método teológico y didáctico y de las exigencias del estudio personal combinado con la actividad pastoral. Todos estos aspectos son objeto de permanente revisión. El año Propedéutico de formación humanística y el bienio filosófico deberían servir para iniciar el complejo proceso formativo teológico-pastoral del ITER.

Responsabilidades intercongregacionales

Con frecuencia los problemas no son de orden pedagógico ni intelectual. Tal vez sea bueno subrayar la responsabilidad de las Congregaciones o

representantes para lograr que sus candidatos o miembros vivan primero un proceso de auténtico discernimiento vocacional. Los jóvenes que no están claros y seguros en su opción vocacional resultan una carga negativa, incluso disciplinar, que entorpece todo el proceso formativo del ITER. Por otra parte, al ser el ITER un instituto intercongregacional, hay una continua confrontación de los carismas vividos por los estudiantes en sus respectivas Congregaciones. Si la identidad del propio carisma es débil, el estudiante corre el peligro de identificarse con los estilos carismáticos de otras Congregaciones más consistentes. El ideal es que cada carisma congregacional se confirme en su propia identidad al entrar en contacto más estrecho con los demás.

Pero las ventajas de esta formación intercongregacional son muchas. Las generaciones jóvenes de religiosos saldrán al ministerio apostólico con una formación común y amistad consolidada que les permitirá en el futuro entenderse con más facilidad y colaborar en profundidad. Esta "comunidad intercongregacional" será, además, un factor de cohesión eclesial, aun con el clero diocesano. El acercamiento cada vez mayor entre los estudiantes seminaristas y religiosos, a través de encuentros nacionales y locales, es un buen augurio de que el entendimiento y la mutua colaboración en el futuro podrán dar sus frutos en una verdadera Pastoral de Conjunto.

TUTORES ACADEMICOS

Otro elemento importante de la formación académica del ITER es el aporte de los tutores. Aquí se toma en consideración especialmente el tutor académico, que no es simplemente un acompañante o superior del estudiante. Durante todos estos años se ha ido definiendo mejor el rol del tutor académico. Dicho muy en general, el tutor es el que acompaña y ayuda al estudiante en su quehacer intelectual. Esta función depende en gran parte de las necesidades concretas del estudiante para el estudio personalizado y grupal. No pocas veces, tampoco el estudiante está acostumbrado a recibir la ayuda cualificada de una tutoría académica para la marcha normal y global de sus estudios. De todos modos, se ha avanzado mucho en esta tarea. Desde que se abrieron los estudios de filosofía, los tutores y los estudiantes se inician antes en la ayuda tutorial y llegan mejor preparados para la teología.

Un problema muy sentido en este punto es la escasez de tutores académicos. Muchas Congregaciones no tienen personal preparado o disponible. Para estos casos se prevé que los estudiantes puedan escoger sus tutores entre los profesores del ITER. Pero las disponibilidades reales de estos

profesores no son muy holgadas, sobre todo con el crecimiento numérico del estudiantado. El ITER procederá en adelante a nombrar profesores asesores con dedicación especial y organizada para que puedan atender a los estudiantes que necesiten de esta ayuda académica.

El tutor, por su parte, es la persona que puede realizar una relación más estrecha entre el ITER y las Congregaciones. Es muy importante que él mismo entienda desde dentro el modo de proceder del Instituto. Por otra parte, este proceder debe ser enriquecido con los aportes traídos desde las Congregaciones. No es el ITER el que todo lo sabe. Un tutor integrado al ITER puede ayudar mejor al estudiante y podrá también explicar en su propia Congregación lo que se propone y vive en el Instituto. Por eso los tutores son invitados a las reuniones de los profesores. Se conocen mutuamente. Cada semestre hay una reunión de profesores, tutores académicos y representantes de estudiantes para hacer una evaluación objetiva del semestre.

UNA CONVER COMPROMETIDA

La dirección del ITER es esencialmente colegial. Esta colegialidad refleja, a su vez, la intercongregacionalidad del ITER, la cual no sólo exige colaboración a diversos niveles, sino que implica «comunidad» dentro de la variedad de carismas que presenta la Vida Religiosa. Sólo en este espíritu de comunión es posible que funcionen los organismos colegiados de dirección. En los Estatutos se define la responsabilidad colegiada que tienen las Congregaciones que han optado por crear un instituto como el ITER.

La Confederación Venezolana de Religiosos (CONVER) es la fundadora, propietaria y el responsable máximo de la dirección del ITER. Son vitales las relaciones entre la CONVER y el ITER. No basta con que la CONVER descargue su responsabilidad en los miembros del Consejo Superior. Ni basta con una vaga solidaridad; tiene que ser algo más concreto. Durante la etapa fundacional, el interés de los Superiores Mayores por el ITER fue alentador y decisivo.

En el año 1982 se hizo una encuesta para conocer el sentir y el apoyo que los Superiores Mayores daban a la marcha del ITER, que atravesaba por momentos bastante difíciles. La respuesta fue muy positiva y alentadora.

A medida que con los años el ITER se ha ido consolidando, los nuevos Superiores Mayores que conforman la CONVER no siempre ni todos, según sus posibilidades congregacionales, han contribuido con el mismo interés y entusiasmo a las responsabilidades intercongregacionales asumidas por sus

predecesores. Naturalmente, los Superiores Mayores que tienen profesores y/o alumnos en el ITER, se sentirán más vivamente vinculados. En las dos reuniones anuales, los miembros del Consejo Superior comparten los asuntos del ITER para darles el seguimiento adecuado, de acuerdo a los Estatutos.

La CONVER deposita su responsabilidad ordinaria en el Consejo Superior del ITER, que está compuesto por toda la Junta Directiva de la CONVER, por tres Superiores Mayores que tengan profesores y/o alumnos en el ITER; por el Rector y los Directores de las Secciones académicas de Filosofía y Teología; por tres representantes de los profesores, y uno, de los Directores de los Departamentos. Las funciones del Consejo Superior están previstas en los Estatutos.

Forma también parte de este Consejo un Sr. Obispo delegado de la Conferencia Episcopal. Esta presencia no está prevista ni en el Derecho Canónico ni en ninguna otra norma particular. Sin embargo, esta presencia es una forma concreta y permanente de ejercer la responsabilidad doctrinal y pastoral del Episcopado. Desde su fundación el ITER ha querido positivamente esta participación fraternal y aun crítica del Episcopado. Es el canal normal y ordinario de comunicación entre el ITER y la CEV. En casos o situaciones difíciles, queda la posibilidad del diálogo en la Comisión Mixta de obispos y religiosos, y otras instancias.

Durante estos 20 años, el Consejo Superior ha venido reuniéndose cada seis meses en forma ordinaria, y algunas veces en forma extraordinaria. Cada año el Rector presenta su Informe sobre la marcha académica y administrativa del ITER. En estas reuniones se han estudiado todos los proyectos y problemas que han surgido desde los años fundacionales hasta los de consolidación y expansión. La experiencia de estos años confirma la validez de la composición y del funcionamiento del Consejo Superior.

NUEVA SEDE

Haciendo honor al significado latino de su nombre, el ITER va haciendo camino de sede en sede hasta encontrar una más definitiva. Desde el año 1979 hasta el 1981 funcionó en unos salones cedidos por los PP. Capuchinos junto al templo de La Chiquinquirá. El ITER comenzó a crecer y el espacio disponible pronto resultó insuficiente. Con agradecimiento nos despedimos de los PP. Capuchinos el año 1981.

Después de recorrer Caracas en todas las direcciones, por fin nos abrieron las puertas las Hermanas Salesianas en su Casa Inspeccional de Altamira. La

nueva sede contó con unos cómodos salones rodeados de jardines hasta el año 1986. El ambiente era ideal de paz e inspiración para el estudio. Un sincero agradecimiento a las Hermanas Salesianas que nos brindaron espacio y sobre todo cordial acogida. Pero ellas tenían también otros proyectos que por lo visto requerían el espacio cedido al ITER. Tuvimos que cargar con nuestras cosas y salir en busca de otro hospedaje.

Seguramente por afinidad de la gran familia salesiana, esta vez fueron los Salesianos quienes nos dieron la grata sorpresa de ofrecernos amplios locales, un ambiente juvenil y deportivo, en el Centro Juvenil Don Bosco de Boleíta, y sobre todo la segura promesa de cobijarnos por años indefinidos. El cambio de sede se hizo en el año 1986.

Pero el ITER va creciendo y haciendo camino. Desde hace algún tiempo SECORVE venía pensando en tener una sede central y común para el Centro de Estudios Religiosos (CER) y el ITER. Esta sería la «ciudad permanente». Este objetivo comenzó siendo un sueño inalcanzable. Las gestiones se movían en todas las direcciones. Las necesidades iban creciendo.

Después de varios años de búsqueda, otra vez nos sorprendió la grata oferta de las Hermanas Salesianas que se disponían generosamente a ceder en comodato el edificio que hasta entonces había sido su noviciado en Altamira. Después de haber estudiado y acordado todos los aspectos legales de la cesión entre las Hermanas Salesianas y SECORVE, pudimos trasladarnos a la nueva sede, de la que disfrutamos hasta el presente. La remodelación del bello edificio, para acomodarlo como Centro de estudios para el CER y el ITER, ha exigido considerables sacrificios económicos. Pero bien han valido estos sacrificios por los beneficios que estamos obteniendo.

Con todo, como era previsible, ha llegado otra vez el momento de cambiar de sede para el comienzo del nuevo milenio. La CONVER ha asumido, esta vez directamente, la responsabilidad de organizar todos los pasos que nos lleven a la construcción de un edificio propio y adecuado para todas las actividades intercongregacionales del ITER y del CER. En la situación socioeconómica del país, esta decisión no deja de ser un paso difícil, valiente e histórico. Además de todas las ayudas financieras que se puedan conseguir fuera, las mismas Congregaciones religiosas tendrán que asumir responsabilidades económicas considerables.

Este paso deja ver claramente que el servicio intercongregacional del ITER es altamente valorado y con grandes expectativas para el futuro.

NUEVAS EXPECTATIVAS

El ITER fue un sueño en el corazón de los fundadores, y ha ido despertando muchos sueños en otros corazones. La Vida Religiosa cuenta en Venezuela con una luz que pueda iluminar sus pasos y sus obscuridades históricas. El nacimiento del ITER coincide con el nuevo nacimiento de la Vida Religiosa que va «aconteciendo» como un todo orgánico en la vida de la Iglesia en Venezuela. Todavía estamos en los albores de esta nueva etapa. La identidad carismática de la Vida Religiosa ha estado difusa y confusa en muchos campos. Ha llegado el momento de que la toma de conciencia de su propio ser sea un *acontecimiento*.

En los sueños se pasan a veces muchos apuros. La marcha del ITER ha sido como un sueño en trance. Se quiere caminar y no se puede. Se quiere huir... y no se debe. Los sueños reflejan las dificultades de la vida real y de los deseos que mueven la vida. No son sólo problemas de funcionamiento. Un instituto con una opción teológica por los pobres no puede tener otra historia.

Pero también hay sueños de luz. El propio vigor debe traducirse en servicio a la Iglesia. Tenemos el reto y el entusiasmo de la Nueva Evangelización en el umbral del Tercer Milenio. La Vida Religiosa tiene una historia muy iluminadora. El reciente Sínodo sobre la Vida Consagrada (1994) lo ha puesto de manifiesto.

No se trata sólo de seguir funcionando. Es preciso avivar una nueva esperanza para que todos, estudiantes, profesores y autoridades, sigan con entusiasmo en esta obra intercongregacional de grandes horizontes históricos para ofrecer un servicio cristiano a la Iglesia y a todo el país, muy especialmente a los más pobres con los que se identificó el mismo Jesús de Nazareth, ahora resucitado.

Notas

1. José C. Ayestarán, *Qué es el ITER, Una reseña histórica*, Caracas 1987; *VV., ITER 1979-1995*, Caracas 1995.

2. Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA), *La colaboración entre Institutos para la formación*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1999.

3. Cfr. José C. Ayestarán, S.J., *Discurso de apertura*, en Boletín SECORVE, IX, 10-12 (1979) 1-8.

4. Cfr. Luciano Odorico, SDB, *Palabras de apertura*, en Boletín SECORVÉ, IX, 10-12 (1979) 8-11.
5. CIVCSVA, *Potissimum Institutioni*, 2 de febrero de 1990.
6. Id., *La colaboración...* p. 6, n. 3.
7. Ib. p. 8-9, n.5.
8. Ib. p. 13, n.9.
9. Congregación de la Educación Católica, *Formación teológica de los futuros sacerdotes*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1970.
10. VV. *Ponencias*, 105 Nuevo Mundo, Caracas 1982.
11. Cfr. VV. *Centro Intercongregacional de Teología*, (inédito), p.3, Caracas 1978.
12. Cfr. Ib., p. 2.
13. Cfr. Estatutos, 12.1, Caracas 1986.
14. CIVCSVA, op. cit. p. 25, n. 19.
15. Ib. p. 26, n. 20.
16. Juan Pablo II, *Sapientia Christiana*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1981.
17. CIVCSVA, *Requisitos fundamentales para la erección de un Instituto Intercongregacional de Formación Teológica*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983.
18. Episcopado de Venezuela, *Normas básicas de Formación sacerdotal. Plan nacional de Venezuela*, Caracas 1980.
19. Congregación de la Educación Católica, *NORMAE de Instituti Theologici Aggregatione*, Ciudad del Vaticano 1993.
20. Concilio Vaticano II, *Gravissimum Educationis*, 10

SITUACION DEL TEOLOGO EN LA REALIDAD ECLESIAL VENEZOLANA

Pedro Trigo, sj

En Venezuela no existe una comunidad teológica ni algo que pueda llamarse un claustro de profesores en ninguno de los centros donde se imparte teología. Estos centros son seminarios mayores (demasiados y atendidos por personal muy escaso y completamente o casi completamente improvisado); el IUSI (Instituto Universitario Seminario Interdiocesano), afiliado a la Universidad Javeriana de Bogotá; el ITER (Instituto de Teología para Religiosos), agregado a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, y un postgrado de dos años en la Universidad Católica Andrés Bello, que regentan los jesuitas en Caracas. Fuera de éste último, casi todo el alumnado estudia como un requisito para el sacerdocio. En el ITER están empezando a estudiar unas pocas religiosas y algún seglar. Los estudios del ITER están prácticamente reconocidos como licenciatura en Estudios Religiosos por la UCAB. Así pues hay muy pocos profesores, que enseñan en varios centros a un alumnado que no tiene por lo general grandes inquietudes teológicas. Es decir, que los profesores están muy sobrecargados y poco motivados al estudio y menos aún a la investigación y a la publicación. Además la institución eclesial venezolana, tanto secular como regular, apenas tiene conciencia de constituir una Iglesia local. Eso significa que ambientalmente la realidad de Venezuela (incluidas las dimensiones pastoral y espiritual) no es lugar teológico. Por tanto el papel de un teólogo en la expectativa vigente es poner al día muy someramente a los candidatos a la institución eclesial en lo que está establecido en otras partes para pastores, teniendo en cuenta que el nuestro es un contexto poco ilustrado; además de dar charlas ocasionales de formación permanente, sobre todo a la Vida Religiosa femenina; y glosar lo que propone el Vaticano o algún tema o documento que esté en el ambiente.

Esto significa que la necesidad de un pensamiento teológico es tan profunda que no existe demanda adquirida, ni siquiera entre quienes se dedican a la teología profesionalmente. Así pues, sólo teólogos de vocación podrán conservarse vivos en cuanto teólogos. Sin un empeño muy personalizado y en definitiva trascendente se acaba por dejar de pensar y se degenera a eco retardado y desvaído de lo que se dice en otras partes. Pero, incluso si se persiste en el empeño, es patente el peligro de no hacer una teología orgánica, entrañada en la realidad del país y de la Iglesia, sino elucubraciones ensimismadas y pintorescas o eclécticas, en todo caso carentes de esa consistencia que sólo le adviene a la teología de su religación a las fuentes cristianas y a la evangelización liberadora.

OBJETIVOS DE LOS TEOLOGOS QUE QUIERAN SERLO DESDE LA SITUACION

En estas circunstancias objetivos de los teólogos en Venezuela tendrían que ser:

- Formar una comunidad teológica que sea sujeto colectivo de reflexión
- Suscitar la formación de intelectuales cristianos para dialogar con la situación a través de ellos (aunque no, obviamente, de modo exclusivo)
- Ligarse orgánicamente a pobres con espíritu (que son el corazón de la Iglesia) para que, bebiendo de esa fuente, podamos hacer teología de peso, trascendente.

Formar parte de quienes optan por una pastoral realmente abierta y horizontal para poder hacer su teoría.

Colaborar desde dentro con la institución eclesiástica para que nos vayamos constituyendo en Iglesia local.

Desarrollemos sucintamente lo que implica cada uno de estos objetivos.

CONSTITUIR UNA COMUNIDAD TEOLOGICA

Escasamente existirán en el país veinte doctores en teología en activo. Hay quienes sacaron el título como requisito para su carrera eclesiástica y no han vuelto a estudiar ni a pensar con su propia cabeza y otros fueron dedicados por sus superiores a otras tareas. Hay unos diez preparando el doctorado y de ellos bastantes se espera que ejercerán de teólogos. Habrá casi cuarenta licenciados dedicados a tareas docentes y a asesorías pastorales. Si fuéramos capaces de convocarnos, llegaríamos a veinte los interesados en estudiar, en pensar como

teólogos venezolanos, en dialogar y en escribir. Actualmente justo logramos reunirnos habitualmente alrededor de siete. Además de la dificultad realísima de la sobrecarga horaria, nos sentimos alejados vitalmente y no existe alguien (persona o institución) con autoridad para convocar.

Es pensable que si le jerarquía o la Vida Religiosa organizada dieran tareas concretas a la comunidad teológica, ésta empezaría a existir al ocuparse de ellas mancomunadamente. Pero no es pensable que esto suceda de un modo estable y orgánico y tal vez no llegue a darse ni siquiera coyunturalmente. Se podría pensar en alguna iniciativa de las dos o tres instituciones que dan teología de modo más o menos universitario. Pero de hecho los profesores son casi los mismos (los del ITER) y es de temer que la intervención oficial del IUSI quitaría bastante libertad académica.

COLABORAR CON LA INSTITUCION ECLESIASTICA

La eclesialidad le adviene primariamente a nuestra teología de la pertenencia a la Iglesia de los pobres porque el llevarnos mutuamente (en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana) se cualifica evangélicamente cuando esa comunión está estructuralmente abierta a los pobres, en el doble sentido de la solidaridad con ellos y de que los pobres con espíritu formen parte significativa de ella. Sin embargo esta primera eclesialidad, con ser la decisiva, no es suficiente. Nuestra teología precisa también de la segunda eclesialidad, que consiste en que se ejercite como un servicio a la institución eclesiástica practicado de un modo tan verdadero y transparente que pueda ser razonablemente percibido así por ella. Eso significa que ella no puede ser sólo destinatario de nuestra teología sino un polo de referencia intersubjetivo, dialogal.

Esto no siempre es fácil, no sólo porque a veces hay diferencias no leves de perspectiva y de criterios (sobre todo con algunos) sino principalmente porque, como apuntábamos, no existe en nuestra Iglesia una demanda de la función teológica. Como el país no es tenido como un lugar teológico, como no hay conciencia de Iglesia local, la pastoral es prevalentemente deductiva: aplicación de directrices foráneas, puesta en práctica de un paquete completo que llega a nuestra Iglesia con todos los insumos listos para su implementación. Para charlas de aplicación práctica no resulta funcional un teólogo, que puede interrogarse sobre el paquete y complicar las cosas. Si lo que se busca no es entender ni fundamentar ni discernir sino aplicar de la manera más sencilla posible lo que nos llega de afuera, la función del teólogo

resulta molesta, es vista como entorpecedora. El teólogo es percibido como un mal necesario: son indispensables para la formación; pero deben restringirse a su campo y ejercerlo como la transmisión no deliberante de lo recibido.

Gracias a Dios no todos los responsables lo ven así y por eso existen puentes y estímulos. Pero ésta es la situación prevalente. Tenemos que aceptarla como punto de partida. Es decir aceptarnos en esta Iglesia y no despreciar a nadie. Pero es una falta de respeto dejar por imposible a la institución eclesial de la que formamos parte. Tenemos que darle qué pensar, presentando hipótesis y elaborando propuestas sobre los distintos aspectos de la marcha normal de la Iglesia, sobre los acontecimientos que sobrevengan y sobre el horizonte en el que se inscribe nuestra vida cristiana. Todo, en orden a constituirnos en una Iglesia local.

Si prescindimos de esta ubicación eclesial nos podemos sentir de momento más libres y desembarazados. Pero probablemente será una falta de ataduras que acarreará también una falta de densidad. Es muy probable que nos centremos en nuestros impulsos y los trascendentalicemos. Nuestra teología está llamada, por el contrario, a ser una teología en contexto. Tenerlo en cuenta no es lo mismo que confinarse en él. La situación debe ser asumida, no en sus peculiaridades más externas y pintorescas, es decir como folklore, sino como concreción. La situación es lo particular que, asumido hasta llegar a las raíces y tomando en cuenta todas las conexiones, anuda con la realidad y recibe su peso y su universalidad. Entendida de ese modo, no hay peligro de enclaustramiento. Por el contrario es el único camino de universalidad concreta. De ese modo nos encontraremos como latinoamericanos y asumiremos sin complejos la época que nos tocó vivir.

Actualmente está en marcha un seminario interno del ITER; pero, a pesar de que las discusiones son vivas y provechosas, no sé si se mantendrá, es decir si contará con un número mínimo que lo haga estable y representativo. El objetivo del seminario es convertir los temas del ciclo institucional en cuestiones.

En el país existen dos revistas de teología: la del ITER y la del IUSI, ambas semestrales y con 17 y 18 entregas respectivamente. La del IUSI es de corte más institucionalista: Enfoca cuestiones de actualidad, pero haciendo hincapié en las eclesiales y apoyándose abrumadoramente en documentos oficiales, de modo que el talante es más bien deductivo o de aplicación de doctrinas. Sin embargo no faltan artículos que plantean un diálogo más abierto con la situación de la Iglesia y la cultura actuales. Bastantes números recogen los

materiales de jornadas de teología o seminarios en torno a algún tema particular. La del ITER es de reflexión sobre temas que se juzga de actualidad desde una perspectiva conciliar y latinoamericana. Un número anual, monográfico, recoge las ponencias y comunicaciones de una semana de reflexión que organizan conjuntamente con la UCAB. Analizando ambas revistas en conjunto habría que señalar que no son muchas las firmas. A este nivel la producción teológica es francamente escasa y de poca difusión. Son escasísimos los que publican en revistas del exterior.

Ambas instituciones publican esporádicamente libros, generalmente colectivos. Los individuales son en su mayoría tesis, alguna muy notable. Algunos teólogos publican libros fuera de Venezuela.

Con todo lo dicho que da claro que el mayor impulso para la reflexión teológica en Venezuela le tiene que venir al teólogo de él mismo. Mientras eso se mantenga así el ejercicio teológico será un oficio marginal y la existencia teológica será un caso excepcional y en cierto modo heroico o dicho cristianamente marcadamente vocacional y carismático. Esta tenacidad creativa no se puede pedir a todos.

Esto es muy negativo para nuestra Iglesia. Por eso es responsabilidad de los teólogos defender su vocación y cultivarla a como dé lugar. Esto requiere no aceptar tantas clases que no quede tiempo para leer, reflexionar, escribir y para una pastoral creativa. Es decir, que hay que defender denodadamente un tiempo regular (de modo que se constituya en tiempo psicológico, en dimensión de la existencia), tanto para un ejercicio profesional competente como para anudar de un modo orgánico con lo más vivo de nuestra Iglesia y con el contexto social en el que vivimos. No es fácil perseverar en el intento sin el contacto con otros colegas, sin la posibilidad de conversar sobre lo que preocupa y se trae entre manos así como también sobre la literatura que va saliendo. Demás está decir que en esta situación el contacto orgánico latinoamericano es una referencia ineludible que deberíamos institucionalizar.

SUSCITAR LA FORMACION DE INTELLECTUALES CRISTIANOS

En Venezuela no existen intelectuales cristianos, por lo que el diálogo con la cultura occidental mundializada en sus diversas versiones y dimensiones es un diálogo en cierto modo exterior. Lo es en cuanto que esta cultura (a diferencia de la de la época recién pasada) no nació en América Latina ni tiene raíces o influencias cristianas y ni América Latina ni el cristianismo son

todavía sujetos de ella. No es fácil comprenderla en sus elementos constitutivos, en sus sujetos específicos, en el paradigma tecnológico subyacente, en su dinámica y en sus posibilidades. Sin comprenderla no es posible discernirla ni plantear alternativas que la superen desde la asunción de los bienes civilizatorios que aporta y sus elementos culturales humanizantes.

Es claro que los intelectuales cristianos serían los mediadores natos en esta tarea. No existen significativamente porque la institución eclesiástica no propició su existencia ni les dio lugar. Primero por su carácter fundamentalista que excluía un diálogo con el mundo moderno. Luego por su configuración como las instituciones criollas del establecimiento que derivó hacia relaciones clientelares que no entrañaban una verdadera encarnación ni por tanto la necesidad de entender para transformarse y transformar. Por su parte la educación católica tuvo como objetivos la modernización adaptativa (ponerse al día con la pedagogía del momento) y en ella el cultivo de la honradez privada y profesional, la excelencia y la generosidad con los necesitados. Pero no fomentó ni la mística (en el sentido preciso de relaciones cada vez más hondas y personalizadas con la comunidad divina) ni la teología (el conocimiento fundamentado y sistemático del cristianismo). Por eso los egresados asumieron el cristianismo como motivación para vivir de un determinado modo, pero no como una religión personal y razonada que les capacitara para establecer un diálogo interno con su profesión y con su responsabilidad en la sociedad.

No nos podemos resignar a esa situación. Pero no es posible dialogar teológicamente respecto de la cultura actual con especialistas que se profesan cristianos, si ellos carecen de los conocimientos más elementales del cristianismo, aun suponiendo que estén animados por un genuino espíritu cristiano. Es imprescindible un proceso de iniciación tanto a nivel espiritual como de formación básica. Este último sería el objetivo del postgrado en teología de la UCAB; pero, al no existir ambientalmente esas dimensiones, apenas se echan en falta. No es fácil en estas circunstancias inducir una demanda sólida. Se puede decir que habría que ir uno a uno. Y para eso se necesita no sólo tiempo sino estar en esos ambientes de un modo solvente de manera que se sientan al menos mínimamente comprendidos. Desde el punto de partida en el que estamos esto no es fácil: requiere ponerse al día, al menos en los elementos básicos; y para eso se necesita una apertura y un interés muy genuinos, además de tiempo.

Las dificultades no nos pueden echar para atrás de modo que prescindamos

de los intelectuales cristianos y tratemos de suplirlos hasta donde lleguemos. Tenemos que convencernos de que ése no es el camino. Tenemos que suscitar esas vocaciones en nuestra Iglesia. Si no, no saldremos nunca del ámbito clerical.

Estamos recién viendo el problema. Pero todavía no lo hemos encarado estructuralmente. No más lo estamos conversando con cristianos comprometidos y buenos intelectuales, que sí perciben la brecha entre su formación profesional y su vocación cristiana, así como la necesidad de avanzar en la transformación personal para devenir integralmente cristianos. Tenemos el grave peligro de requerirlos, como antes, para colaborar o dirigir obras según su especialidad, pero no para que ellos lleguen a desear ser intelectuales cristianos como vocación suya, y de hecho lo vayan siendo.

Esto no nos exime de dialogar con especialistas en las diversas materias. Esto ya lo venimos haciendo y bastante satisfactoriamente. Pero en el diálogo, al no existir el punto medio del cristianismo, no puede llegarse obviamente al plano teológico. Esa es una labor que tenemos que hacer luego nosotros con esos insumos. Creo que podemos decir con sinceridad que así lo hacemos y que estamos teniendo en cuenta con mucha honradez esos planteamientos. Pero no podemos dejar de aspirar a que intelectuales cristianos puedan establecer en ellos mismos ese diálogo interno y conversar sobre sus inquietudes y discernimientos.

LIGARSE A POBRES CON ESPIRITU

No hace falta insistir en que la opción por los pobres, que es el aporte más genuino y trascendente de la teología latinoamericana a la Iglesia universal, es hoy más necesaria que cuando se formuló en Puebla hace veinte años y mucho más que cuando hace treinta años se planteó de modo estructural en Medellín. En esta nueva época del Occidente mundializado los pobres sólo existen como proletariado externo (Toymbee), excluido y aplastado contra el suelo. Los pobres del mundo no son tu tú para esta figura histórica. No son sujetos de derecho porque no son humanos al carecer de productividad y por tanto de presencia en el mercado. Ante este estado de cosas tenemos que proclamar no sólo que para Dios sí existen y tienen dignidad sino que él los ama preferencialmente y tiene fe en ellos. Por tanto no se es cristiano si no se participa de esta opción de Dios. El evangelio a los pobres es hoy el punto en el que el cristianismo falla y se vacía o se mantiene y es fecundo. Este evangelio no está predicado así en nuestras Iglesias. Es función del teólogo hacer ver su

centralidad y su carácter de crisis, de juicio que remece para salvar o que endurece al resistirse a él.

Pero, con ser tan importante, lo dicho no es lo más hondo para la teología latinoamericana. Hay que empezar por esto, que es objetivo, porque es también un requerimiento que se hace a nuestra teología y al que ella debe responder no ideológica sino realmente. Lo que exige verdad y creatividad. Si pasamos por esta puerta, es decir se aceptamos como cristianos y teólogos el evangelio de los pobres y nos hacemos portadores e intérpretes de él, el resultado será que por un lado concitaremos la conversión y solidaridad de no pobres, y que por otro estimularemos la existencia de pobres con espíritu. En efecto, no serán pocos los pobres que den fe a este evangelio y saliendo de su postración y convirtiéndose de sus pecados abran su corazón a ese Dios que en Jesús quiere reinar en ellos. Estos pobres con espíritu son el corazón de la Iglesia. A través de ellos podrá la Iglesia estructurarse como Iglesia de los pobres para ser así realmente para todos.

Como teólogos tenemos que participar de este acontecimiento. Esto significa que tenemos que ser amigos de estos pobres con espíritu y en cierto modo discípulos suyos para que nuestra teología tenga peso, esté centrada en lo medular y trascienda. Estos pobres con espíritu no nos proporcionan sólo material (nos dan qué pensar) y estímulo (nos dan que pensar); nos brindan más aún orientaciones básicas, actitudes de fondo y hasta formulaciones precisas. Incluso creo que a algunos se les puede considerar, en su cultura, como verdaderos intelectuales cristianos porque poseen su cultura (por ejemplo suburbana) y han bebido larga y articuladamente de las fuentes cristianas y viven en diálogo permanente entre su dimensión cultural y su ser cristiano. Creo que si las CEBs son lo que dicen ser y los teólogos participamos en ellas, este diálogo está llamado a alcanzar niveles bastante orgánicos; aunque obviamente la discusión muy tematizada que esto requiere sólo será de una minoría de estos pobres con espíritu, pero una minoría representativa de este modo de vivir el cristianismo y de pensar esta vivencia, y significativa para la generalidad de nuestras Iglesias y en particular para los teólogos.

Sin esta relación estructural es difícil que tengamos consistencia suficiente para situarnos en la época que nos toca vivir. Esta relación nos brinda no sólo una perspectiva concreta sino más aún un peso de realidad sin el que no es fácil conservar la libertad espiritual en una situación tan contundente y en cierto modo compulsiva y menos aún orientarse de una manera concreta y fecunda para que la libertad no degenera en mera resistencia cerril.

PARTICIPAR DE LA PASTORAL

Si el ejercicio teológico es acto segundo eso significa que el teólogo debe practicar ante todo el acto primero. No basta con que haya quien lo practique. No será para el teólogo acto segundo si él mismo no pone también el acto primero. Para nuestra teología latinoamericana el acto primero es la contemplación, el cara a cara con los pobres en su mundo y la pastoral liberadora. Estos son los trascendentales de la Teología de la Liberación. Ellos dan la medida de la trascendencia de esta teología, si ella es capaz de trasuntarlos, lo que depende de la capacidad profesional del teólogo.

Este planteamiento propone casi una aporía: El ejercicio del acto primero ¿deja espacio para el acto segundo? Hemos insistido que un teólogo dedicado profesionalmente a la elaboración teológica no es una posibilidad que ofrece nuestra Iglesia sino que es el propio teólogo el que tiene que abrir con su práctica ese campo de posibilidad, que no es hoy por hoy una dimensión establecida y reconocida. Esta tarea se puede decir que pide el hombre entero. En estas circunstancias ¿queda margen real para pertenecer a la Iglesia de los pobres, para abrirse a esta figura histórica y dialogar honrada y responsablemente con ella, y para insertarse orgánicamente en la pastoral de modo que la teología sea su teoría?

Tratemos de sopesar la cuestión para responder realmente. Primero hay que asentir que a todos los seres humanos que quieran vivir una existencia adulta en nuestros países se nos plantea el problema de comprender esta figura histórica que nos sobrevino casi de golpe, para situarnos en ella no de un modo reactivo o adaptativo sino libre y responsable. Este esfuerzo nos incumbe a cada ciudadano, a cada institución, a cada profesión, a cada grupo humano. Es un trabajo muy arduo, pero ineludible, si no queremos ser dejados de lado o arrastrados a la fuerza. El problema es que nadie puede poner entre paréntesis lo que tiene entre manos para hacerse cargo de esta figura histórica. Por el contrario, tiene que darse una interacción dinámica entre lo que hacemos y el nuevo paradigma tecnológico que es también imaginario social.

Formar parte de la Iglesia de los pobres, por su parte, no debe ser concebido como un requerimiento pastoral sino como una situación vital. Tiene que ver con la configuración de nuestro mundo de vida y por tanto con la perspectiva desde la que nos situamos en la realidad. No existe un lugar neutro o ningún lugar. Así pues en este caso se trata de una situación desde la que encaramos esta figura histórica, pero antes que eso la vida y muy precisamente nuestro proceso de iniciación en el misterio cristiano. Así pues no estamos hablando

ante todo de una tarea sino de una situación social, espiritual y epistemológica. Alguna hay que tener. Nosotros proponemos ésta concreta, que no totaliza sin embargo nuestra situación, porque también participamos de una congregación religiosa y de un medio intelectual, pero que sí la colorea.

La participación en una pastoral desde la perspectiva de los pobres (sea o no en ese ambiente) y con un talante abierto y horizontal sí es una tarea. Para el teólogo debe ser secundaria a nivel de tiempo y dedicación; pero a nivel de su existencia cristiana debe tener gran relieve, lo que significa que se debe hacer con toda el alma, es decir no como aplicación de la propia teología sino poniendo en juego lo que uno es y a la medida del don recibido, y a la vez dejándose afectar por ella, porque los destinatarios son también sujetos que tienen el mismo Espíritu que uno y por tanto la misma dignidad, aunque con otros dones. Para que el teólogo, disponiendo de poco tiempo, pueda realizar una pastoral realmente trascendente, necesita estar ligado a un sujeto orgánico. Sólo insertándose en él podrá llegar a este nivel cualitativo. Si no, es casi inevitable que su pastoral sea elemental, poco dialógica y articulada; no, pues, trascendente sino superficial, aunque le produzca satisfacción por estar centrada en él como sujeto. Así pues el teólogo no puede ser un pionero en pastoral ni un francotirador; pero si se integra en un núcleo denso y coherente sí podrá dar su aporte cualitativo y al vez recibir toda la densidad de aquello en lo que participa. Así será posible que en poco tiempo, pero articulado, reciba una fuerte iluminación para su ejercicio teológico.

COLABORAR CON LA INSTITUCION ECLESIASTICA

La eclesialidad le adviene primariamente a nuestra teología de la pertenencia a la Iglesia de los pobres porque el llevarnos mutuamente (en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana) se cualifica evangélicamente cuando esa comunión está estructuralmente abierta a los pobres, en el doble sentido de la solidaridad con ellos y de que los pobres con espíritu formen parte significativa de ella. Sin embargo esta primera eclesialidad, con ser la decisiva, no es suficiente. Nuestra teología precisa también de la segunda eclesialidad, que consiste en que se ejercite como un servicio a la institución eclesial practicada de un modo tan verdadero y transparente que pueda ser razonablemente percibido así por ella. Eso significa que ella no puede ser sólo destinatario de nuestra teología sino un polo de referencia intersubjetivo, dialógico.

Esto no siempre es fácil, no sólo porque a veces hay diferencias no leves de perspectiva y de criterios (sobre todo con algunos) sino principalmente

porque, como apuntábamos, no existe en nuestra Iglesia una demanda de la función teológica. Como el país no es tenido como un lugar teológico, como apenas hay conciencia de Iglesia local, la pastoral es prevalentemente deductiva: aplicación de directrices foráneas, puesta en práctica de un paquete completo que llega a nuestra Iglesia con todos los insumos listos para su implementación. Para charlas de aplicación práctica no resulta funcional un teólogo, que puede interrogarse sobre el paquete y complicar las cosas. Si lo que se busca no es entender ni fundamentar ni discernir, sino aplicar de la manera más sencilla posible lo que nos llega de afuera, la función del teólogo resulta molesta, es vista como entorpecedora. El teólogo es percibido como un mal necesario: son indispensables para la formación; pero deben restringirse a su campo y ejercerlo como la transmisión no deliberante de lo recibido.

Gracias a Dios no todos los responsables lo ven así y por eso existen puentes y estímulos. Pero ésta es la situación prevalente. Tenemos que aceptarla como punto de partida. Es decir aceptarnos en esta Iglesia y no despreciar a nadie. Pero es una falta de respeto dejar por imposible a la institución eclesial de la que formamos parte. Tenemos que darle qué pensar, presentando hipótesis y elaborando propuestas sobre los distintos aspectos de la marcha normal de la Iglesia, sobre los acontecimientos que sobrevengan y sobre el horizonte en el que se inscribe nuestra vida cristiana. Todo, en orden a constituirnos en una Iglesia local.

Si prescindimos de esta ubicación eclesial nos podemos sentir de momento más libres y desembarazados. Pero probablemente será una falta de ataduras que acarreará también una falta de densidad. Es muy probable que nos centremos en nuestros impulsos y los trascendentalicemos. Nuestra teología está llamada, por el contrario, a ser una teología en contexto. Tenerlo en cuenta no es lo mismo que confinarse en él. La situación debe ser asumida, no en sus peculiaridades más externas y pintorescas, es decir como folklore, sino como concreción. La situación es lo particular que, asumido hasta llegar a las raíces y tomando en cuenta todas las conexiones, anuda con la realidad y recibe su peso y su universalidad. Entendida de ese modo, no hay peligro de enclaustramiento. Por el contrario es el único camino de universalidad concreta. De ese modo nos encontraremos como latinoamericanos y asumiremos sin complejos la época que nos tocó vivir.

CRISIS CIVILIZATORIA Y ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Pedro Trigo, sj

CRISIS CIVILIZATORIA: AMENAZA Y OPORTUNIDAD

Vivo la crisis civilizatoria como un sacerdote jesuita que pertenece desde el año 1973 a un Centro de Investigación y Acción social que tiene como polo de atención la realidad venezolana en el contexto latinoamericano y desde la perspectiva popular; que desde los años 70 acompaña procesos populares desde comunidades cristianas de base; que desde 1980 da clases de teología en un instituto agregado a la Pontificia Universidad Salesiana de Roma e incardinado en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas; y que vive desde 1984 en zonas populares. Explicito estas circunstancias porque mi condición de religioso, mi especialización teológica, el ámbito interdisciplinar en el que me muevo y la vivencia del mundo popular, que asumo también como perspectiva englobante, me llevan a percibir con más fuerza determinados aspectos y a priorizar determinados objetivos, lo que implica que otros aparezcan relativizados.

Todo contexto, al ser concreto, particulariza irremediamente. Por eso, la necesidad del diálogo y de la complementariedad. Sin embargo no todos los contextos arrojan el mismo grado de luz. Yo soy consciente de lo mucho que se me escapa desde mi mundo de vida; pero también estoy convencido de que la experiencia popular, la vivencia de frontera entre mundos diversos y la situación permanente de pluriculturalismo resultan particularmente fecundas.

Exclusión y deshumanización

Desde mi contexto el aspecto de la crisis que más me golpea es el paso de

la dinámica inclusiva en que crecí y en que vivieron en mi país las generaciones precedentes (al menos desde los años 20) a la dinámica excluyente, que ha abierto una brecha social, que se está convirtiendo en un verdadero abismo. De ir todos en dirección ascendente, se pasó de la noche a la mañana a que la inmensa mayoría retrocediera aceleradamente, en tanto que un pequeño grupo seguía subiendo sin pausa. La clase media que iba engrosándose constantemente, está en peligro de desaparecer y lucha con todas sus fuerzas para no proletarizarse; y la miseria, desconocida como hecho social en este siglo, llega a alcanzar a más de un tercio de la población. Esta polarización creciente es signo de crisis civilizatoria, porque ¿cómo puede ser calificada de civilidad una manera de estructurar las relaciones de producción y las relaciones sociales que cause tales efectos?

A mí no me consuela decir que así ha sucedido habitualmente cuando se impone una revolución tecnológica. En primer lugar porque yo vivo hoy, y a mí como ser humano me incumben tantos que mueren antes de tiempo por enfermedades de pobres, mengua y desprecio, y tantos otros que, a causa de su desventaja abismal, viven con unas posibilidades vitales extremadamente recortadas. En segundo lugar, por la correlación que veo entre el confinamiento de tantos a su mundo privado y su entrega a la reglas de juego vigentes, y su empobrecimiento humano e incluso su alienación y aun su positiva degradación. Dedicarse a ser cada vez más competitivo y producir o lo que es peor mirar sólo cómo maximizar sus ganancias y para ello presionar para que se consagren los derechos de la propiedad privada y se abandone al trabajador, y negar cualquier responsabilidad en los efectos de esa política alegando su carácter aleatorio, no se hace impunemente. Negarse a reconocer los vínculos obligantes que tenemos, no sólo con los socios del mismo cuerpo social sino con cualquier ser humano, nos vacía de sustancia humana.

Es claro que esta dinámica excluyente y la consiguiente brecha entre ricos y pobres, que se ahonda sin cesar, es un problema mundial. La caída de los regímenes comunistas abrió ese mundo a las compañías transnacionales, que son los sujetos de este modo de producción vigente, e instauró en todo el mundo la lógica totalitaria del mercado sin restricciones.

También es patente que la decisión irresponsable de prescindir de los demás, convertida en regla de juego social, ha traído a nivel mundial, no sólo el empobrecimiento de las tres cuartas partes de la humanidad y el peligro próximo de agotamiento de algunos elementos vitales para la vida humana en el planeta sino la ceguera que lleva a despreocuparse de ese futuro que es el de sus propios hijos. La unidimensionalización que entraña el dedicarse

febrilmente a producir y a consumir produce un tremendo endurecimiento para todo lo que pueda poner en peligro el propio establecimiento y una insensibilidad de fondo respecto de los demás. Se sabe todo lo que pasa en todos los sitios; pero se lo ve como un mero espectáculo, que conduce paradójicamente a apreciar más el mundo propio y a defenderlo a como dé lugar de posibles invasores. Es un vaciamiento de humanidad, que puede coexistir con la sensibilidad más exquisita para disfrutar productos culturales, pero que muchas veces produce la delectación en objetos decadentes e incluso una grave inconsistencia moral a nivel individual.

Así pues, las amenazas más patentes, generalizadas y drásticas de esta crisis civilizatoria, que son sin duda la ruptura del equilibrio ecológico y la manipulación genética, son las manifestaciones más extremas de un estado de ánimo, que se caracteriza como insensibilidad y endurecimiento, causado por la unidimensionalización que provoca el centrar la vida en producir mercancías y consumirlas. Se ve claro que la polarización, que era el síntoma que escogí como representativo, no es el resultado colateral y aleatorio de una revolución tecnológica sino el efecto lógico del modo de encauzarla en el marco de un mercado absolutizado y totalitario.

Bienes civilizatorios y culturales

A diferencia de lo que sucedió en las épocas democráticas pasadas, los gobiernos carecen hoy casi de entidad propia y se conducen prácticamente como agentes de los grandes grupos económicos. La pregunta que surge es cómo en nuestros países las masas eligen a gobiernos que se proponen convalidar legalmente y profundizar una dinámica que, al polarizar las clases sociales, debilita al cuerpo social e incluso lo desconoce, y que por eso unidimensionaliza, aliena y deshumaniza a quienes se entregan a ella.

La respuesta más inmediata se refiere al poder de la propaganda, a la carencia de alternativas y a la contundencia de este ordenamiento económico que ellos expresan e institucionalizan. Es verdad que la ideología dominante insiste a través de la propaganda que el único camino es abrirse sin condiciones a las compañías transnacionales, lo que implica poner al país en función de sus intereses, desistiendo de toda protección a la ciudadanía y restringiendo por ende al máximo el gasto social.

Pero hay que reconocer que además hay una razón positiva que tiene una irresistible capacidad de atracción: es la exhibición de la moda que seduce con su fantasía, incesantemente renovada, y sobre todo el justificado atractivo de los bienes civilizatorios que aporta la revolución tecnológica y los bienes

culturales que se proponen como horizonte. El emblema de lo nuevo es sin duda el mundo de la computación, con la gama casi ilimitada de posibilidades que abre en muchos campos. Los adolescentes y jóvenes de nuestros barrios tratan por todos los medios no sólo de manejarlo sino de conocer sus secretos. En el horizonte cultural está la contemporaneidad con todo el mundo, que se nos hace presente como contexto más o menos real y más aún como posibilidad de una comunicación efectiva, de un ordenamiento jurídico mundial y de una sinergia democrática que englobe a toda la tierra. A la gente de los barrios sí le motiva imaginarse ciudadanos del mundo, ponerse a la altura de una interlocución simbiótica con los demás pueblos, recibir sus ayudas y asumir sus propias responsabilidades. El que lo suyo pueda ser comprendido y valorado por gente de otras culturas, y el que ellos entiendan y puedan procesar lo que se hace en otros lugares les da una honda satisfacción, les hace sentirse más reales. Así como la polarización (que rompe el tejido social, disminuyendo drásticamente las posibilidades de las mayorías y deshumanizando a su fautores) sería el indicador más clamoroso de la crisis en su cara amenazante, así los bienes civilizatorios (revolución comunicacional, ingeniería genética) y culturales (productividad, competitividad e innovación, exigencias del mercado abierto, y cultura de la democracia, de los derechos humanos y de todos los seres vivos y sobre todo de la tierra como un todo) expresarán lo que tiene la crisis de oportunidad.

Ambas caras de la crisis colocan a la gente en un horizonte mundial. La gente popular en la que me muevo no ve como antagónicos su vivencia vecinal, fuertemente localizada, y su pertenencia a un contexto mundializado. Los adolescentes (que se despegaron de la familia y aún no anudaron relaciones constituyentes con el medio) son los más influenciados por la propaganda. En los demás estos dos ámbitos se combinan con dos patrones: en los que no logran una suficiencia económica y sobre todo una autoestima de fondo, lo que viene de otros ámbitos funciona de modo compensatorio y ordinariamente reciben lo más superficial, incluso la basura; los que logran, sin embargo, una autoposición satisfactoria y se estabilizan económicamente, logran también una asimilación, a veces notable, de los bienes culturales e incluso de los civilizatorios, y usan la parte de entretenimiento complementariamente.

ESPIRITUALIDAD CRISTIANA Y PARADIGMAS

Diálogo biófilo desde una vida en libertad

Aunque hasta ahora me he referido únicamente a la crisis civilizatoria, no

he dejado de lado la espiritualidad cristiana: ella ha estado funcionando como perspectiva y horizonte desde los cuales la he caracterizado. En efecto, los paradigmas (en cuanto tendencias radicales y sistemáticas que caracterizan a una época o a un período dentro de una época o a una determinada figura histórica) no son hechos desnudos perfectamente objetivados y que se imponen por eso a todos sino sistemas de referencias globalizantes, matrices de sentido que, o se lanzan desde el poder al modo de la propaganda para generalizar consensos en torno a tendencias o intentan expresar sintética e intuitivamente las estructuras y mecanismos más envolventes. Tanto si son armas que pretenden producir lo que enuncian como si se conciben como cifras de una realidad histórica, pertenecen más al campo de la hermenéutica que al de la ciencia.

La espiritualidad cristiana no es ideología ni teoría sino vida, es insustituiblemente vida; pero no vida al modo vitalista, irracional, ni tampoco como heteronomía arbitraria, sino vida que arroja luz, vida con sentido. La espiritualidad cristiana no es cualquier modo de vivir sino vida en el Espíritu o vida en obediencia al Espíritu. El Espíritu al que aludimos es el Espíritu de Dios: dinamismo de creación, energía de vida, fuerza de amor; en todo caso, impulso, acción, actualidad. Así pues, obedecer al Espíritu es vivir de un determinado modo; pero ante todo vivir. Vivir creando y como don propio; pero haciéndolo con tal energía que ese vivir no se reduzca al vivir genérico de un elemento de un conjunto. Esa vida genérica es una vida confinada a las posibilidades del conjunto, una vida que no tiene por eso entidad propia ni libertad. La vida en el Espíritu es libertad constructiva.

Pero el Espíritu es el Espíritu de la Palabra de Dios. Por eso la vida en el Espíritu es libertad con sentido, es una vida en la verdad. La espiritualidad cristiana está atravesada por una voluntad indoblegable de realidad.

El cristiano no pretende tener la capacidad de elevar a concepto toda la realidad en la que vive. Ni el cristiano particular ni el conjunto de los cristianos. Los cristianos no poseemos ni menos aún controlamos toda la verdad. Para nosotros la Palabra es la luz que ilumina a todo ser humano. Como el Espíritu, en cuanto dinamismo de creación, alienta en todo lo creado y particularmente en cada uno de los seres humanos y en la humanidad como punta de lanza de la evolución creadora. Así pues, nosotros confesamos que en la invención y realización de los bienes civilizatorios y culturales a lo largo de toda la historia y en particular de la figura histórica actual están actuantes tanto la Palabra como el Espíritu de Dios. Por eso la espiritualidad cristiana no es solipsista ni

acosmística, ni le es dable satanizar ninguna figura histórica ni menos aún prescindir de los demás seres humanos en su vida de obediencia al Espíritu y en su empeño en vivir en la verdad.

Jesús, paradigma rechazado: dialéctica negativa

Desde esta perspectiva dialogante y ecuménica, los cristianos confesamos que la Palabra, que es la luz que ilumina a todo ser humano, vino al mundo, se encarnó en la humanidad. Es Jesús de Nazaret. Él es el hombre del Espíritu y el testigo de la Verdad. Él en su vida (en sus obras y palabras) nos reveló a la vez quiénes somos los seres humanos y quién es Dios. Nos reveló el designio de Dios sobre la creación y la humanidad, que no es un designio exterior a ellas sino que expresa el dinamismo en que consisten y que las supera desde dentro configurándolas y llevándolas a trascenderse sin cesar.

Él no vino como un héroe civilizatorio. Él no sustituye a las personas ni a la humanidad como todo en su arduo camino. Él es el sí de Dios a nosotros y el sí de nosotros a Dios. Él nos asegura que hay futuro y que hay camino. Él es el paradigma de la humanidad.

Sin embargo Jesús fue asesinado. Murió en la tortura, condenado por los representantes de la religión revelada y de un imperio que ha pasado a la historia como civilizador e inspirador de derecho. Y no fue una equivocación. La muerte de Jesús nos advierte que las religiones, los ordenamientos sociales y las culturas son insuperablemente ambivalentes: son canales imprescindibles para preservar lo adquirido por las colectividades humanas y para conservarse a sí mismas, para anudar con el misterio en que consisten y para constituirse en humanas; pero tienen también la irresistible propensión a absolutizar a la propia colectividad y al ordenamiento estatuido, a sacralizarse; y el resultado es que causan víctimas, que producen muerte, y que no alcanzan a captar esa inhumanidad manifiesta porque se han absolutizado a sí mismas y consideran que las víctimas son el costo social del orden, un mal necesario.

La muerte de Jesús a manos de los representantes oficiales de órdenes sociales hace ver que no toda luz que ilumina a los seres humanos y a las colectividades es la luz de la vida; que hay otra luz que da sentido y plausibilidad, pero que en realidad son tinieblas que oprimen la verdad, que distorsionan la realidad, que extravían. Hace ver también que el Espíritu de vida no es el único que mueve a los seres humanos y a los grupos sociales; que hay impulsos hacia el poder y la arrogancia, que, al absolutizar a uno mismo y a su grupo, producen exclusión, opresión y muerte.

he dejado de lado la espiritualidad cristiana: ella ha estado funcionando como perspectiva y horizonte desde los cuales la he caracterizado. En efecto, los paradigmas (en cuanto tendencias radicales y sistemáticas que caracterizan a una época o a un período dentro de una época o a una determinada figura histórica) no son hechos desnudos perfectamente objetivados y que se imponen por eso a todos sino sistemas de referencias globalizantes, matrices de sentido que, o se lanzan desde el poder al modo de la propaganda para generalizar consensos en torno a tendencias o intentan expresar sintéticamente e intuitivamente las estructuras y mecanismos más envolventes. Tanto si son armas que pretenden producir lo que enuncian como si se conciben como cifras de una realidad histórica, pertenecen más al campo de la hermenéutica que al de la ciencia.

La espiritualidad cristiana no es ideología ni teoría sino vida, es insustituiblemente vida; pero no vida al modo vitalista, irracional, ni tampoco como heteronomía arbitraria, sino vida que arroja luz, vida con sentido. La espiritualidad cristiana no es cualquier modo de vivir sino vida en el Espíritu o vida en obediencia al Espíritu. El Espíritu al que aludimos es el Espíritu de Dios: dinamismo de creación, energía de vida, fuerza de amor; en todo caso, impulso, acción, actualidad. Así pues, obedecer al Espíritu es vivir de un determinado modo; pero ante todo vivir. Vivir creando y como don propio; pero haciéndolo con tal energía que ese vivir no se reduzca al vivir genérico de un elemento de un conjunto. Esa vida genérica es una vida confinada a las posibilidades del conjunto, una vida que no tiene por eso entidad propia ni libertad. La vida en el Espíritu es libertad constructiva.

Pero el Espíritu es el Espíritu de la Palabra de Dios. Por eso la vida en el Espíritu es libertad con sentido, es una vida en la verdad. La espiritualidad cristiana está atravesada por una voluntad indoblegable de realidad.

El cristiano no pretende tener la capacidad de elevar a concepto toda la realidad en la que vive. Ni el cristiano particular ni el conjunto de los cristianos. Los cristianos no poseemos ni menos aún controlamos toda la verdad. Para nosotros la Palabra es la luz que ilumina a todo ser humano. Como el Espíritu, en cuanto dinamismo de creación, alienta en todo lo creado y particularmente en cada uno de los seres humanos y en la humanidad como punta de lanza de la evolución creadora. Así pues, nosotros confesamos que en la invención y realización de los bienes civilizatorios y culturales a lo largo de toda la historia y en particular de la figura histórica actual están actuantes tanto la Palabra como el Espíritu de Dios. Por eso la espiritualidad cristiana no es solipsista ni

acosmística, ni le es dable satanizar ninguna figura histórica ni menos aún prescindir de los demás seres humanos en su vida de obediencia al Espíritu y en su empeño en vivir en la verdad.

Jesús, paradigma rechazado: dialéctica negativa

Desde esta perspectiva dialogante y ecuménica, los cristianos confesamos que la Palabra, que es la luz que ilumina a todo ser humano, vino al mundo, se encarnó en la humanidad. Es Jesús de Nazaret. Él es el hombre del Espíritu y el testigo de la Verdad. Él en su vida (en sus obras y palabras) nos reveló a la vez quiénes somos los seres humanos y quién es Dios. Nos reveló el designio de Dios sobre la creación y la humanidad, que no es un designio exterior a ellas sino que expresa el dinamismo en que consisten y que las supera desde dentro configurándolas y llevándolas a trascenderse sin cesar.

Él no vino como un héroe civilizatorio. Él no sustituye a las personas ni a la humanidad como todo en su arduo camino. Él es el sí de Dios a nosotros y el sí de nosotros a Dios. Él nos asegura que hay futuro y que hay camino. Él es el paradigma de la humanidad.

Sin embargo Jesús fue asesinado. Murió en la tortura, condenado por los representantes de la religión revelada y de un imperio que ha pasado a la historia como civilizador e inspirador de derecho. Y no fue una equivocación. La muerte de Jesús nos advierte que las religiones, los ordenamientos sociales y las culturas son insuperablemente ambivalentes: son canales imprescindibles para preservar lo adquirido por las colectividades humanas y para conservarse a sí mismas, para anudar con el misterio en que consisten y para constituirse en humanas; pero tienen también la irresistible propensión a absolutizar a la propia colectividad y al ordenamiento estatuido, a sacralizarse; y el resultado es que causan víctimas, que producen muerte, y que no alcanzan a captar esa inhumanidad manifiesta porque se han absolutizado a sí mismas y consideran que las víctimas son el costo social del orden, un mal necesario.

La muerte de Jesús a manos de los representantes oficiales de órdenes sociales hace ver que no toda luz que ilumina a los seres humanos y a las colectividades es la luz de la vida; que hay otra luz que da sentido y plausibilidad, pero que en realidad son tinieblas que oprimen la verdad, que distorsionan la realidad, que extravía. Hace ver también que el Espíritu de vida no es el único que mueve a los seres humanos y a los grupos sociales; que hay impulsos hacia el poder y la arrogancia, que, al absolutizar a uno mismo y a su grupo, producen exclusión, opresión y muerte.

Los cristianos creemos que Dios resucitó a Jesús. Eso significa, no que lo haya devuelto la vida sino que lo recreó con su misma prestancia. Que Jesús resucitado es Señor quiere decir que Dios acreditó y convalidó su vida como el paradigma de la humanidad. Él nos atrae realmente con la fuerza y la hermosura de la verdad. Su humanidad es tan plena que se torna en un manantial del que todos podemos beber inagotablemente. Pero él no nos sustituye ni nos condena a repetirlo. Sobre cada uno de los seres humanos derramó su Espíritu que nos capacita para hacer en nuestra época, en nuestra cultura y en nuestra situación lo equivalente de lo que él hizo en la suya. No se trata de imitarlo sino de seguirlo. Pero como él no está aquí, seguirlo es proseguir su historia. Lo que no es posible hacer sino creativamente.

Jesús no entra en competencia con los órdenes sociales. Él no es un dirigente político (no es rey al modo de los de este mundo) sino el paradigma de la humanidad (el testigo de la verdad). Quien siga al Espíritu de la verdad, lo sigue.

Pero que Dios haya constituido como paradigma de la humanidad a un condenado significa que la dialéctica cristiana no es meramente positiva. Dios no es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el que corona, trascendiéndolas las jerarquías sociales y así las convalida y consagra. Por el contrario, Dios es el que llama a la existencia a lo que no existe y resucita a los muertos. La salvación de la humanidad tiene lugar a partir de los rechazados, de los excluidos. Jesús no entra en competencia con los órdenes sociales, pero al quedar en la historia como un condenado, llama a superarlos incesantemente desde dentro y desde abajo, ya que hasta hoy todas las figuras históricas contienen principios de exclusión, y la actual, tanto como la que más. Así pues, ningún orden social, ninguna cultura pueden presentarse como salvadoras. Al contrario, todas deben ser salvadas de sus propios demonios. Aunque la resurrección de Jesús, como oportunidad ofrecida de abrirse a él como paradigma, significa que todas pueden transformarse superadoramente.

I. LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA ENCARA LA CRISIS DESDE LA AUTENTICIDAD

Individualismo y resignación a los mecanismos establecidos

La espiritualidad cristiana encara la crisis civilizatoria a partir del individuo. Desde él concibe la superación tanto del individualismo como de la

resignación impotente a los mecanismos establecidos, que no serían sino las dos vertientes de un mismo fenómeno. En efecto, la ideología del mercado extendida a todo el mundo y a todos los ámbitos de la existencia (es decir, totalitaria, no confinada al ámbito de los bienes y servicios transables sino invadiendo todos los niveles de la existencia y mercantilizándolos) exige que no existan entidades públicas ni cuerpos sociales sino que los seres humanos se comprendan como individuos privados, que se tienen a sí mismos como fines absolutos, y que pretenden hacerse a sí mismos siendo ellos mismos su propio paradigma o invistiendo paradigmas según su propio criterio. Por otro lado la ideología del individualismo supone un marco desregulado, sin valores, normas ni fines compartidos, un marco que salvaguarde únicamente la libre competencia para satisfacer preferencias, tanto como productores como en cuanto consumidores.

El individualismo exige que no haya cuerpos sociales, pero se pliega dócilmente a las exigencias del mercado (tanto si lucha por imponerse como mago de las finanzas, como capitán de empresa o como técnico innovador, como si se contenta con un puesto intermedio de pequeño propietario o empleado) para poder satisfacer como consumidor sus preferencias. No es, pues, el que se hace a sí mismo de un modo absoluto sino dentro de las reglas de juego del mercado, sometándose a ellas. Así pues, la ideología del individualismo oculta que los verdaderos sujetos de esta figura histórica no son los individuos sino las compañías transnacionales, a las que los grandes sirven y los pequeños se someten. El individualismo real es asunto de tiempo libre.

Aunque también existen otras dos posibilidades: la del rebelde, una libertad meramente antagónica, que acaba trágicamente; o la del que se coloca al margen y trata de vivir una existencia apacible, que a la larga es destrozada (o salvada) por quienes invaden su privaticidad, porque el individualismo radical, robinsoniano, es una quimera.

Hay que reconocer que el individualismo en el contexto del mercado así concebido produce un dinamismo acelerado en todos los órdenes, que da como resultado la innovación constante para prevalecer en la lucha sin cuartel de la competencia. Así la creación histórica crece a nivel exponencial y sus resultados se diseminan. Pero en este modo de producción los seres humanos se sacrifican a lo que producen: están en primer lugar los derrotados en la competencia y la multitud de los que no pueden acceder al mercado; pero están también los ganadores que se unidimensionalizan porque tienen que consagrar a ello todas sus energías. Lo mejor y lo peor están inextricablemente unidos.

Fundamentalismo y comunitarismo como alternativas

Actualmente hay dos sistemas de vida que se presentan como alternativa al individualismo: son el comunitarismo y el fundamentalismo. El primero, tal como se concibe en USA y Europa, ha puesto el dedo en la llaga certeramente en los males del individualismo reinante. Ahora bien, en cuanto a sus propuestas, o bien se restringe a la utilización del tiempo libre o al ordenamiento de la vida prescindiendo de la producción, y entonces adolece del mismo sometimiento al mercado que el individualismo y se entiende como una mera corrección a lo que parece más disolvente del sistema, o bien se concibe también como un modo de producción, con lo que en alguna medida lo transforma. Un problema que no ha logrado resolver este modo de producción es que, al darse en el seno del modelo vigente, debe aceptar el juego establecido, lo que lo pone en permanente peligro de desnaturalizarse (algo de eso le pasó al modelo soviético al definirse en competencia con USA: se desnaturalizó al ponerse en función de la propaganda y así perdió de vista sus propios objetivos y perdió en la competencia).

Una limitación a ambos modos de concebir el comunitarismo es su carácter cerrado: Condominios exclusivistas que viven como comunidades o comunidades étnicas tradicionales de alto poder adquisitivo o empresas corporativas.

Es común a esos modos de entender el comunitarismo su carácter impersonal: quienes se reúnen lo hacen por compartir un mismo tren de vida y unos gustos básicos o por reconocerse como de una misma familia al estar unidos por lazos étnicos ancestrales o por estar asociados a una empresa que se vive como una mancomunidad. Todas ellas son dimensiones sustantivas de esos seres humanos, pero de carácter genérico y por eso poseídas en común (ése es el lazo de unión). No son relaciones que los constituyen como personas.

La alternativa fundamentalista está muy extendida, tanto en el primer mundo como en el tercero. Su punto de partida es el carácter deletéreo de la libertad vacía del individualismo que, al desconocer el carácter concreto de la realidad humana, se extravía y se perjudica a sí misma y pasa causando destrozos irresponsablemente. Para el fundamentalismo el marco de la libertad es la realidad humana, objetivada en un modo de vida público, una legalidad revelada por Dios. Los intérpretes autorizados de esta ley son los encargados de velar porque la comunidad creyente encauce su libertad correctamente. Los dirigidos, al entregarse a Dios, se ponen en manos de sus representantes y se

dejan guiar por ellos. Pero en definitiva el orden objetivo debe prevalecer como ayuda para los que aceptan el camino y como correctivo saludable para los que se desvían.

Hay fundamentalismos muy variados: desde los que se componen perfectamente con las compañías trasnacionales y sus métodos para imponerse en el mercado hasta los que buscan normar incluso la vida económica. Todas las grandes religiones atraviesan por una fase fundamentalista. No sólo predomina en el islam y el judaísmo, también se fortalece más en el cristianismo (incluida la Iglesia católica) y hasta en el hinduismo.

El atractivo del fundamentalismo es que otorga seguridad, orden, sentido y espíritu de cuerpo, todo lo que el sistema actual deja a la libre iniciativa de cada quien. La presión constante que puede tornarse insoportable y la impresión de que uno se va quedando reducido a las dimensiones de productor y consumidor es lo que lleva a gente del primer mundo a entregarse al fundamentalismo. En el tercer mundo en cambio es la manifiesta injusticia, la impiedad de ordenamientos políticos que sólo protegen al capital y dejan en el abandono a las mayorías, una exclusión que niega las condiciones mínimas para vivir y desprecia la cultura tradicional y con eso oscurece el sentido de la vida, y conduce a la desesperación. Ese abandono radical es el que suprime el fundamentalismo, que así hace más llevadera la pobreza sublimándola en el sentido recobrado y en el cuerpo social.

Como el comunitarismo (y más aún) el fundamentalismo desconoce la dimensión personal: la religación de los adeptos es por una parte contenidista, está objetualizada; y por otra, pasa por la entrega de la libertad a los individuos que representan a Dios. La relación con Dios implica el sacrificio de la propia persona, la abdicación de relaciones personales. La consecuencia paradójica es que el ámbito del fundamentalismo es la relación del líder con la masa. Y la masa está compuesta no de personas sino de individuos. El fundamentalismo es un individualismo regimentado; pero no deja de ser individualismo.

La regimentación, que resulta tolerable para la masa, sobre todo si se ejerce con humanidad, a la larga es difícilmente soportable para quienes desarrollaron fuertemente su dimensión individual, y más aún para los que no se resignan a vivir una existencia impersonalizada. Así, como no es la superación del individualismo sino su otro polo, el fundamentalismo está internamente amenazado, tanto de escisiones y rebeliones intestinas como de una implosión que lo abra, al trascender desde dentro sus fundamentos.

El evangelio, la conversión y el seguimiento apelan a cada quien

Jesús no vino como Mesías davídico; por eso el cristianismo no contiene un proyecto político ni un modelo societario. A diferencia de lo que sucede en el islam o el judaísmo, los fundamentalistas cristianos han tenido que inventar teologúmenos (por ejemplo la necesidad de orden represivo por causa del pecado original o la teoría de las dos espadas) ya que los evangelios no ofrecen nada que pueda considerarse un marco jurídico o una ley fundamental.

Jesús vino ciertamente como una figura pública y con una función pública: Profeta escatológico, Mesías, Siervo de Jahveh, Hijo de hombre, Pontífice de la nueva y eterna alianza, Salvador del mundo, Hijo de Dios... Todos los títulos que aparecen en el Nuevo Testamento (y lo mismo podríamos decir de los símbolos: Luz del mundo, Vida para la vida del mundo, Pastor modelo...) encierran la referencia a una colectividad.

Si el cristiano es seguidor de Jesucristo, y él, sin ser político, sí es público ¿en qué sentido podemos decir que la espiritualidad cristiana parte del individuo? El punto de arranque de la respuesta es su intelección no política de su función pública. No es político porque rechaza imponerse sobre nadie: ni sobre sus enemigos ni sobre sus partidarios. No se propone derrotar a sus enemigos ni apoyarse en súbditos. Jesús no somete a nadie. Por el contrario, apela a la libertad responsable de cada quien (el que es de la Verdad escucha mi voz).

Tanto la proclamación del evangelio como la propuesta de conversión suponen un sujeto adulto. Más aún, la propuesta de seguimiento. Jesús rechaza constantemente la idea de subyugar a las masas con prodigios espectaculares y apabullarlas con demostraciones de poder incontrastable. Él las quiere convencer. Por eso no les habla con discursos esotéricos plagados de citas a autoridades. Por el contrario, al dirigirse a ellas en el lenguaje de la vida cotidiana, asequible para todos, ellos captan su autoridad, es decir el peso de sus palabras que definen situaciones, desnudan los corazones, colocan a las personas ante la verdad de sí mismas y ante el Dios verdadero, en el seno mismo de la realidad. Por eso el pueblo, acostumbrado a bajar la cabeza ante los discursos de sus maestros, que no pueden llegar a juzgar porque se refieren a erudición escolar y legal, siente alborozado que el modo de hablar de Jesús no sólo le resulta asequible sino que le posibilita un juicio ponderado y más aún le lleva al ejercicio razonado de su libertad, es decir a una decisión personalizada.

Esto mismo puede advertirse más explícita y detalladamente en los diálogos que en los evangelios jalonan los encuentros personales. Son diálogos en los que el interlocutor de Jesús es tomado en cuenta y valorado (Jesús no sólo habla sino que pregunta y escucha), en los que se percibe un proceso en el que Jesús por una parte pone a la persona en disposición de asumir su situación y por otra estimula sus mejores energías, de tal modo que, si la persona se abre a lo que el encuentro da de sí, al fin puede decirle Jesús con gran alegría: "tu fe te ha salvado". Jesús no salva sustituyendo a nadie; ésa no sería salvación. Jesús suscita en la persona la fe que salva.

Este proceso altamente personalizador está admirablemente representado en las parábolas. Por ejemplo, la parábola de las tierras, a partir del símbolo de la semilla. El reinado de Dios es como una semilla que lanza un sembrador. El sembrador es Dios y la semilla Jesús; pero Jesús a su vez es también sembrador y la semilla es su palabra. Este símbolo significa que en Jesús y en su palabra no hay sino vida. Dicho de otro modo, él es el sí de Dios a la humanidad. Pero, aquí viene la parábola, la semilla cae en el camino, en una tierra sin espesor, en un terreno donde hay espinos y en tierra buena. Sólo en ésta germina hasta dar fruto. A Jesús lo sigue una gran multitud. Él les dice con esta parábola que por él no va a quedar; pero que no basta con su sí: se requiere también la decisión de ellos. Y ellos pueden cerrar sus corazones a la propuesta que por él les hace Dios o pueden recibirla con alegría, pero echarse atrás ante las dificultades o pueden decirle que sí con un corazón dividido. Él les advierte que la semilla sólo da fruto en un corazón que se da completamente.

Jesús no se satisface con el entusiasmo contagioso de una multitud enfervorizada. Él busca suscitar respuestas personalizadas. Y por eso expresa muy crudamente las dificultades y hace ver que es muy posible que poca gente esté dispuesta a pagar el precio de ese encuentro absolutamente personalizado con Dios que él propone.

Él no apela tampoco al mero sentido del deber. Incluso cuando se refiere a los mandamientos, no los entiende como el código dictado por el de arriba que no queda sino obedecer. Los propone más bien como caminos de vida, como los cauces de la vida humana tal como Dios la ha creado. Los cumple quien los percibe de ese modo y está decidido a poseer la vida.

El evangelio de Jesús no es ni deber impuesto ni cuestión de realismo; es algo en extremo conveniente y motivador que uno ha descubierto a través de Jesús; es (dice la parábola) un tesoro escondido que uno encuentra y, de la alegría que le da su hallazgo, vende todo para comprar ese campo que encierra

tal tesoro. Como se ve, es una decisión extremadamente personal que concierne al núcleo de la propia existencia y que se toma como consecuencia de un descubrimiento personal: el encuentro con Dios en Jesús que causa una alegría inaudita.

Una propuesta inclusiva: dialéctica negativa

La propuesta de Jesús, extremadamente personalizada y personalizadora, no es sin embargo elitista sino pública y no excluye a nadie. Y en efecto, personas de toda condición se sienten motivadas por ella y responden, aquilatando su sí en las dificultades que sobrevienen. Estas dificultades provienen por una parte del corazón que se puede entregar a pulsiones de dominio o de autodestrucción o dejarse dominar por el cortocircuito del placer. Jesús se refiere a estas tendencias que salen del corazón. Pero destaca igualmente los obstáculos que brotan de una estructura que, teniendo su modelo en la familia patriarcal, encuadra desde el emperador hasta el último cacique local en un sistema escalonado de padrinzagos que da como resultado una sociedad fuertemente asimétrica, ligada con lazos despersonalizadores y cerrada y excluyente. Claro está que este orden social se mantiene por muchas decisiones individuales; pero al objetivarse en ese mundo (como lo llama el evangelio de Juan), se presenta como un poder que tiene presas a las personas.

Por eso Jesús prevé que esta decisión puede acarrear serias dificultades, tanto en la familia como en la inserción en el cuerpo social. Jesús busca decisiones personalizadoras y por eso insiste en estas contradicciones para desengañar, desilusionar y desencantar a sus oyentes, de modo que en el contraste aquilaten su decisión o se plieguen a lo estatuido. De todos modos él no propone el éxito en ese camino alternativo sino tan sólo (es decir, nada menos) la fecundidad histórica. Por eso apela siempre a la libertad de cada quien.

La dificultad intrínseca del camino pide que la decisión se tome desde lo más profundo del ser y que cada quien entre por su propio pie y extremadamente motivado. Jesús insiste en que esta libertad está fundada en la secreta atracción de Dios y sostenida por él. Y por eso llama a la confianza en medio de las pruebas.

Como se puede apreciar, en el fondo se trata del encuentro de la libertad de Dios y la libertad de cada quien, un encuentro en el que Dios tiene la primera palabra, que es su entrega incondicional y llena de fe en nosotros, a la que respondemos en un proceso accidentado en el que nuestra fe se va acendrando hasta responderle con la misma gratuidad.

Esta propuesta, si se la llega a conocer desde dentro, es una buena noticia para todos. Pero es cierto que por lo que toca a la existencia social, unos tienen que hacer más rupturas que otros. A alguien que está situado en un lugar elevado en la pirámide social no le resultará fácil comprender que se le propone algo mejor que lo que tiene ni, si lo entiende, le será sencillo romper con la asimetría de las relaciones y transformarlas en simbióticas. Sin embargo, la propuesta le sonará como sumamente beneficiosa al que está viviendo como sometido o más todavía al que está excluido y debe sobrevivir fuera del sistema y despreciado. Para estas personas el problema consistirá en creer que les será posible cambiar y verse como personas dignas y agraciadas por Dios.

Jesús no sólo comprendió que su propuesta interesaría más a los pobres, a los discriminados (niños, mujeres, prostitutas, enfermos desahuciados, descreídos, extranjeros) sino que proclamó que Dios también se dirigía con predilección a ellos, prefiriéndolos a los que se creían con derecho ante Dios y por eso se relacionaban con él, no personalmente sino en una especie de comercio sagrado de méritos y recompensas. También aquí vemos la dialéctica negativa: no sólo no es elitista la propuesta personalizadora de Jesús sino que es más accesible a los tenidos por los de arriba como masa carente de peso y dignidad.

Una propuesta personalizadora

Como se ve, desde su raíz evangélica la espiritualidad cristiana, siendo fundamentalmente pública e incluso positivamente universal, se dirige al individuo estimulando sus mejores energías, poniendo en juego su capacidad de comprensión y juicio, y dejándolo todo en manos de su libertad. Es, pues, una propuesta extremadamente personalizadora.

Lo es porque parte de la entrega respetuosa y llena de fe en uno, de Dios a través de su enviado Jesús, y es esa relación la que nos habilita para responder en la misma tónica. El individuo se constituye como persona por virtud de esa relación, de ese reconocimiento, que no es (como teorizó Hegel en la dialéctica del amo y el esclavo y como propone la figura histórica vigente) el resultado de mi prevalencia sobre los demás en la lucha de la competencia, que no es un botín que uno conquista sino algo que le ofrecen a cada uno gratuitamente y a lo que sólo puede responder con la misma gratuidad.

El reconocimiento del que se impone no proviene de la libertad de los vencidos y por eso no personaliza ni al que lo da ni al que lo recibe. Sólo el que nace de la libertad del amor que se entrega sin condiciones da lugar al otro y

lo habilita para entablar esa reciprocidad de dones en que consiste la relación personal.

Superación del fundamentalismo y del individualismo

Así es como la espiritualidad cristiana supera de raíz tanto al individualismo como al fundamentalismo desde el mismo individuo. Supera al fundamentalismo porque se basa permanentemente en la libertad de Dios y en la de cada persona humana. Esta propuesta de relación en libertad, que parte siempre del propio Dios, relativiza absolutamente a la institución eclesial y a todos sus personeros. Los desacraliza entendiéndolos como servidores de este encuentro ("todo es de ustedes: Pablo, Apolo, Pedro, el mundo, la vida, la muerte, lo presente y lo porvenir, todo es suyo; pero ustedes son de Cristo y Cristo es de Dios": 1 Cor 3,22-23). Nosotros somos de Cristo como respuesta libre a su libre entrega, porque él nos amó primero, cuando estábamos sin fuerzas, incluso cuando éramos enemigos de Dios.

El fundamentalismo, que pretende proteger a los débiles sociológicamente, a los que juzga también débiles en la fe, desconoce dos elementos fundamentales: el primero, el carácter personalizado de la proclamación evangélica, de la llamada de Jesús a conversión y de su propuesta al seguimiento; y el segundo, el privilegio de los pobres, a los que el propio Dios revela este misterio. Así pues, el fundamentalismo desnaturaliza completamente al cristianismo, le mata el Espíritu, sin el que obviamente queda negada la posibilidad de espiritualidad.

Pero la espiritualidad cristiana supera también de raíz al individualismo desde el propio individuo porque es una propuesta constitutivamente relacional. La raíz del individualismo moderno (el self made man) está en la autarquía griega, que consiste en que cada quien es su principio y fundamento. El modo más transitado de intentar alcanzarla pasa por la acumulación de riquezas, influencias y poder. Aunque también se la busca más drásticamente cercenando las necesidades y deseos que no puede satisfacer uno mismo. Nadie menos autárquico que Jesús: él se autodefine como Hijo y como Hermano. Son estas relaciones las que le constituyen en persona, relaciones libres e incondicionales. Para él quien pretende apoyarse en sí mismo o en las riquezas es un necio, es decir alguien que equivoca completamente el camino, que, al no estar en la verdad, se vacía humanamente y va al fracaso. Lo mismo juzga del autárquico religioso: del que se afianza en su pretendida justicia como algo que le da derechos ante Dios, que le merecen la salvación.

Para Jesús la vida no depende de las riquezas ni del dominio. La vida es don de Dios. Pero es don gratuito, no algo a lo que uno tenga derecho por cumplir leyes o ritos. En la entrega de la vida se nos entrega el propio Dios como principio de personalización, principio que lo actualizamos cuando le correspondemos de igual modo, es decir fundando nuestra libertad en él y dando como don esta vida que como don recibimos.

CARACTERIZACION DE LA AUTENTICIDAD

La autenticidad consigue lo que pretende la autarquía

Sin embargo hay que decir que la espiritualidad cristiana, siendo eminentemente relacional, comporta una suerte de autarquía o algo que cumple lo que la autarquía pretende, superando sin embargo sus estrecheces. Hemos dicho que la entrega incondicional de Dios en Jesús nos habilita para responderle. Nos habilita porque esta entrega, el amor de Dios en uno, nos sana, nos rehabilita y estimula nuestras mejores energías. El amor es la realidad con más peso y más dinámica; si lo aceptamos, si le damos cauce en nosotros, nos tonifica, pone a vibrar lo más positivo que hay en nosotros, es decir nos da vida y nos convierte en fuente de vida.

Pues bien, el amor que Dios ha derramado en nuestros corazones por medio de Jesús es tan real, tiene tal densidad y prestancia que es nada menos que su propio Espíritu, el Espíritu Santo, que es también el Espíritu de Jesús. Jesús al morir "entregó su Espíritu" (Jn 19,30). La suprema pasión de Jesús (exhalar su último aliento) fue también su acción más consumada. Entregó su espíritu al Padre (y así se consumó como Hijo) y nos lo entregó a todos los seres humanos (y así se consumó como Hermano). El Espíritu es el don de Jesús resucitado a toda la humanidad. Los profetas del destierro profetizaron una nueva alianza absolutamente interiorizada porque la voluntad de Dios no estaría ya en un código objetivado sino en el corazón de cada uno, de tal modo que no haría falta ya que los expertos enseñaran a los demás pues a todos estaría abierto el conocimiento de Dios desde la interioridad de cada uno. Dios derramaría su Espíritu en los corazones, y el Espíritu transformaría a las personas que se quisieran dejar guiar por él, desde su propio interior. Pedro, en el primera proclamación de Jesús resucitado, anunció que se había cumplido esa profecía según la cual el Espíritu se iba a derramar sobre toda carne. En el evangelio de Juan, Jesús propone a la samaritana darle un agua viva que se haría en ella un manantial de vida perdurable. Y eso mismo dijo con gran solemnidad a la multitud que se hallaba congregada en el templo de Jerusalén para una fiesta. Y el evangelista comenta que se refería al Espíritu Santo.

Esto significa que todo cristiano, pero también todo creyente y más en general todo ser humano, ha recibido este Espíritu de Jesús, un Espíritu que lo capacita para vivir según el paradigma de Jesús, es decir para ser tan plenamente humano como sólo un hijo de Dios puede serlo y para extender por el mundo la vida fraterna de los hijos de Dios. Ya habíamos apuntado que la Palabra es la luz que ilumina a todo ser humano y también que a todos nos anima el Espíritu creador. Sin embargo la Palabra hecha carne, Jesús de Nazaret, ha derramado este mismo Espíritu como suyo, es decir como del paradigma de humanidad que es el hijo de Dios. Indudablemente que es el mismo Espíritu, pero diversamente comunicado. Como también es distinto que Dios, el único Dios, se nos manifieste como creador, a que quiera relacionarse como Padre, dándonos a participar en Jesús su propia vida. Pues bien, precisamente es el Espíritu el que nos lleva al interior de Dios y a la vez el que nos posibilita constituirnos en seres humanos cabales.

Así pues, todos los seres humanos hemos recibido el don del Espíritu que nos impulsa desde más adentro que lo íntimo nuestro. Su presencia nos trasciende ya que para nosotros no hay posibilidad de acceder sino hasta lo íntimo nuestro y él nos mueve desde más adentro. Pero si decimos más adentro es que seguimos hablando de nosotros. Eso significa que hay una trascendencia desde la inmanencia o, dicho de otro modo, que nos fundamos en el misterio. Este impulso del Espíritu, como trasciende desde la inmanencia, alienta de un modo absolutamente individualizado. No se confunde, pues, ni con la sindéresis, que es elementalmente genérica, ni con el superego, que es una elaboración cultural introyectada, en todo caso de ningún modo trascendente. Es más, podemos decir con toda verdad, que sólo el Espíritu puede poner en movimiento lo más recóndito de nuestro ser; es decir que siguiendo su impulso nos habitamos, llegamos a ser ese ser concreto que tenemos potencialidad de llegar a ser.

Hay, pues, una suerte de autarquía, un desde nosotros, un afincarnos en nuestra interioridad. Pero que se trasciende desde dentro porque es alteridad, correspondencia, más aún, obediencia a ese impulso, a ese huésped soberano (Señor y dador de vida, decimos en el Credo), pero a la vez absolutamente respetuoso.

La autenticidad no es heteronomía

Quiero recalcar, porque me parece un punto decisivo para nuestra situación, que obedecer a este Espíritu no es heteronomía.

En primer lugar porque este Espíritu es amor y si es trascendente en nosotros y nos lleva a trascendernos, no es sin embargo ley ni obligación sino libertad, tanto el don libre de Dios en nosotros como nuestra libertad entregada como don.

Además, es cierto que es el Espíritu el que alienta y mueve; pero, si uno quiere seguir su inspiración, es uno mismo el que la lleva a cabo bajo su completa responsabilidad. Uno no es, pues, mero ejecutor sino que se constituye en sujeto en su acepción más plena. En rigor sólo entonces es uno dueño y señor de sí mismo, porque el Espíritu no enajena sino que lleva a la verdad del propio ser, a la humanidad peculiar y plena de cada uno.

Pero en tercer lugar obedecer al Espíritu no es heteronomía porque, aunque el Espíritu es el de Jesús y por eso el Espíritu lleva a ser humano según el paradigma de humanidad que es Jesús, sin embargo esto no lo plantea como desvestirse de lo propio para vestirse de Jesús, para imitarlo. El Espíritu lleva a asumir el paradigma de Jesús desde cada uno. Así como Jesús realizó su propio paradigma desde su peculiaridad individual y desde su circunstancia, ambas irrepetibles, así cada quien ha de realizarlo desde su individualidad y en su situación. Y lo que Jesús tiene de paradigmático para nosotros no es como un segundo piso añadido a nuestra condición humana sino que es la humanidad (que es imagen y semejanza de Dios) llevada a una plenitud tan desbordante que sólo es pensable y posible en el Hijo de Dios. Por tanto una existencia así, lejos de ser heteronomía, debe caracterizarse como una existencia auténtica.

La autenticidad como punto de partida de la espiritualidad

Sintetizando, el punto de partida de la espiritualidad cristiana se coloca en el individuo. Llamo vida espiritual a la vida que nace de la obediencia a este Espíritu que actúa más adentro que lo íntimo de cada uno. Obediencia es seguir ese impulso, secundar ese dinamismo, servir de cauce a esas energías, dejarse llevar por ese movimiento, actuar esa fuerza. El Espíritu es actualidad; y dinamismo, energía y poder son los nombres que da el Nuevo Testamento al actuar del Espíritu. Actuar desde esa fuerza, trascendente en la inmanencia, es superar la existencia genérica de miembro de diversos conjuntos. Es por eso vivir en la libertad, una libertad no acosmística sino situada y por eso constructiva, liberadora, creativa. Esa existencia desde la interioridad, pero no ensimismada ni autárquica, sino trascendente, es una existencia auténtica.

Al poner como punto de partida de la espiritualidad la obediencia al Espíritu en nosotros estamos asentando la primacía sistemática, para nosotros,

del Espíritu respecto del Padre y del Hijo. El punto tiene mucha importancia práctica ya que, sin esta actitud de obediencia al Espíritu, que hemos denominado autenticidad, el culto que damos a Dios es vacío, es un culto meramente material que no llega a él, y lo mismo el seguimiento de Jesús; ambos son actos étnicos, corporativos, meramente culturales y en definitiva intrascendentes.

Pero la razón de comenzar por el Espíritu en nosotros no es sólo que únicamente en el Espíritu llegamos al Padre y al Hijo, lo que ya tendría una importancia decisiva. Comenzamos por aquí porque un punto de partida, si no es meramente didáctico sino sistemático, debe contener en germen todos los elementos del desarrollo. Si comenzáramos por Dios, nosotros vendríamos después, seríamos puros destinatarios. Si, desde el giro antropológico de la modernidad, empezáramos por nosotros mismos, Dios sería meramente algo para nosotros (como sucede por ejemplo en Descartes o Kant). Si iniciáramos todo por Jesús, cierto que estaría comprendido tanto lo humano como lo divino. Pero empezaríamos por otro que nosotros y por un ser concreto, por una particularidad. Al comenzar por el Espíritu en nosotros, arrancamos, como en el caso de Jesús, de lo concreto, pero no de un único ser sino del individuo que somos cada uno. Y dentro de nosotros es donde encontramos la trascendencia. Pero no una trascendencia tematizada (por ejemplo como Dios) y por tanto asequible sólo a algunos, sino captada como impulso, como aliento, como espíritu, que nosotros hemos tematizado teística y aun trinitariamente como de Dios y de Jesús, pero que en principio puede ser captado como tal espíritu sin especificarse ulteriormente.

En la autenticidad estriba la universalidad del acontecimiento cristiano

Es el modo de afincarnos sólidamente en el individuo rescatándolo del individualismo desde dentro y haciendo así innecesario el fundamentalismo. Pero además es el modo de afirmar la universalidad del cristianismo precisamente cuando estamos llegando a la historia universal. Empezaré desarrollando este punto.

He insistido en que la universalidad del cristianismo estriba en que Jesús ha sido enviado por Dios como paradigma de la humanidad y constituido por Dios como tal, como respuesta a quienes lo asesinaron exhibiéndolo como el modelo de lo que no se debía hacer. Eso es lo que significa que Dios ha exaltado a Jesús al resucitarlo proclamándolo Señor. Es Señor no porque somete a nadie sino porque irradia y atrae, es decir porque es el paradigma de la humanidad.

Lo es radicalizando éticamente el modelo judío plasmado en la Ley y negando así su particularismo, universalizándolo, pero más aún trascendiéndolo de modo absoluto al anclarlo en el actuar del Padre celestial. En definitiva nos pide que hagamos y seamos como Dios. Y aquí estriba el misterio que nos ha revelado Jesús: que los seres humanos nos habíamos imaginado a Dios como el Totalmente Otro, precisamente por descarte de lo humano. Pero Jesús, que sólo hace lo que le ve hacer al Padre, de tal modo que quien lo ha visto a él ha visto al Padre, es alguien no sólo como nosotros sino de nuestra misma familia, más aún, alguien que pertenece a esa masa que según los vencedores no hace historia y que dentro de esas coordenadas sólo se distingue por su calidad humana. Así ser como Dios no es algo esotérico sino ser tan misericordiosos como él, ser como él completamente buenos. Eso es lo que hizo Jesús. Y, como Dios, lo hizo con absoluta discreción, desde abajo, dando lugar. Pero se pudo dedicar a ser humano de este modo, tuvo la libertad y la fuerza para hacerlo, porque fundó su vida en Dios, porque vivía de la relación con él. Todos estamos llamados a investir personalmente el paradigma de Jesús. En eso consiste nuestra realización humana, nuestra salvación. De ahí la trascendencia de la evangelización, entendida en el sentido estricto de proclamar real y creíblemente la buena nueva de Jesús. Pero si la fe entra por el oído, eso significa que se frustra el designio divino de salvación universal. Por eso, aunque para mí personalmente los evangelios hayan sido la fuente más trascendente de humanización y de construir la vida fraterna de los hijos de Dios y por eso ellos son el tesoro más grande que yo puedo dar, sin embargo la universalidad del acontecimiento cristiano no puede radicar en ellos. Radica en el Espíritu derramado sobre cada uno de los seres humanos.

Insisto en que tiene importancia poder reconocer a ese impulso como Espíritu de Dios y más aún como de Jesucristo. Pero lo decisivo es seguirlo. Y la posibilidad de seguirlo está abierta tanto al cristiano como al creyente de cualquier religión como al que no ha llegado a Dios. Si hijos de Dios son todos y sólo los que se dejan llevar por el Espíritu, es claro que puede haber cristianos que no lo sean y que pueden serlo gente que no sabe nada de Dios. Lo decisivo es, pues, llevar una existencia auténtica. Ahí nos podemos encontrar y reconocer gente de diversas culturas y religiones. En principio podemos reconocernos todos los seres humanos, ya que, aunque nos cerremos, el Espíritu con toda discreción pero también con toda paciencia intenta siempre que nos abramos a ese camino, que a la vez nos hace ser nosotros mismos y nos lleva al encuentro ecuménico, simbiótico con los demás, un encuentro que no uniformiza sino que personaliza.

Configurarse al impulso del Espíritu

Vivir una existencia auténtica exige una actitud permanente de atención para percibir ese impulso interior. A esa actitud primordial y habitual se le llama recogimiento. El recogimiento es la superación dialéctica tanto de la dispersión como del ensimismamiento. Hoy es frecuente que coexistan ambas actitudes. Estar pendiente de uno mismo es muchas veces andar a la caza de sensaciones placenteras, de experiencias excitantes. A veces el ensimismamiento es un modo de dispersión: uno anda en la luna, en ensoñaciones o en un vacío abúlico o dando vuelta incesantemente a algunas ideas fijas. A veces sin embargo ensimismamiento equivale a fijación en el mundo de uno, en los intereses propios, desligándose de lo demás; en tanto que dispersión puede significar vivir en el puro conductivismo. Recogimiento es andar en la realidad desde la propia realidad, estar en lo que se está abierto a las posibilidades humanizadoras de la situación, vivir no instalado sino a la escucha, en camino.

Pero el recogimiento es también indispensable para distinguir el impulso del Espíritu de otros impulsos o más aún distinguir cuándo las energías propias o las dinámicas ambientales vehiculan al Espíritu y cuándo se mantienen en su mera inmanencia. El Espíritu, al no ser una realidad mundana, al no ser ninguna creatura, al no ser ningún elemento de la realidad ni un “suplemento de alma”, al no ser nada en este sentido, actúa siempre a través de los seres humanos. Pero ningún ser humano ni nada en él se identifica con el Espíritu. El Espíritu no se encarna sino que mueve. Lo que se mueve es siempre humano. Pero el movimiento puede ser espiritual.

Si el movimiento procede del Espíritu porque no sólo no le oponemos ninguna resistencia sino que lo secundamos, es decir nos amoldamos a él, en esa configuración que resulta de seguir su impulso está, por una parte lo mejor de nosotros mismos y por otra la huella, la marca, la impresión de ese dinamismo. El Espíritu no tiene figura: es pura actualidad. Así lo expresen los símbolos bíblicos que se refieren a él: el manar del agua, el crepitar del fuego, el soplar del viento, el cernirse del ave. Sin embargo, así como en un sedimento petrificado puede detectarse, por ejemplo, el vacío de una concha marina, así en el que sigue el impulso del Espíritu se imprime una figura. Esa figura es él, su ser auténtico, ya que seguir al Espíritu es el acto más sutil, delicado y personalizador que puede hacer el ser humano. Pero es también al mismo tiempo Jesús de Nazaret en él, Jesús de Nazaret según él, es su versión de Jesús de Nazaret. Ya que el Espíritu es el de Jesús. El Espíritu nos configura a Jesús

en cuanto paradigma de la humanidad, pero de ninguna manera por imitación repetitiva sino creativamente. Tan no se trata de mimetismo que en la mayoría de los que secundan al Espíritu esta conformación con Jesús de Nazaret es absolutamente atemática porque no conocen a Jesús y en muchos casos ni siquiera a Dios. Ya que, como insistimos, en todos actúa el Espíritu y a todos capacita para obedecer su impulso, no sólo en los cristianos y los cristianos no son sino una quinta parte de la humanidad.

Sin embargo no es tan fácil detectar cuándo mueve el Espíritu Santo y no otros espíritus que van en dirección diversa y aun opuesta, y menos fácil es todavía no oponer resistencia a su impulso y sobre todo secundarlo completamente.

Jesús fue una persona discutida. Gente de su familia decía que le había entrado un espíritu (hoy diríamos coloquialmente que estaba volado), para otros era un pobre iluso (lo que es bastante parecido a lo anterior) y los jefes iban propalando que lo guiaba el espíritu del mal, Belcebú o Satán. Otros no sabían a qué atenerse, no acababan de distinguir qué lo movía en el fondo. Jesús comprendía que hubiera gente que no creyera en él; pero sí exigió que se confrontaran con sus obras. Ellas, a su entender, sí hablaban claro. Así pues, para Jesús el criterio para discernir qué espíritu lo mueve a uno son los frutos. Para él dar vida como don a los privados de ella era un signo seguro de que detrás del que eso hacía estaba el Espíritu de Dios. Por el contrario, pretender los primeros puestos, con el prestigio y el dominio que traen consigo es señal de que no nos mueve el Espíritu Santo. Ya que él mueve a servir desde abajo dando vida de la propia vida. Tampoco es signo de buen espíritu creer que, si Dios está con nosotros, vamos a tener éxito y a triunfar sobre los enemigos. Porque Dios no nos promete éxito y su Espíritu lleva a fiarse de él sin exigir pruebas sino respetando su libertad como él respeta la nuestra. El Espíritu es el Espíritu de la Verdad. Él nos desengaña, nos lleva a reconocer nuestras tinieblas, la necesidad que tenemos de caminar a la luz y nos va llevando progresivamente a la verdad. Por el contrario el diablo es el padre de la mentira y por eso nos lleva a autoafirmarnos orgullosamente y a no buscar y a cerrarnos a la luz. Así podríamos seguir indagando este contraste en los evangelios. Para Pablo son frutos del Espíritu la paz, la alegría y el consuelo, la libertad constructiva, la sencillez y humildad, la constancia y fortaleza, la esperanza que se arma de paciencia... Pero para él el don por excelencia del Espíritu es el amor.

Para Jesús, según el evangelio de Juan, la mayor dificultad para seguir el impulso del Espíritu es la pretensión de buscar el reconocimiento de los demás

como algo incondicionado, es decir a como dé lugar. Es cierto que tenemos una necesidad absoluta de que nos reconozcan, y en cada cultura hay una especie de código de merecimientos y una competencia muy fuerte y a menudo despiadada para llegar a esas cotas. Es un deseo que incluso es capaz de disfrazarse de su contrario con tal de alcanzar su meta. Para el evangelio buscar así el reconocimiento es renunciar a la autenticidad, ya que, aunque se sienta el impulso del Espíritu, uno tiene que hacer lo que se espera que haga para que lo reconozcan; ha hipotecado su libertad y a la larga acabará cambiando también sus criterios. Hay que escoger entre buscar ese reconocimiento espurio, que a la larga equivale a elegirse como le van eligiendo los demás, o edificar su ser auténtico y relacionarse con los demás desde esa libertad que da el seguir al Espíritu y recibir su aprobación. Sólo desde la autenticidad se puede dar gratuitamente y también recibir con agradecimiento y sin atarse, e incluso pedir con sencillez, dando siempre libertad al otro. Sólo desde la autenticidad la búsqueda de compañía no es angustiada sino apertura al otro y entrega a él desde la libertad.

Pero la dificultad para seguir el impulso del Espíritu en uno no estriba sólo en la sed que sentimos de reconocimiento, ya que esa tendencia nuestra se ve no sólo reforzada sino arrastrada por la compulsión social para que sigamos los cauces establecidos. El mercado, tal como de hecho funciona, no se limita a exhibir y publicitar las mercancías exaltando lo positivo y silenciando lo malo. La propaganda seduce por medio de técnicas que llegan hasta nuestras pulsiones y deseos más elementales. La propaganda pretende anular nuestra libertad. Y además el trabajo, concebido como mercancía, obliga para alcanzarlo y retenerlo a programarnos según el diseño de los dueños del capital. Así pues, quienes controlan el mercado pretenden determinarnos como consumidores y como productores. En estas condiciones el camino de la autenticidad tiene unos costos muy elevados: exponerse a la falta de reconocimiento, incluso a la hostilidad larvada de los que en este orden social imponen los patrones de reconocimiento y de sus secuaces.

Percepción del vacío, atención y obediencia

Según la tradición prevalente en el cristianismo la gracia perfecciona la naturaleza. Si el designio de Dios es unitario, en definitiva la recapitulación de todo en Jesucristo o la transfiguración de la humanidad y en ella de toda la naturaleza, rutilante por estar transida de la gloria de Dios, la acción del Espíritu en cada quien y en la historia y en toda la creación se corresponden, más aún se coordinan y se ensamblan formando una unidad diferenciada.

Desde la autenticidad he expresado este axioma diciendo que lo que se mueve es lo que hay en uno, lo que es uno; pero el movimiento del Espíritu logra que nos habitemos y que pongamos a funcionar nuestras energías más recónditas, incluso que ellas formen una configuración que sobrepasa absolutamente el horizonte propio dentro del horizonte cultural, ya que esto que soy yo se va transfigurando en la existencia de Jesucristo en mí, en Jesús según ese ser que soy yo.

Ahora bien, si alguien está lleno de sí, si busca afincarse en sí mismo, más aún ser para sí, esa persona autocentrada no conoce la actitud de recogimiento, no está capacitada para atender al misterio que lo mueve y menos aún para obedecer a ese impulso que lo trasciende por dentro. Al absolutizarse a sí misma, al trascendentalizarse, se cierra a la trascendencia. Esa persona no puede acceder al nivel de la realidad ya que por el contrario objetualiza todo mediatizándolo para sus fines particulares.

Por eso la autenticidad necesita de una suerte de vacío interior, de relativización de lo propio, de apertura a la realidad, de aceptación de los propios límites, de la propia sombra, incluso de la impotencia en aspectos decisivos y hasta de la existencia en uno mismo de pulsiones destructivas y de muerte. Esto no equivale a pesimismo tremendista, no es entregarse a una actitud masoquista, como si Dios se complaciera en triunfar de la derrota humana. Por el contrario es asunción de la verdad de uno en el seno de la realidad.

En la situación, que se describió al comienzo, de crisis civilizatoria ¿es cierto que yo voy asumiendo los bienes civilizatorios y culturales que me brinda como oportunidad? ¿es cierto que no me resigno a la dirección insolidaria que excluye sino que vivo vuelto a los excluidos? ¿es cierto que no me dejo alienar por el predominio ambiental de las dimensiones de productor y consumidor sino que hago justicia a cada dimensión de la vida y a sus ritmos? Creo que cuanto más seriamente trate de asumir las oportunidades que me brinda la situación y superar sus negatividades, más claramente percibiré no sólo lo que me falta sino lo preso que estoy de mecanismos que deshumanizan y lo falto de fuerzas que me siento para vivir a pleno pulmón una libertad constructiva.

Ese vacío interior de que hablamos no es tan perceptible en una existencia que se deja llevar por el ambiente. Ese vacío, como aire que envuelve a cada aspecto en su verdadera dimensión, es más bien algo positivo y elevado. Algo que puede advenir también de golpe ante una interrupción de la instalación en la normalidad, bien sea como desgracia bien como experiencia plenificante.

Algo que se experimenta también cuando no hay normalidad porque se vive como excluido, pero sin resignarse al papel de víctima y luchando por vivir.

La propaganda avasalla y la propuesta de entrar como productor a este mercado totalitario se nos presenta como una ley de hierro; dentro de nosotros pulsiones y deseos exigen imperiosos sus objetos para satisfacerse; el propio yo distorsiona completamente la percepción de la realidad al constituirse en el centro móvil alrededor del cual gira el mundo de uno, identificado en la práctica como el mundo. Sin embargo el Espíritu ni seduce ni engaña ni esclaviza sino que por el contrario se dirige a nuestra libertad estimulándola. Así pues, entre tanto ruido y presión, no es fácil prestar atención a ese movimiento soberano pero absolutamente desarmado que alienta desde más adentro que lo íntimo nuestro. El Espíritu sopla siempre, pero ¿quién se pone en su longitud de onda, quién entra a esas profundidades, quién se queda en ese silencio, quién da lugar a la escucha, a la atención, quién hace lugar para eso? Nuestra finitud tiene un instintivo horror al vacío. Ocupar como un gas todo el espacio disponible, extendernos adonde llega la irradiación de nuestro ser, nuestro peso, es el modo de fabricar una infinitud ilusoria.

No podemos percibir el soplo absolutamente tenue, es decir libre, respetuoso, discreto, del Espíritu mientras no abramos esa pseudoinfinitud y demos lugar a la nada. Ésta es la expresión más radical de la dialéctica negativa que sale al paso constantemente al tratar cristianamente el tema de la espiritualidad. Dar lugar a la nada en nosotros, a nuestra nada, es renunciar a ser como Dios (la tentación primordial que aparece en el Génesis: 3,3-7), es decir a ser como nosotros pensamos que es Dios, proyectando al infinito nuestra voluntad de poder. Ser como conocer para tener poder sobre la vida. Es una lucha desde el vacío para anularlo. La lucha en que está empeñada la figura histórica vigente. Aceptar el vacío sin pretender anularlo, aceptar que no tenemos en nosotros la vida, que no somos la fuente de la vida, abre la posibilidad de aceptar esa fuente de vida que mana desde más adentro que lo íntimo nuestro, indisponible para nosotros, completamente sellada a cualquier pretensión de dominio, pero fuente que mana dándonos vida por dentro. Porque la creación es el despliegue del amor de Dios, que culmina en ese amor dentro de nosotros, que, si correspondemos aceptándolo, obedeciéndolo, nos convierte a nosotros en fuentes de vida, en creaturas creadoras, ya que transidos por el Espíritu de Dios.

Para ser auténticos tenemos que rechazar la pretensión sobre la que se asienta esta figura histórica. La tenemos que rechazar sin constituirnos en su víctima, sin amargura, sin dejarnos llevar por el vértigo de esa negación. Esa

negación debe llevarse a cabo en la misma entrega a vivir esa vida en toda su realidad, como hambre, pues, de realidad y de ningún modo como no aceptación cobarde o desechada a vivir lo que nos ha sido dado.

Pero el no confundir la dinámica del orden establecido con la realidad supone algún tipo de desengaño, aunque no de la realidad sino del orden establecido. Supongamos el caso de un joven inteligente y noble criado en el seno de una familia rica y responsable. Este muchacho es normal que sea superficial (en el sentido más neutro y literal de la palabra), ya que en esa posición de ventaja subjetiva y objetiva tiene cómo responder a los retos que van viniendo y no necesita ni entrar en las profundidades de sí mismo ni trascender la situación. Ese individuo ¿puede no confundir orden establecido y realidad? Si vive con lo que tiene a mano (lo recibido y lo asimilado) ¿tendrá atención para percibir el aliento del Espíritu más adentro que lo íntimo suyo? ¿podrá hacerse cargo de la situación real de los que viven en desventaja drástica? ¿será capaz de comprender que vive en una suerte de conductismo que nada tiene que ver con la libertad? Si ese muchacho no logra romper el encanto de su situación privilegiada, no podrá enfrentarse a la verdad de sí mismo y de la situación y entablar encuentros reales. ¿Por dónde entrará el vacío en su vida y con él el descentramiento, la relativización, el acceso al nivel de la realidad, la percepción de la nada en sí y en la realidad, y así del milagro de la vida y más radicalmente de la existencia, y con esa percepción admirada el silencio y la escucha? Más aún, en esa situación de privilegio no percibido como tal ¿cómo tendrá acceso a la inhumanidad que se deriva de vivir en una figura histórica que excluye a la mayoría de la humanidad? ¿Cómo percibirá, pues, su propia alienación?

Éste es el principal problema para vivir una existencia auténtica: no percibir la inautenticidad y confundir las buenas costumbres establecidas con la autenticidad personal. Este problema se agudiza hasta hacerse casi insuperable cuando el establecimiento está en función de representar oficialmente al establecimiento cristiano. En estas condiciones es muy difícil hacerse cargo de la propia realidad y de la realidad de la situación. La hipocresía que denunció Jesús en los dirigentes religiosos de su tiempo no consistía en que ellos engañaran a otros sino en que se engañaban a sí mismos (cf Jn 9,39-41).

La autenticidad desde la religión y desde el cristianismo

A pesar de lo que antecede, que equivale a reconocer el carácter ambiguo

de la pertenencia a la Iglesia por la tendencia de la institución a establecerse, desde la globalidad de este estudio aparece claro que, aunque para todos esté efectivamente abierta la posibilidad de vivir una existencia auténtica, ayuda muchísimo llegar a reconocer al Espíritu como de Dios y más aún como de Jesús de Nazaret. Por cierto que ése es el deseo del Espíritu, aunque circunstancias ambientales pueden imposibilitar este reconocimiento. Siempre el Espíritu se presenta como de Dios por su trascendencia, por su soberanía; por su tenacidad sin límites en medio de su paciencia; por su peso, por su prestancia que nunca avasalla, que es infinitamente discreta, pero que si se le da campo es absolutamente eficaz; por su orientación hacia la verdad y la vida... Pero no siempre la persona que percibe todo esto (que es sin duda la marca de lo divino) lo identifica como de Dios. La importancia de reconocerlo como de Dios estriba en que, si se tiene una imagen y sobre todo una relación adecuada con él, ella ayuda no sólo a reconocerlo sino a entregarse confiada y generosamente a su impulso.

Mucho más ayuda aún, desde mi punto de vista, reconocer al Espíritu como de Jesús, ya que él es a la vez el revelador de la imagen más plena de Dios y el paradigma de la humanidad, y en la espiritualidad se trata de ese encuentro con Dios y de la vida humana que resulta de él. De hecho la propuesta de autenticidad que acabo de exponer la he fundamentado en el evangelio y la he caracterizado a partir de él. Es obvio que para mí Jesús es el hombre auténtico por antonomasia. Más aún, es el paradigma de la humanidad porque es el paradigma de autenticidad. De esa obediencia al Espíritu (así lo presenta Lucas) o de esa obediencia a Dios en el Espíritu brota su peculiar humanidad. Ella es su secreto, el secreto de su libertad y consistencia, en medio de su debilidad, en todo como la nuestra. El secreto de su verdad y su misericordia, de su capacidad de dar de sí, de servir desde abajo, de dar vida como don y de suscitar en los demás esa misma fuente de vida. Porque él es el ser humano absolutamente auténtico, he sacado de él los criterios para discernir al Espíritu y la decisión que se nos plantea de optar por él.

Para nosotros los cristianos la decisión de ser auténticos se expresa como decisión de hacer en nuestra situación lo equivalente de lo que Jesús hizo en la suya. Con esto digo que la decisión de ser auténticos es una decisión que debe tomarse de por sí (por eso hablaba de la primacía sistemática, que no es lo mismo que biográfica, de la relación con el Espíritu); pero esta actitud básica se despliega, se objetiva y se valida en esa correlación del seguimiento, a través de la cual uno se habita a sí mismo y da de sí, hasta lograr su plenitud según el paradigma de Jesucristo.

II. LA AUTENTICIDAD ES CONSTITUTIVAMENTE RELACIONAL

La autenticidad, como obediencia que es al Espíritu que actúa en uno, es constitutivamente relacional. Por eso no es ensimismamiento, solipsismo ni autarquía; por eso supera desde el propio individuo al individualismo. Lo supera en cuanto que logra lo que persigue el individualismo, y con más plenitud que él; pero sin caer en sus aporías. Logra habitarse, constituirse en ese ser único que es cada quien, y lo consigue siendo él mismo sujeto de su obra, y actuando desde su libertad. Pero supera la soledad del que se autoafirma de tal manera que ya no es capaz de llegar a los otros ni a la naturaleza para consistir con ellos; y sólo puede entablar relaciones desde su propio punto de vista y para sí, es decir objetivadoras. Pero, al encontrarse con otros como él, necesariamente se impone la lucha por el reconocimiento, entendido como una victoria sobre los demás y su objetivación.

Autenticidad y reconocimiento del otro

La autenticidad, por ser una relación personalizadora, se expresa en relaciones que personalizan. Ante todo porque el recogimiento, esa actitud de atención al impulso del Espíritu en uno, lleva a centrarse en lo que se está, es decir a hacerse cargo de la situación, a asumir lo concreto tomando en cuenta sus diversas conexiones, a hacer justicia a la realidad encargándose de lo que a uno le toca y recibiendo lo que ella da de sí como luz y como posibilidad. Desde la autenticidad se reconoce que el Espíritu que actúa en uno también alienta en los otros elementos que componen la situación. El deseo de servir de cauce a ese impulso en uno lleva también al deseo de fomentarlo donde se lo encuentra. Es el mismo deseo, la misma actitud de fondo. Por eso la participación en la situación no es para imponerse sino para fomentar la actuación del Espíritu en ella.

El Espíritu alienta en la creación y, desde que hay seres humanos, en la humanidad, impulsándola a salvaguardar la vida y a perfeccionarla. El Espíritu, como de Jesús, mueve sin cesar hacia la vida fraterna de los hijos de Dios, según el paradigma que constituye él mismo. Así pues, quien está atento a la actuación del Espíritu en sí mismo para secundarla, como sabe que también actúa en los demás, los respeta como templos del Espíritu, y cuando reconoce ese impulso en ellos se alegra enormemente y trata de colaborar para que sigan ese impulso desde su libertad. Pero a su vez también está abierto a sus

indicaciones para seguirlo él con más discernimiento y fidelidad. Esta alegría es mucho más honda cuando se reconocen entre sí personas que quieren ser y humildemente vivir desde la autenticidad. Se reconocen propiamente como hermanas, hermanadas en este Espíritu que es el mismo en ambas, aunque a cada quien mueva desde su propia idiosincrasia.

La piedra de toque de que el encuentro es en la autenticidad consiste en que el lazo de unión no homogeneiza sino diversifica, ya que la relación es para que cada quien dé de sí desde la trascendencia immanente del impulso espiritual. El encuentro se produce y se profundiza porque lo que desea cada uno es que el otro saque su mejor yo, ponga en movimiento sus energías más creativas y se personalice lo más posible. El que el otro llegue a consumarse puede darme tanta alegría porque descubro en él el mismo paradigma de humanidad que yo deseo realizar, pero de un modo diverso que el mío. No es que yo pretenda apropiarme de esa riqueza, de ningún modo; por el contrario me da contento comprobar la riqueza inexhaustible del paradigma al que desde mi propia peculiaridad deseo configurarme. La alegría proviene de percibir a la vez la trascendencia del otro y su aire de familia: el mismo Espíritu diversamente manifestado.

Estos encuentros se dan, y muchas veces de golpe y como por sorpresa, entre personas que se empiezan a conocer y que tal vez pertenecen a ámbitos muy diversos geográfica y culturalmente e incluso a nivel religioso. Este es el fundamento de la posibilidad comprobada de relaciones interculturales. Las culturas son los modos que tienen las colectividades de habérselas con la realidad para constituirse en humanas. Cuando los miembros de esas culturas se afincan en su modo particular y lo absolutizan, sobreviene el desconocimiento de los demás y peor aún la despersonalización de las relaciones en el interior de la cultura. Es la sospecha que uno tiene, por ejemplo, en lo que significa mayoritariamente el respeto de los derechos humanos de que hace gala el occidente desarrollado. Si, como sucede, no se los respeta sino en el interior de la propia cultura, es que no son en realidad sino derechos de los asociados, que de este modo no se relacionan entre sí como personas sino como elementos del mismo conjunto. Pero cuando esos modos apuntan desde dentro más allá de sí, es decir a constituirse como humanos, siempre es posible el reconocimiento entre quienes relativizan sus culturas porque las viven transitivamente. Pues bien, desde la autenticidad el constituirnos como humanos retiene toda su polifonía, pero con la unidad de fondo que la da el mismo Espíritu que actúa en cada uno, que es el de Jesús, el paradigma de la humanidad.

Autenticidad y reconocimiento de todos: universalismo

Pero es que, además de lo dicho, el Espíritu, que nos trasciende desde nuestra inmanencia, nos lleva a relaciones trascendentes. La primera e irrenunciable es el aceptar en principio a todos. Todos estamos llamados no sólo a investir el mismo paradigma de humanidad que es Jesús sino a formar un solo cuerpo social. No son dos cosas distintas ya que Jesús es el Hermano universal y su Espíritu nos lleva a realizar la fraternidad de los hijos de Dios. A cada quien le lleva por el camino de su cultura, de su situación y de su idiosincrasia. Pero, si hay autenticidad, desde dentro se irán abriendo las culturas, las situaciones y la propia configuración individual para que en ellas vayan cabiendo los otros sin renunciar a su otredad. No es indispensable; ni muchas veces posible, que cada quien haya elevado a concepto este horizonte hacia el que camina. Lo decisivo es que camine desde su punto de partida.

Ya en la antigüedad los estoicos se entendían a sí mismos como cosmopolitas. Esta atribución no era un simple slogan ya que estaba sustentada por la creencia en la participación del Logos único y universal que hace de lo que existe un todo ordenado. El descubrimiento de este logos en uno mismo y el ordenar el ser y al vida conforme a él, les convertía en habitantes conscientes y libres de ese territorio sagrado, de esa ciudad que es el cosmos. Desde esta perspectiva la política, en cuanto pretendiera ser algo más que pragmatismo y tradición, no sería otra cosa que la imitación, es decir la aplicación a la esfera humana mediante el arte, de esas relaciones trascendentes. De este modo los estoicos se elevaron sobre el particularismo y las rivalidades de las polis, los Estados y los imperios, en busca de una comunidad realmente universal.

He traído este ejemplo por las evidentes similitudes con lo que propongo, que por cierto fueron ya sentidas y celebradas por la antigüedad cristiana. Estos pensadores cristianos no tuvieron empacho en proclamar que esos filósofos habían atisbado al Logos, que es la luz que ilumina a todo ser humano. También los pitagóricos creyeron en esa estructura matemática que todo lo relaciona y armoniza; y concluían que la sabiduría humana consiste en sintonizar con esos ritmos que nos constituyen a nosotros tanto como al cosmos.

Estos planteamientos empalman con la sed y casi el frenesí actual por hallar la fórmula del universo, teniendo la ventaja de mantener el carácter sagrado de lo que para ellos era desvelamiento y de ningún modo conquista como medio de poder. No creo que el pensar pueda equipararse nunca al ser, incluso si entendemos por ser esta realidad del universo. Pero, aunque tuvieran razón Parménides, Hegel y esos científicos actuales, de todos modos para los

cristianos ese logos no es lo que nosotros entendemos por tal, sino sólo su luz. Él es trascendente a esa luz, aunque la inteligibilidad del universo participe de él. Del mismo modo el Espíritu alienta en la creación como todo y en cada uno de los seres humanos en particular; y por eso es posible secundar su movimiento. Pero siempre se mantiene como trascendente.

Es claro que hoy la búsqueda de la fórmula del universo no entraña, tal como está planteada, ningún principio de universalidad. Primero porque, al promoverse en unas relaciones de producción asalariadas, el resultado pertenece a los patrocinadores. Segundo, porque en la mente de los patrocinadores, de la que con demasiada frecuencia participan los investigadores, el propósito que guía la investigación es el poder. Está fuera de consideración el deseo antiguo de conocer la estructura de la realidad para asumirla antropológica y éticamente. Que así habría que entender la imitación de la naturaleza: como una trasposición superadora de registros y no de un modo mimético.

Sin embargo tampoco ellos llegaron a un genuino universalismo. La falta de trascendencia del Logos, identificado con la estructura de la Naturaleza ("Natura sive Deus" diría después Spinoza), si bien contenía grandeza ética al descentrar al sujeto, en definitiva tenía un sesgo trágico por la impersonalidad del conjunto, aunque se lo personificara religiosamente. Al concebir la Naturaleza como el despliegue de algo prefijado, la libertad no puede ser otra cosa que la aceptación de la necesidad. De ahí, a la aceptación de los órdenes jerárquicos sociales (aunque no de sus abusos) no hay más que un paso, que la mayoría dio demasiado fácilmente, si no es que reducían su realización humana al campo de la interioridad, como santuario del yo auténtico.

Para los cristianos el cosmopolitismo se afinca antes que nada en nuestra común carne humana: en que venimos de un mismo filum, en que todos pertenecemos a la misma especie humana, a la misma familia. Esta unidad real se refuerza por la participación humana del mismo logos universal. Con esto queremos decir que si nosotros participamos de la estructura lógica del universo, participamos de un modo creador. El despliegue de la realidad no está predeterminado sino que es susceptible de novedad: la novedad, por ejemplo, que constituimos los seres humanos respecto de los seres de los que provenimos, y la novedad a la que la humanidad puede conducir consigo al resto de la realidad. Es cierto que la posibilidad del uso de la libertad depende de tener en cuenta la estructura lógica de la realidad, su legalidad, a sus diversos niveles. Pero hacerse cargo de la realidad no tiene un sesgo trágico porque la realidad es abierta. Existe una genuina libertad, tanto en el origen o

fundamento trascendente de la realidad como en los seres humanos. El logos trasciende absolutamente a la estructura lógica de la realidad y el Espíritu es libre del universo al que anima y de los seres humanos en los que alienta. Esta apertura a la genuina creación es la que impide la resignación a los órdenes, siempre provisionales, y mueve a la esperanza de que hay sitio para todos, lo que significa que podemos hallarlo y construirlo progresivamente. Así el universalismo, tanto de la carne y la sangre de la que todos estamos hechos, como del Logos y el Espíritu que nos iluminan y mueven desde su libertad trascendente, pide incesantemente expresiones éticas, sociales, económicas y políticas, en suma culturales, que lo vayan haciendo verdad realizándolo. Pide, pues, configuraciones que desechen cada vez más principios de exclusión y que por el contrario sean capaces de contener la diferencia como interna mediante relaciones simbióticas.

Así pues el universalismo al que impulsa el Espíritu no puede consistir en la homogeneización resultante de la imposición por la fascinación y la fuerza de unos agentes históricos, con sus reglas de juego y su mundo de vida, sobre los demás seres humanos y sus respectivas culturas. Eso intentó el helenismo de la koiné y de modo más totalitario el imperio romano, y eso ha venido persiguiendo el occidente de las naciones desde el siglo XVI hasta la figura histórica actual de mercado mundial totalitario bajo la égida de las grandes corporaciones transnacionales. La falta de reconocimiento de los que no pertenecen al conjunto hegemónico entraña la deshumanización de los que, al faltar al respeto a los que son distintos, se lo faltan a sí mismos. El resultado es la mercantilización de todos los campos de la existencia. Si nada ni nadie es sagrado, todo (incluidas las personas) queda degradado a la condición de bienes transables. En ese espacio vacío de interioridad no cabe la autenticidad. Así esos individuos podrán recorrer el mundo y hacer reportajes o estudios científicos sobre las diversas culturas y comerciar con todos los países; podrán estar conectados con otros de los cuatro puntos cardinales y tener presente (visualmente presente y reducido a magnitudes y vectores) a los diversos conjuntos que componen la humanidad. Pero esa universalidad está absolutamente objetivada. Es completamente heterogénea de cualquier interés genuinamente humano, de la apertura de la propia humanidad a la de los demás, de relaciones realmente humanas. Esta abstracción no es meramente metodológica. Es una mutilación real, indispensable para la mercantilización de todo. La insistencia teórica en que la economía es totalmente independiente de la ética es la justificación de la supremacía de la economía sobre la política y la subordinación de los políticos a los dueños del capital.

Hoy las masas tienen como escenario de los noticieros a toda la humanidad, pero no ya como interés y responsabilidad sino como espectáculo. Espectáculo que mata todo genuino interés y neutraliza cualquier tendencia hacia la solidaridad. Esta universalidad espuria es la negación de la universalidad hacia la que tiende la autenticidad.

El requisito de una genuina universalidad es la relativización de mí mismo al vivir en obediencia a ese impulso que me mueve desde más adentro que lo íntimo mío. Relativización, pues, de mi yo empírico, pero respeto total al misterio que alienta en mí y mueve todo mi ser, si le doy cauce. Esa relativización de cada aspecto mío es por eso relativización de la cultura a la que pertenezco; pero respeto absoluto también al Espíritu que la mueve trascendentemente desde dentro. Esa relativización posibilita estar en la verdad, en la realidad y ahí reconocer al mismo Espíritu en los otros, tanto en las otras personas de mi cultura como en los de culturas diferentes y en esas mismas culturas.

Hoy estamos arribando a la historia universal y es más fácil validar si existe realmente esta dimensión en nuestras vidas y en aquello de lo que formamos parte. Si he comenzado diciendo que para mí el aspecto que más me golpea de esta crisis civilizatoria es la polarización creciente, tanto en mi propio país como a nivel mundial, eso significa que quien aspire seriamente a una existencia auténtica en esta situación tiene que emprender la dirección opuesta a la que tiene vigencia: debe dirigirse hacia los excluidos. Vivir una dinámica de inclusión hoy es algo muy duro. Es nadar contracorriente. No sólo vamos a vernos privados de ganancias, seguridad y reconocimiento sino que nos van a ridiculizar. Sólo desde la fuerza, la alegría y la libertad que da el obedecer al impulso del Espíritu seremos capaces de persistir en esta dinámica. Que es ciertamente la dinámica del Espíritu.

Autenticidad y reconocimiento del pobre

Desde lo dicho resulta patente que la opción por los pobres es una consecuencia necesaria de aceptar en principio a todos, de estar realmente abierto a toda la humanidad, de considerar a cualquier ser humano como a un portador del mismo Espíritu que late en mi interior.

Aunque el punto de partida fuera que se están encontrando civilizaciones en muy diverso grado de desarrollo, la apertura a todos consistiría en difundir personalmente los bienes civilizatorios y culturales que poseemos y abrirnos a lo mucho que sus culturas nos pueden aportar. Lo mismo podríamos

decir si la situación dentro del propio país pudiera definirse como la yuxtaposición entre un segmento tradicional rutinario y un polo moderno dinámico.

Pero no es éste el caso. Además de eso, hay que decir que el sistema dominante, montado sobre la mercantilización de todos los ámbitos de la existencia, polariza, abre un abismo entre unas naciones y otras y en el interior de cada una; excluye ya que, al excluir del mercado y rechazar cualquier otro principio de inclusión, deja afuera a sectores cada vez más vastos de la población. Es un dato incontrovertible que la diferencia entre los más ricos y los más pobres a nivel mundial se está incrementando exponencialmente en las últimas décadas. Lo mismo pasa en cada país. Y por lo que toca a la región latinoamericana es la que alcanza cotas más elevadas de desigualdad.

Si ésta es la situación y sobre todo si ésta es la dinámica, es obvio que aceptar a todos no puede significar otra cosa que ir contra esta dinámica, es decir incluir a los que el sistema excluye. Esto es lo que se propone la opción por los pobres. Y se lo propone en dos dimensiones: ante todo la dimensión individual, que consiste en que yo me sitúo ya vuelto hacia los pobres, es decir que los incluyo en mi mundo de vida, que no los desconozco en mi vida sino que los reconozco, que los miro, que los oigo, incluso que algunos de ellos forman parte de mi grupo de referencia. Pero además implica una dimensión estructural: en mi actuación ciudadana y política hago todo lo posible porque se revierta la dinámica establecida, y lo mismo a nivel de modo de producción. Y esto no de una manera meramente ideológica (es decir, genérica y declarativa) sino lo más concreta posible para que se entable un proceso a niveles y velocidades distintas, pero que sea real, es decir sostenido y progresivo.

Desde la autenticidad esta opción por los pobres se plantea no como un peaje o un sacrificio sino como una condición indispensable para desalienarme y llegar a mi condición de persona, y como un camino que exige renuncias, pero que conduce a la alegría; es decir, como una buena nueva no sólo para los pobres sino en la misma medida para los no pobres, que de este modo entran en el cuerpo social de la humanidad y reciben el reconocimiento personalizador de sus hermanos los pobres. Es cierto que este camino implica la renuncia a un tren de vida y a un gasto de energía que no son universalizables, y esta renuncia es verdaderamente costosa, pero también conlleva desprenderse de muchas frivolidades alienantes y conduce a entrar en la realidad y en la familia humana.

Es claro que la opción por los pobres así concebida es una opción preferencial y nada tiene de común con la opción por la clase obrera dentro del horizonte de la lucha de clases. Esa fue una opción excluyente que no sólo endureció a los diversos grupos sociales y provocó una represión absolutamente desproporcionada, verdaderamente salvaje, que deshumanizó muy hondamente a quienes la concibieron y respaldaron, a quienes la ejecutaron y también a quienes se resignaron fácilmente a ella como un mal menor, sino que también vulneró la humanidad de quienes la propalaron y pusieron en marcha entre las masas, aunque llevaron la peor parte. La autenticidad, como obediencia al Espíritu que impulsa en el interior de cada uno, es incompatible con la lucha de clases.

Sin embargo, la autenticidad vivida desde el cristianismo, no sólo lleva a la opción por los pobres, tal como se ha desarrollado hasta aquí, sino que la entiende como primigenia voluntad de Dios, como revelación de su misterio, un misterio de condescendencia, de predilección: Dios opta por los pobres porque los quiere con un amor respetuoso y tierno, de tal manera que es el Dios de ellos, que les pertenece. Como se ve, esto es algo más que un camino necesario de universalización. Pero hay más, no sólo Dios es su Dios y quiere reinar en sus corazones trayendo la dicha al que cree en este designio inaudito, sino que Jesús se ha identificado con ellos de tal manera que lo que se hace con ellos, en positivo o negativo, se hace con él y de nuestra relación con ellos depende que nuestra vida se colme o sea un completo fracaso.

Esto siempre ha estado claro en la espiritualidad cristiana, de tal manera que se puede afirmar que generalmente los santos se han distinguido por una dedicación preferencial, esforzada y respetuosa a ellos. Sin embargo actualmente esto resulta mucho más patente y particularmente en América Latina, tanto que la opción por los pobres, como elaboración teórica y como práctica heroica y creativa, es el mayor aporte de la Iglesia latinoamericana a la Iglesia universal. Así lo ha reconocido el papa Juan Pablo II y los teólogos de más envergadura, lo mismo que organizaciones cristianas de muy diversa índole.

Actualmente es claro que sólo desde la autenticidad puede practicarse una opción por los pobres como la descrita. Existe, es verdad, lo que se llama ayuda humanitaria en la que con demasiada frecuencia la relación se entabla de modo unidireccional y vertical y, por qué no decirlo, de sujeto a mero destinatario, por no decir objeto. Pero una opción que no equivaiga a una dádiva episódica o a una dedicación profesional (eso pasa en la mayoría de las ONGs) sino que

englobe de modo estable la vida privada y que se manifieste en relaciones personalizadoras (sean cortas o largas) sólo se lleva a cabo por autenticidad.

Este tipo de relación no sólo no está bien visto sino que se lo descalifica sistemáticamente, cuando es algo más que una dedicación completamente particularizada o una salida original y un tanto pintoresca. En este punto el ambiente establecido difiere radicalmente del que existía, por ejemplo, entre los años 60 y mediados de los 80. La opción por el desarrollo del tercer mundo era una de las opciones dentro del horizonte compartido, lo mismo que la de optar por la justicia social o por la concientización y organización del pueblo. Esto podía llevarse a cabo muy ideologizadamente, pero también muy generosa y vitalmente. Hoy esa posibilidad queda completamente descartada, más aún estigmatizada.

Hoy la consigna es abandonar al tercer mundo a su suerte y atender de modo asistencialista al cuarto mundo del primer mundo y a su correspondiente en el tercer mundo que podemos llamar quinto mundo. Ésa es la consigna. En realidad el cuarto mundo cada vez crece más en los países desarrollados. Y respecto del quinto mundo no parece que el interés vaya mucho más allá de campañas (por ejemplo con refugiados o niños de la calle) que tengan amplia cobertura en los medios de información (y propaganda) masivos. Por lo que respecta a América Latina hasta la institución eclesiástica ha caído en el señuelo de ladear al pueblo y a los pobres para concentrarse en la pobreza más escandalosa.

Frente a esta tendencia, sigo creyendo que la opción por los pobres a la que nos llama el Espíritu es por los pobres, por los simplemente pobres, por la masa de los pobres, o simplemente por las mayorías, a las que no se les reconoce en la práctica ni el derecho elemental de ciudadanía, es decir, a las que no llega el estado de derecho. Sólo el pueblo y los pobres pueden ayudar eficazmente a los más pobres. Hasta ellos y sus organizaciones deben llegarse quienes no son del pueblo, si quieren ayudar integralmente a los más pobres. Pero el pueblo también está gravemente tentado por la lógica del sistema. Él también está presionadísimo para que mire hacia arriba, que es fuera de su ámbito y busque salir por todos los medios y para eso ponerse de espaldas a los suyos. Él necesita que gente no popular opte por ellos para que puedan volver sobre sí. Necesita de la alianza de gente no popular. Pero esa alianza sólo será positiva, si se realiza desde la autenticidad.

En efecto, incluir a los pobres carece hoy de todo atractivo. Es visto como algo sumamente desgastante, lento, incluso frustrante. Y sin embargo esto sólo

es así cuando se mantiene con ellos una relación ilustrada, es decir a partir del paradigma de la cultura occidental mundializada, desconociéndolos como seres culturales y espirituales, y apagando, por tanto, el clamor y la moción del Espíritu en uno mismo. Desde la autenticidad, por el contrario, sin que desaparezcan mágicamente ninguna de las dificultades, uno echa la suerte con ellos (pues a eso lleva el Espíritu de Dios y de Jesús) y al contemplar la acción del Espíritu en ellos, desaparece toda tentación paternalista y se instaura una relación interna, horizontal, bidireccional. Y se queda en ese mundo agradecidamente, así como agradecidamente lo reciben en su casa.

No es bueno para la humanidad que una figura histórica borre de su horizonte la inclusión sistemática de los pobres; es más bien una tragedia. Y precisamente porque el peso establecido cercena esta posibilidad, por eso sólo desde la libertad y la fuerza que da entregarse a seguir el impulso del Espíritu en uno es posible vivir hoy la opción por los pobres. Tanto que el grado en que existe esta opción es un buen termómetro para medir el nivel de autenticidad.

Pues bien, hay que decir que en el primer mundo están en alza las minorías auténticas. Y tras el horror paralizante de los regímenes militares y la cadena pesadísima de la imposición del mercado totalitario, también en América Latina está creciendo el número de los que se atreven a vivir creativamente desde la autenticidad.

Obsesión y autenticidad

No sólo eso, hay que decir con alegría que, a pesar de que la propuesta vigente los empuja compulsivamente en la dirección contraria, no pocos entre los propios pobres continúan optando por ellos mismos. Ahora, cuando ya no puede invocarse a la cohesión campesina tradicional (la solidaridad mecánica de los sociólogos), cuando no existen proyectos históricos ni organizaciones de masas que enarbolan la conquista del poder como señuelo que arrastre, cuando se ha hecho todo lo posible por destruir todos los cauces de socialización en las culturas populares, cuando se niega hasta su misma existencia o se las estigmatiza, hoy sigue habiendo pobres que optan por los pobres. Que optan desde lo mejor de ellos mismos y hacia lo mejor de los demás. Que optan con libertad, con misericordia, con respeto. Que optan como expresión de humanidad y para mantener la humanidad. El contenido de esta opción es lo mínimo que es lo máximo: la vida, la vida en sus múltiples manifestaciones; pero la vida, eso que no pueden dar por supuesto sino que es su objetivo indeclinable, porque están excluidos de los cauces establecidos para salvaguardarla y acrecentarla.

Los que con gran esfuerzo logran cubrir sus necesidades básicas, quienes sólo alcanzan a conseguir las mínimas y quienes ni a éstas pueden llegar tienen una dificultad especial para vivir humanamente. La enorme precariedad, unida a la constante inseguridad, críspala y descorazona. El trabajo agotador que da tan escasos frutos es proclive a la postración. La tensión que provocan tantas urgencias que deben ser atendidas perentoriamente y a las que no hay fuerzas para atender al mismo tiempo tiende a descargarse traumáticamente entregándose a las pulsiones más elementales y negativas y echándolo todo a rodar. No es de extrañar que en esas circunstancias campee la violencia horizontal y el desprecio como reflejo de tanta violencia y desprecio sufridos. Lo que constituye un verdadero milagro es que tanta gente no se eche a morir y se resista a faltarse el respeto y a faltarle a los demás y dé el reconocimiento que le negaron a él, y con empeño renovado salga cada día a buscar la vida, y se rehaga de postraciones, heridas y caídas y siga en esa lidia que no cesa, y a pesar de todo viva una vida que se puede llamar con toda propiedad humana.

García Márquez dando la clave de Cien años de soledad, que es como la clave de esta historia nuestra, dice hacia el final de la novela: "entonces aprendieron que las obsesiones dominantes prevalecen sobre la muerte". Se refería indudablemente a la obsesión del amor. Pues bien, yo creo que el conato agónico, es decir esa lucha por la vida contra la muerte que libra el pueblo latinoamericano secularmente, es la obsesión dominante que hasta ahora ha logrado prevalecer sobre tanta muerte.

Es una obsesión que le posee a la gente como muchas culturas piensan que los espíritus se incorporan en las personas expresándose a través de ellas. La comparación es porque el sobreponerse a la adversidad que abate hasta el aplastamiento o a desgarraduras internas que desquician hasta la esclavitud exige una fuerza tan superior a las fuerzas de la persona que perecería salir de algo que hay en uno que halara de uno sin compasión. Aunque ese espíritu que empuja cuando ya no queda ningún resorte, esa fuerza de vida que le arrastra a uno cuando parecerían haberse acabado todas las fuerzas, se siente como lo mejor que hay en uno; como lo que, experimentado de pronto como desdoblado de lo demás y tironeado de ello, lo hace poniendo todo en movimiento, vigorizándolo, haciéndole justicia y articulándolo, dirigiéndolo al mismo fin, unificando el ser hacia la vida humana.

Esa obsesión, fundamentalmente constructiva, no es un rasgo cultural, aunque haya sido la fuente más inviolable de cultura. Es la forma más alta de la autenticidad de la que vengo tratando. Es, pues, obediencia a ese impulso del Espíritu que mueve desde dentro, pero trascendentemente, es decir desde más

allá de la propia resistencia física, incluso cuando se acabaron las motivaciones, hasta cuando lo que provoca es no hacer nada o hacer algo descabellado. Aunque también apoyándose en todo lo que encuentra a su paso: la memoria de esperanzas ancestrales; el sentido de oportunidad para aprovechar las ocasiones; el sentido práctico, la habilidad para convertir en objetos útiles cosas bien precarias, la curiosidad por los instrumentos y la capacidad para manejarlos; el sentido estético, la apertura a la belleza, tanto para disfrutar de la vida como para crearla en celebraciones; las redes de ayuda mutua; y de una manera particular la fe, el saber que, careciendo de tantas cosas, cuenta con Dios, que no falla.

Sobre todas las clases y culturas, en cada uno de los seres humanos, alienta el Espíritu y en cualquier ámbito es posible y de hecho existe la autenticidad. Califico a la obsesión como la forma más alta de autenticidad sobre todo por su carácter agónico. En el fondo siempre es lo mismo obedecer al Espíritu. Siempre está en juego la humanidad o la deshumanización, que en definitiva equivale a la vida o la muerte. Pero en la obsesión está, digamos, en estado químicamente puro. Sin la obsesión no es explicable que aún haya vida humana en los barrios de nuestras grandes ciudades, más aún que en ellos se encuentre la flor de la vida y de la humanidad. Una energía menor y menos constructiva y creadora sería insuficiente para sobreponerse de tantos factores que empujan a la deshumanización.

Estamos en presencia de la dialéctica negativa, que nos ha salido al paso repetidamente. Es lo que decía san Pablo: "la fuerza (se refería a la del Espíritu) actúa con toda su eficacia en la debilidad". Y concluía: "por eso, cuando estoy débil, entonces soy fuerte" (2 Cor 12,9-10). En el caso de la obsesión la debilidad es ciertamente carencia, pero más aún privación injusta. El sistema abandona y el Espíritu da prestancia a los abandonados. El mismo Pablo lo explica con otra expresión más paradójica y aun escandalosa: "donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia" (Rm 5,20). En el barrio abunda el pecado de sus habitantes, pero sobre todo se materializa el pecado del orden establecido, su falta de responsabilidad. Pues, bien, en estos Nazarenos sobre los que esta figura histórica carga esa pesadísima cruz, el Espíritu derrama sus energías creadoras, su dinamismo de vida, su fuerza de bien.

Naturalmente que es imprescindible secundar este impulso, porque el Espíritu sólo actúa desde nuestra libertad. Y no todos los pobres le dan cauce en su vida, ni los que se dejan configurar por él lo hacen siempre e incondicionalmente. Pero es cierto que ellos, precisamente por su pobreza y su abandono, sentidos tan duramente, pueden estar más dispuestos a pedir esta

fuerza que necesitan y a abrirse a ella con agradecimiento. Los que nos consideramos bien provistos de dotes humanas y bienes civilizatorios y culturales tendemos a contentarnos con esa existencia genérica de miembros de una cultura milenaria y proteica, y difícilmente advertimos nuestra falta de trascendencia, la condición impersonal en la que yacemos, y más aún nuestra alienación y despersonalización.

Por eso es una altísima gracia de Dios ser capaces de reconocer la obsesión en el mundo de los pobres y participar de algún modo de ella. Éste es, a mi modo de ver, el contenido más concreto y trascendente de esa expresión: “ponerse en el discipulado del pobre”, que tanto se repitió en América Latina por los años 60 y 70, recogiendo tan adecuadamente la dirección vital de algunos, y la profesión solemne, bienintencionada pero vacía de los que se desplazaron a ese medio físico sin dejar en absoluto sus paradigmas.

Quiero insistir en la paradoja de esta constatación, que es también propuesta. Es cierto que he reconocido que esta crisis civilizatoria se presenta como oportunidad porque los bienes civilizatorios de la última revolución tecnológica son prácticamente imprescindibles para que haya vida para la especie humana; y encauzados en los bienes culturales que circulan en esta figura histórica pueden ayudar grandemente para que esa vida pueda ser calificada como verdaderamente humana. Desde la espiritualidad cristiana decía que en los equipos que descubren, perfeccionan incesantemente y logran que sean técnicamente universalizables estos bienes civilizatorios alienta el Espíritu creador, el Espíritu de esa palabra (Logos) que es luz del universo, que desde su trascendencia da sentido (lógica, estructura inteligible, digamos, matemática) a lo que existe. También alienta en los que promueven sin descanso los bienes culturales, tratando de avanzar penosamente a través de compromisos que resultan paulatinamente menos insatisfactorios. Y sin embargo mi hipótesis es que el Espíritu alienta de modo más soberano, trascendente y humanizador en los que son movidos por lo que he llamado la obsesión.

La propuesta que hay en esta fenomenología del actuar del Espíritu hoy es que se tienen que encontrar estos tres tipos humanos animados por el Espíritu para fecundarse mutuamente. Para mí resulta obvio que sólo se pueden encontrar en el mundo de los pobres. Lo que significa que el sujeto que presuponen sus investigaciones y su acción societaria y política no puede reducirse ni a los dueños del capital ni a la comunidad científica ni a los desarrollados de los países desarrollados sino que debe extenderse de modo explícito a toda la humanidad en el seno de la tierra y el universo. Pero la

inclusión de los pobres (que son las dos terceras partes de la humanidad) no llegará a acontecer mientras sean para ellos una magnitud meramente carenciada, negativa. Sólo la conciencia de que en ese mundo sopla el Espíritu de modo determinante y de que en ese mundo se encuentran quienes se entregan a él de modo más trascendente, puede llevar a unas relaciones realmente horizontales, respetuosas, mutuas, en las que el punto de partida sea la admiración por la fuerza de la obsesión, es decir el discipulado del pobre.

Muchas cosas, casi todas, conspiran para que no se dé este encuentro histórico. Si no se da, hay más probabilidades de que la crisis civilizatoria desemboque en una catástrofe. En este punto los portadores de los bienes culturales más universalizables de esta figura histórica estarían llamados a hacer de puente. Ésa es una grave responsabilidad histórica.

¿Y el amor al prójimo?

Si el impulso del Espíritu lleva a reconocer al otro, es decir a una relación en principio universal y concretamente universalizable (lo que no significa, como vimos, homogeneizadora) y si precisamente por eso privilegia a los excluidos, a los pobres, surge la pregunta por el amor al prójimo, en el sentido literal de próximo, el del entorno de uno, el que pertenece a su mundo de vida y a su grupo de referencia; el conocido, el amigo, el familiar. Parecería altamente paradójico que esta relación, tan natural, no fuera portadora de autenticidad. ¿Qué decir al respecto?

Primero que todo habría que notar que analizando la situación (tanto en el occidente desarrollado, sobre todo en Europa, como en las clases medias y altas de nuestras sociedades, que de algún modo pertenecen a él) descubrimos que los lazos familiares (tanto en el sentido restringido de la palabra como en el amplio que equivale a etnia) están altísimamente considerados; prácticamente son lo únicos lazos amorosos y en cierto sentido gratuitos; y sorprendentemente se avienen muy bien con el estilo anónimo, frío y ferozmente competitivo que campea en las relaciones societales.

Las dos interpretaciones del hecho serían: la primera que la familia es el último refugio de humanidad en esta sociedad endurecida, el hogar en el sentido más denso de la palabra, en un mundo que ya no es hogar sino campo de batalla; y la segunda, que el hogar familiar, funcionando compensatoriamente respecto del desconocimiento y agresividad ambientales, es la condición de posibilidad para que se mantenga y funcione expeditamente este mercado totalitario y por ende deshumanizador. Quizás

ambas interpretaciones correspondan a dos modos de vivir las relaciones familiares, que, aunque a veces se yuxtapongan, en sí mismos son contradictorios y a la larga así se manifiesta más o menos claramente.

En la primera hipótesis el objetivo de las relaciones es la humanización de quienes las contraen. Desde lo dicho anteriormente, éstas son relaciones trascendentes y por tanto en principio abiertas y las anima el Espíritu Santo. Son un camino de autenticidad. Se entra a ese ámbito cualitativo para ejercer de la manera más generosa y desarmada lo que en principio se desea extender a todos los ámbitos de la vida. Naturalmente que en cada uno de ellos con la legalidad que le es propia y que no se puede trasvasar sin más al otro, pero con la misma finalidad humanizadora.

¿Por qué la familia puede cumplir ese papel? Porque ha sido la primera escuela de salir de uno mismo, de ponerse en el lugar de los demás, de tenerlos en cuenta como son, de sacrificarse por ellos, de buscar sinceramente su propio bien. La experiencia de crecer juntos, de crecer al compartir, al pedir y dar, al dar lugar, al reconocer que uno no es el centro del mundo, que es más hermoso poner en común en un espacio policéntrico donde caben todos como son y para ser más y mejores, esa experiencia se asume como matriz de las demás experiencias. La sociedad no es lo mismo que la comunidad; pero trasponiendo los registros, se quiere continuar en la misma tónica. Naturalmente que esta experiencia nunca se da en estado químicamente puro; pero, sí es cierto que no son excepción las ocasiones en que, a pesar de egoísmos privados o de grupo, esta dirección es la que lleva la voz cantante, la que inculcaron los padres, aun en medio de sus contradicciones, y la que acabaron por aceptar los hijos. Si éste es el enfoque prevalente hay que decir que entonces la familia es escuela y cauce de autenticidad. Por eso esta dirección vital no se resigna a la alienación propia y deshumanización ajena que induce este mercado totalitario, y lucha en lo que está de su parte porque el mercado se restrinja al ámbito de los bienes transables y se combine con otros dinamismos.

Sin embargo también se da la vivencia del ámbito familiar meramente compensatoria. En esta dirección vital no se busca trascender sino sólo desaguar las energías amorizantes, de modo que, quedando satisfecho ese ámbito del propio ser, pueda salirse al mundo de la competencia a jugar su juego sin que asalte la tentación de cambiar la seña. Los campos están perfectamente delimitados y en cada uno de ellos se viven con intensidad sus respectivas reglas. La familia sería así el alma de este mundo desalmado, es decir lo único que él tiene de cálido y por lo que se proclama que se soporta el desgaste del mercado. Es decir lo que en la ideología dominante lo justifica y

lo mantiene. En esta manera de vivir la familia no hay ninguna trascendencia, no hay Espíritu, no cabe la existencia auténtica. Una vida familiar así no pasa de ser egoísmo refinado.

La malicia de esta vivencia está cuidadosamente oculta a los ojos de quienes la practican. Por el contrario, todos se esmeran en poner lo mejor de sí para que los encuentros resulten gratificantes; y así suele suceder, y por eso se anhelan, se preparan, se celebran en el recuerdo. Y sin embargo en ellos nadie busca el bien del otro sino sólo su bienestar; y por eso se dejan de lado todos los temas que contengan alguna trascendencia e incluso los problemas y procesos personales, y todos se atienen cuidadosamente a los límites de lo implícitamente pautado que es lo consuetudinario: una abundancia compartida llena de hermosos (o hermoeados) recuerdos. Es un ámbito cerrado sobre sí que no propicia aperturas personales. Un rito lustral que permite volver a la guerra con tranquilidad de conciencia, es decir sin conciencia, atenidos meramente a las reglas de juego y jugándolas a su favor. Este espíritu de cuerpo, que es de gueto, está tan a la medida del sujeto que propicia esta figura histórica que en la práctica sustituye al Espíritu Santo, y tan perfectamente que al parecer lo apaga dentro de uno, es decir que se sacraliza a ese espíritu de familia y no llega casi a sentirse el impulso del Espíritu. Ya no se siente la inautenticidad.

Esta enfermedad espiritual es muy característica de los ambientes medios de esta figura histórica. Y su cura es muy difícil porque ni siquiera es captada como enfermedad. Por el contrario, esta vivencia es asumida como el síntoma de la buena salud humana de que se goza. Y así en punto a humanidad se acaba convertido sin darse cuenta en un cadáver ambulante. De este tipo de relación dijo Jesús: "Si aman a quienes los aman ¿qué mérito tienen? ¿No hacen eso mismo también los descreídos? Y si no saludan sino a sus familiares ¿qué hacen de particular? ¿No hacen eso mismo también los que no conocen al verdadero Dios?" (Mt 5,46-47).

Así pues, en el designio de Dios el amor al prójimo, al próximo y señaladamente a la familia, es la pedagogía normal para salir poco a poco de sí, con dolor, pero también con gozo. El amor al próximo es el camino para aproximarse al que necesita de nosotros. En este amor nos hacemos prójimos de él porque lo queremos y porque nos necesita. Continuando y trascendiendo ese impulso llegaremos a aproximarnos a quien nos necesita, aunque no lo conozcamos y por tanto aunque no sintamos amistad por él, pero sí sintiendo que es otro ser humano como yo que me necesita, sintiendo, pues, misericordia.

Así pasa no pocas veces. Pero hay que reconocer que la polarización creciente sólo se explica porque muchos practican el amor al prójimo de un modo cerrado y compensatorio, es decir para no tener que sentir misericordia con los extraños, para no aproximarnos a ellos, para no ayudarlos. El amor al prójimo, meramente por ser prójimo, no tiene gracia (cf Lc 6,33), no tiene Espíritu. Cuando alguien preguntó a Jesús qué hacer para llegar a tener vida perdurable, él no le señaló el amor al prójimo sino el aproximarse al necesitado (Lc 10,25-37). Ese es el camino de la autenticidad.

Lo comunitario y lo societal

Desde lo dicho queda claro que la autenticidad nada tiene que ver con la división, presentada a menudo como dilemática, entre comunidad y sociedad. La autenticidad no equivale a la calidez de las relaciones con rostro y nombre propio, ni la inautenticidad por consiguiente es sinónimo de anonimato y en ese sentido de im-personalidad. Cada tipo de relaciones presenta dificultades especiales para la existencia auténtica y a la vez ofrece oportunidades peculiares. Por eso la autenticidad de ningún modo se decanta por uno de los dos ámbitos (sobre todo la propensión es a adscribirla al campo de lo comunitario) sino que por el contrario pide realizarse en ambos.

La palabra espiritualidad connota espontáneamente lo individual, lo privado y el círculo, prácticamente cerrado, de los iniciados. Pocas personas asocian espiritualidad con el anonimato de la existencia societaria, con el comportamiento en espacios e instituciones públicas, con la ubicación en macroinstituciones, con el manejo de los medios electrónicos de interconexión, menos aún con la dimensión política, y mucho menos todavía con el mundo de lo económico.

Esta es la división que no puede aceptar la autenticidad. La obediencia al impulso del Espíritu en uno lleva a la unificación de todas las dimensiones de la existencia. Respetando la lógica de cada una, pero imbuyéndolas del mismo espíritu. La globalización vigente se basa precisamente en el mantenimiento de compartimentos estancos. Cada ámbito es autónomo, incluso autosuficiente, y tiene sus propias normas. Lo único universalmente válido sería el derecho privado a la propiedad y la libertad, entendida como libertad económica irrestricta, por encima incluso de los Estados.

Son las grandes corporaciones transnacionales las que han difundido, incluso impuesto, esta ideología, para coparlo todo sin que nadie pueda reclamarles nada. Hay una contradicción entre la mundialización humana que

viene propiciando la revolución tecnológica y la privatización a ultranza que están llevando a cabo esas grandes corporaciones, cada día más interconectadas y cartelizadas. El sujeto actual de la globalización, las grandes compañías transnacionales, dificulta enormemente y en la práctica casi impide que las personas puedan expresar su condición de sujeto más allá del tiempo libre y aun entonces hay una verdadera compulsión hacia el consumo masivo pautado por ellas. Las transnacionales han intervenido las instituciones políticas (los Estados y los organismos multinacionales) y al convertirlos en instrumentos suyos los han vaciado de su propia legalidad y sustancia. Y así la subjetividad personal tampoco halla cabida en esas instancias. Ésa es la verdad, la miseria, del individualismo, tan cacareado. Es una falsa conciencia de sí, porque la omnipotencia proclamada se expresa en realidad de una manera teledirigida, tópica y en definitiva gregaria, masificada.

Mientras no se logre superar esa contradicción, las posibilidades de humanización latentes en la última revolución tecnológica (la ingeniería genética y la posibilidad de simultaneidad mundial serían dos novedades muy relevantes, además de la posibilidad técnica de recursos materiales para todos) quedarán frustradas. Y la aceptación de la condición de no sujeto, con la irresponsabilidad que conlleva, induce una deshumanización.

La autenticidad no se resigna a la coexistencia de la posibilitación científico-técnica con la castración que impone la dictadura de las transnacionales. No acepta dejarles el campo de lo societal y restringirse al individualismo castrado, que puede adoptar la versión del comunitarismo compensatorio. El Espíritu lleva por el contrario a la asunción concreta de la dimensión universal que posibilita esta figura histórica con sus potencialidades y responsabilidades. Eso significa que el esfuerzo de asimilar el manejo de la técnica que permite la mundialización es un trabajo espiritual, es una expresión de autenticidad; como también lo es el tratar de comprender el alcance de la mundialización de la economía para desechar tendencialmente los efectos deletéreos y asumir sus ventajas y las responsabilidades que entraña.

Eso significa que el Espíritu empuja en la dirección de los bienes culturales de esta figura histórica: cómo lograr políticamente (políticas culturales y actos administrativos de salvaguardia de la competencia) que el mercado se configure realmente como abierto, ya que hoy, en contra de lo que se proclama, no lo está; cómo luchar porque se decante la confusión que existe entre derechos de los asociados (que es lo que más o menos se respeta en los países desarrollados) y derechos humanos, que no son tales si no abarcan

efectivamente a toda la humanidad; como detener el arrasamiento de las culturas no occidentales que lleva a cabo la industria de los mass media y cómo emprender la dirección de una relación simbiótica no sólo entre manifestaciones culturales de diversas culturas sino sobre todo ente sus matrices culturales y entre sus portadores; como emprender una acción eficaz de salvaguarda de la tierra como un todo, detectando los problemas más medulares y no descansando hasta que impregnen el ambiente de modo que lleguen a asumirse como tales por las mayorías y se obligue a los responsables (en definitiva las compañías trasnacionales y los Estados) a poner remedio, esto tanto en cada país como a escala planetaria.

Con estos ejemplos quiero enfatizar que la autenticidad no se restringe sólo a algún nivel de la existencia, por ejemplo el de la relación con Dios, sino que se despliega en cada uno de los niveles de la vida y con especial interés en aquéllos de los de depende más que siga dándose vida y con su calidad de humana. Y queremos especificar que, si en la sociedad de masas que se fraguó en el siglo XIX y eclosionó en el siglo XX la dimensión societaria era particularmente relevante, en el siglo que se abre bajo la égida de la globalización y con el imperativo espiritual de convertirla en mundialización cualitativa y solidaria, esta dimensión es sencillamente decisiva.

Pero eso no significa que haya pasado de moda lo comunitario y lo interpersonal directo, barridos por lo global y lo virtual. De ningún modo. Si partimos de la autenticidad, es decir de la obediencia al impulso del Espíritu en nuestro interior, tenemos que reconocer el papel insustituible del individuo y por eso también de la relación interindividual y por ende también de la dimensión grupal y comunitaria.

Este cara a cara interindividual y grupal tiene dos expresiones fundamentales. La primera es la de proximidad natural y cultural, cuyo paradigma es la familia. Ya se insistió en que en los planes de Dios ella es el camino para descentrarnos, para obedecer en el sentido primigenio de escuchar obsecuentemente, es decir, con benevolencia y dispuesto a ayudar. Normalmente es un camino insustituible. Sin experiencias de proximidad gratuita y gratificante y a la vez exigidora y conductora hacia más allá de uno mismo, no es fácil comprender siquiera y menos aún practicar la autenticidad anónima.

Pero la segunda expresión es la de la aproximación a gente necesitada concreta. Es verdad que ojos que no ven, corazón que no siente. Por eso para Gustavo Gutiérrez el cara a cara, la proximidad, la ternura respetuosa, con

gente pobre es un trascendental de la teología de la liberación, junto con la contemplación (uno de cuyos aspectos es precisamente la autenticidad) y la práctica de la liberación. Es trascendental porque sin él la teología está vacía, es pura ideología. Y es trascendental irreductible a la práctica de liberación (acabamos de exponer varios ejemplos de ella al tratar de los bienes culturales a los que empuja el Espíritu hoy) porque sin ese cara a cara propende a endurecerse y convertirse en puro juego de fuerzas. Así como también la ternura sin la práctica de liberación puede degenerar en mero sentimentalismo que no busca el bien del otro sino satisfacer la propia sensibilidad. Por eso he venido insistiendo en que la autenticidad lleva a algún tipo de inmersión en el mundo de los pobres, que puede ocupar poco tiempo, con tal de que no sea episódica sino con una periodicidad corta (por ejemplo semanal) que la convierta en una perspectiva permanente.

Autenticidad y reconocimiento de los condiscípulos

Acabé la caracterización de la autenticidad subrayando la importancia de que se reconozca que el Espíritu al que obedecemos es el de Dios, más aún el de Jesús. Correspondientemente quiero cerrar este apartado sobre el carácter constitutivamente relacional de la autenticidad indicando que para quienes identifican al Espíritu que les mueve como de Jesús una relación específica a la que lleva el Espíritu es con aquéllos que en obediencia al Espíritu común ponen la vida en seguir a Jesús, haciendo en su situación el equivalente de lo que Jesús hizo en la suya.

La relación con los adscritos a la misma religión que uno, al mismo proyecto pastoral e incluso a la misma parroquia y dentro de ella al mismo grupo es una relación ambivalente. Si tomamos en cuenta lo que esas instituciones, estructuras y grupos proclaman como sus objetivos esa relación es enteramente espiritual y trascendente. Y sin embargo en lo que esa institución religiosa y las instancias que la componen tiene de expresión de una cultura determinada, incluso de un orden establecido, la relación de los miembros entre sí puede moverse en un nivel meramente étnico, en la medida en que se han dejado configurar por las potencialidades y limitaciones inherentes a esa cultura. Ya desde el comienzo el grupo que seguía a Jesús, en buena medida seguía sus propias concepciones mesiánicas y trataba de que Jesús adoptara la figura con la que ellos lo habían concebido. Así aparece consagrado honradamente en los evangelios.

En la medida en que la institución eclesial en cualquiera de sus

instancias identifique sus propios propósitos con los del Espíritu de Jesús no da lugar a una relación en la autenticidad ya que sustituye la libertad del Espíritu con su legalidad sacralizada. Esto en alguna medida sucede siempre, tanto a los niveles de grupos como en las instancias intermedias e incluso en las más altas. Como también sucede en cada individuo. Por eso, la necesidad de un discernimiento continuo y más aún de una continua reforma. Y la importancia decisiva de que todos en la Iglesia reconozcamos públicamente que nadie posee automáticamente al Espíritu, que todos tenemos que cultivar la actitud de apertura a él, de búsqueda incesante y compartida, de obediencia.

Pero teniendo siempre presente la realidad de la equivocación y la infidelidad, sí es cierto, sin embargo, que el Espíritu mueve a los creyentes en Jesucristo a formar un solo cuerpo. No un cuerpo masificado, resultante de la heteronomía consecuyente y consentida, sino un cuerpo personalizado que se va formando al poner cada quien a disposición de los demás los dones que le han sido dados.

Cuando la disposición a obedecer al Espíritu común, reconocido como de Jesús, va siendo la dirección dominante en la vida, la relación con los condiscípulos siempre es para bien porque hasta las equivocaciones e infidelidades sirven, ya que uno no quiere aferrarse a ellas sino que sólo busca transformarse según la mentalidad y las actitudes de Jesús y desde ellas dar de sí para la edificación del cuerpo.

Eso no significa que con estas disposiciones de fondo se va a llegar a una armonía preestablecida. Pueden darse divergencias serias y dolorosas, pero que no anulan la comunión sino que la purifican y ahondan, ya que, al hacerse indispensable ir hasta la raíz de la unión, se relativizan los propios caminos y se los vive con sencillez y apertura, a la vez que uno se obliga a poner signos que expresen la comunión en medio de la divergencia.

Siempre existirá la multiplicidad de caminos e incluso la divergencia. Pero es importante anotar como signo de genuinidad que el movimiento fundamental del Espíritu no es adversativo sino constructivo. El Espíritu mueve a llevarse mutuamente en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana. Desde el compromiso individual que lleva a cada quien a cargar responsablemente con su propio bulto, como parte de esa misma responsabilidad, cada quien ayuda al condiscípulo a cargar con el suyo y pide también ayuda con sencillez para llevar el propio. En esta reciprocidad consiste la Iglesia y ella la constituye en sacramento de salvación. Quiero precisar que este conllevarse se da al nivel del condiscipulado y por tanto es

común a todos los cristianos y anterior a las diferencias funcionales, aunque éstas coadyuvan secundariamente. Nos vamos haciendo cristianos juntos. A este nivel primordial no existen diferencias de dones o ministerios. La única jerarquía es la de la santidad. Pero si la santidad es dejarse configurar por el movimiento del Espíritu en uno, sirviendo así de canal expedito para su acción, como el Espíritu alienta en cada quien personalmente, el conllevarse es siempre personalizado. Nadie sustituye a nadie y cada aporte es único. Por eso todos son necesarios.

La sacramentalidad de la Iglesia consiste en señalar el destino de la humanidad, que es llegar a formar el mundo fraterno de los hijos de Dios, y en constituir su embrión. Por eso la Iglesia es sacramento en cuanto de los diversos hace un solo cuerpo sin sacrificar la diversidad. Es el paradigma de Pentecostés, frente a la homogeneización impuesta que es el paradigma de Babel. Pentecostés es entender y entenderse en muchas lenguas; es la unidad del mismo Espíritu que a la vez pone la diversidad y la mantiene en comunión. Babel es la única lengua al servicio de un proyecto despótico de confrontación y de extrañamiento de la tierra. Por eso la Iglesia no es sacramento en cuanto se configura como archipiélago de grupos homogéneos cerrados sobre sí mismos, ni tampoco cuando se presenta como una masa sin iniciativa, uniformizada por la normativa doctrinaria, disciplinar y ritual. Tampoco son sacramento las comunidades, si no son estructuralmente abiertas, tanto entre sí como respecto de la gran Iglesia como sobre el medio en el que están insertas.

No podemos decir que lo que caracteriza al cristianismo actual sea ese conllevarse. Aunque también hay que afirmar que esa dirección del Espíritu nunca estuvo ausente del todo en la Iglesia y siempre reflorece en las épocas de reforma. En el movimiento que posibilitó el concilio Vaticano II estuvo muy presente esta dirección de la edificación mutua y el propio concilio fue un ejercicio sobresaliente de la misma, ya que no se trató de una lucha por el control del aparato eclesiástico ni de una discusión ideológica ni de una confrontación cultural sino sobre todo de una práctica de corresponsabilidad, de escucharse, de tenerse en cuenta, de aportar y recibir, de formar un cuerpo dando lugar a cada uno y transformándose cada uno para que cupieran los demás; y no sólo los otros que participaban de la discusión sino sobre todo la humanidad, a la que se llevaba solidariamente y a la que se quería servir desde abajo.

Si en todo el mundo existen (cada vez más vivas, aunque aún minoritarias) Iglesias particulares en forma de comunidad de comunidades, que se entienden como levadura en medio de la masa, y que pueden realizar esta función porque

en su interior ejercitan la ayuda mutua desde el respeto y la libertad, este movimiento caracteriza sobre todo a América Latina. Precisamente fue en Puebla donde en 1979 la Iglesia latinoamericana optó por constituirse a partir de las comunidades eclesiales de base. Este año, recogiendo el clamor del sínodo de las Américas, Juan Pablo II insiste en que la evangelización de las grandes ciudades deberá llevarse a cabo a través de comunidades y grupos de cristianos intensamente personalizados y activos que se articulan entre sí y que se integran participativamente en su medio (Ecclesia in America 41).

Hoy, el cambio de época, los muchos sufrimientos y el desgaste han decantado lo que eclosionó en los años 60 y 70. ¿Qué es lo que queda? Comunidades formadas por pobres con espíritu (es decir, por pobres que han recibido la bienaventuranza de que el Reino es para ellos y se esfuerzan en vivir a partir de ese evangelio) y agentes pastorales, con los que se van encontrando solidariamente personas y grupos de otras clases sociales y del primer mundo. Ese llevarse mutuamente va dando lugar a algo incipiente que podría caracterizarse como Internacional de la Vida. Esta creación en ciernes del Espíritu desborda con mucho las fronteras del cristianismo, pero está presente en él fecundándolo.

El mayor fruto de este encuentro entre agentes pastorales y gente pobre en el seno del pueblo y desde la fe y en esta estructura horizontal del llevarse mutuamente es la transformación de los pobres en pobres con espíritu y de los agentes pastorales en pobres de espíritu, y la puesta en marcha de un ecumenismo de base, que no se refiere sobre todo a la relación entre las diversas confesiones cristianas (aunque lo abarca) sino a la relación entre cristianos de ámbitos muy distintos, que se reconocen mutuamente, que se tratan con respeto, que se quieren como hermanos, y que apuestan por sembrar esta semilla en los ámbitos donde viven. Por aquí pasa sobre todo la sacramentalidad carismática de la Iglesia hoy.

No arranca, insisto, de ideologías, de proyectos históricos, de grandes planes sino de este llevarse mutuamente en la fe, en el amor de hermanos y en la vida cristiana. Todo esto de modo eminentemente respetuoso y tierno, pero a la vez sobrio y abierto. Y teniendo como eje a los pobres con espíritu, aunque incluyendo a personas de todas las clases sociales y culturas. Por ahí va, pienso, lo más específico y prometedor de la espiritualidad cristiana, lo que puede aportar una semilla capaz de estar a la altura de la crisis civilizatoria, atravesarla sin perder el alma sino humanizadamente y constituirse en caldo de cultivo de figuras alternativas.

Autenticidad y relación con Dios y con Jesús

He insistido en que la autenticidad, como es constitutivamente relacional, por ser obediencia al Espíritu en uno, se expresa en relaciones. La autenticidad, relacionalidad trascendente, está llamada a trascender en relaciones. El reconocimiento del otro es así reconocimiento de la acción del Espíritu en él. Ese otro es cualquier otro, son todos los seres humanos en el seno de una democracia cósmica (L. Boff). El amor al prójimo es la pedagogía normal para el amor sin rostro ni nombre, pero personalizador, en el anonimato social, que hoy va en vías de mundializarse. La universalidad a la que tiende el Espíritu lleva a incluir a los excluidos; por eso se realiza preferentemente como opción por los pobres. El reconocimiento de los discípulos en el seno del cristianismo es espiritual en la medida en que funcione como símbolo y signo eficaz de este reconocimiento sin fronteras que privilegia a los pobres.

Es hora de explicitar que la relación a la que tienden todas estas relaciones y la que las sostiene es la relación con Dios y con su Hijo Jesús. Como connotación se ha ido apuntando en cada caso. El Espíritu al que obedecemos para ser auténticos es el de Dios y el de Jesús. Hay limitaciones culturales que no raramente impiden este reconocimiento, pero hay que decir que hacia él lleva el Espíritu por su misma realidad, que es la única realidad de Dios.

Si el ser humano puede barruntar de algún modo la existencia de un ser a quien designa con el nombre de Dios, no es capaz sin embargo de llegar hasta él, menos aún de conocerlo por dentro, de relacionarse con él personalmente. Si el conocimiento interpersonal en el plano humano se basa exclusivamente en la autorrevelación de la persona (aunque cada ser humano pueda ser objetivado desde fuera en su existencia individual), el de Dios (que no puede ser objetivado ya que no forma parte del universo) se basa exclusivamente en su autorrevelación. Aunque, si se revelara divinamente careceríamos de sensores para detectarlo, y si empleara un código humano ¿cómo lo distinguiríamos de los que emitimos nosotros? Así pues, no sólo nos separa de Dios nuestro pecado, también la distancia infinita en la escala del ser, si es que podemos incluir a Dios, lo que es muy problemático, en el seno de esta escala.

Así pues, aunque como Kant podamos presentir que la contemplación sobrecogedora de la creación y la certificación de la voz de la conciencia, percibida como en un santuario interior, nos lleven a la existencia de Dios y a hacernos cargo de algunos de sus atributos, sin embargo sólo él mismo puede salvar la distancia y llegar hasta nosotros. Pues, bien, si nos dejamos llevar por ese impulso que nos trasciende por dentro (y que hemos identificado como el

Espíritu que alienta en la creación y en la humanidad, y que Dios y Jesús derramaron en la Pascua sobre toda carne como participación específica del Espíritu de Jesús), somos hijos de Dios. Porque hijos de Dios son únicamente aquéllos que se dejan guiar por el Espíritu de Dios (Rm 8.14). Si el espíritu de una persona es el que la conoce por dentro, nosotros al dejarnos llevar por el impulso del Espíritu conocemos por dentro a Dios (1 Cór 2,9-12). El Espíritu dentro de nosotros cancela la distancia y el temor y nos capacita para ponernos confiadamente en manos de Dios. Eso significa vivir de fe y ésa es la relación con Dios en el Espíritu.

La fe es la culminación de la entrega personal. Cabe amar sin fe, y ese amor ni personaliza a quien lo da ni salva a quien lo recibe. La entrega personaliza cuando se da en la fe. Si el único acceso que tenemos a cualquier persona es su autorrevelación, sin fe en lo que ella nos comunica de sí, la entrega no es a la persona sino a lo que yo sé de ese individuo. Me atengo a mis indicios, no me entrego a la persona como tal. Lo normal es que en la relación con Dios también busque indicios que me aseguren. La pedagogía del Espíritu nos lleva a fiarnos de Dios sin indicios, sin someterlo a prueba, sin tentarlo, dejándole en su libertad. Sólo desde la autenticidad cabe vivir de fe y tiene sentido hacerlo, porque el Espíritu nos certifica sin palabras que Dios es de fiar y que él quiere nuestro bien más que nosotros mismos.

Así pues la relación con Dios en el Espíritu no es un cara a cara sino apoyarnos en él, fundarnos en él y basar en él nuestra firmeza (cf Is 7,9b). Este ponernos con fe en sus manos no cambia nada ni de nuestra constitución individual ni de nuestra situación en el mundo. De esta relación no se deriva ninguna ventaja material ni social, ni ella lleva aparejada la seguridad ni el éxito. Sólo cambia todo, pero deja cada cosa igual. Cambia todo porque yo estoy religado trascendentemente. No estoy solo ni en mí. Pero deja cada cosa igual porque esta relación es trascendente.

Sin embargo el todo tiende a configurar las partes. Esa relación, si es real y no mera fantasía, se da en la única vida que vivimos. La manera como actúa no es abstrayéndonos de lo demás, que palidece y se desvanece al calor de esta relación totalizadora. Actúa más bien modulando la vida. Es decir, a medida en que va dando de sí, lleva la voz cantante a lo largo del día, en las coyunturas, en el conjunto de la vida. No impide celosamente que haya otras relaciones, pero sí las armoniza, de modo que la vida no sea ni una sucesión caleidoscópica ni una tensión continua entre tendencias contrarias, sino que la relación con Dios vaya dando el tono a las demás relaciones sin mediatizarlas ni menos aún violarlas sino comunicándoles su gloria.

Eso no significa un concordismo abstracto, una especie de armonía preestablecida. Por el contrario supone un trabajo, una elaboración continua que implica transformaciones y también sacrificios. Porque no todo es armonizable. Hay relaciones que se presentan como dilemáticas y otras que lo son, aunque hagamos lo imposible porque no aparezcan así ante nuestros ojos. Si estamos en manos de Dios, la vida se focaliza, se centra y hay que hacer elecciones.

Por de pronto sólo podemos servirlo a él. No podemos ponernos en manos de las riquezas ni de los imperios ni de las fuerzas de vida que se simbolizan por ejemplo en la sexualidad (Mt 4,8-10; Is 31,1-3; Os 8,8-10.14; 2,7-15). Esto significa hoy en concreto que no podemos hipotecarnos a la dinámica de la acumulación ni a la necesidad de asegurarnos; que no podemos plegarnos sin más a las reglas de juego, como si la fuerza con la que se imponen llevara en sí su propia justificación; significa que no podemos entregarnos, como compensación a tanto esfuerzo, al bienestar, que funciona como la estabilización imposible del principio del placer. Significa que estos dinamismos tan primarios no pueden autonomizarse sino que los debemos poner al servicio de un proyecto vital humanizador, es decir que deben abrirse a la obediencia al impulso del Espíritu.

Servir a Dios es (avanzando en esta dirección personalizadora) escuchar que él nos dice: "hijo, tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo" (Lc 15,31) y, al dar fe a estas palabras, ocuparse de sus cosas como nuestras. Tener confianza en Dios es así hacer su voluntad. Su voluntad no es algo arbitrario, no es nada para su provecho. Su voluntad es llevar a plenitud su creación. Él nos constituyó sus representantes en la creación y para eso nos creó creadores. Su voluntad es que ocupemos ese puesto y fomentemos la vida asumiendo que nuestro destino está ligado al de la tierra. Su voluntad es que vivamos simbióticamente. Pero no podemos asumírnos como terrenos, si antes no nos asumimos como humanos y nos responsabilizamos, en lo que nos toca, de la historia humana.

Desde el comienzo he señalado que el cariz amenazante de esta crisis civilizatoria estriba en su carácter excluyente que encuentra su correspondencia en el despilfarro de la energía y la depredación de los recursos vitales limitados. Por otra parte la revolución tecnológica, al desentrañar los códigos genéticos, nos brinda la oportunidad de perfeccionar la naturaleza. ¿Qué va a prevalecer? ¿una monstruosa vida maquinal para la orgía de poder y la fiesta apocalíptica de unos pocos o una segunda inocencia en una neonaturaleza de corte simbiótico y ecuménico? En la creciente

complejificación ¿hacia dónde nos decantaremos? Es una irresponsabilidad dejar esto en manos de los especialistas de modo que ellos y sus amos, las compañías transnacionales, moldeen las coordenadas de nuestra vida de manera que nuestras decisiones queden confinadas al tiempo libre. Esto no es autenticidad. Cada uno de nosotros tiene que hacer esta elección, y de hecho, más implícita o explícitamente, la va haciendo.

Hacer la voluntad de Dios implica una decisión personal absoluta que es vivir ya cumpliendo esta misión recibida de Dios; y no menos un esfuerzo creativo, inteligente y tenaz para lograr realizaciones colectivas en esa dirección y una alianza mundial que oriente a la humanidad como un todo hacia ese horizonte. Ahora bien, es esencial entender, para evitar equívocos que ciertamente se produjeron en décadas pasadas, que no propongo que determinados contenidos sean automáticamente la voluntad de Dios para uno, de modo que quede eliminado el problema de buscar y hacer la voluntad de Dios. De ningún modo. Insisto, por el contrario, que esa vida mundana, humana (sin Dios, decía Bonhoeffer) se vive en respuesta a la misión encomendada por Dios (ante Dios, en la formulación de Bonhoeffer). El ante Dios es la posición vital radical que me define y es precisamente esa relación primordial la que me lanza a esta aventura humana que asumo autónomamente, pero como respuesta al encargo de Dios, es decir con responsabilidad.

Pero la voluntad de Dios tiene una especificación decisiva: pasa por el conocimiento de Jesús, es decir por la fe en él, por su seguimiento. Dios ha constituido a Jesús en Señor. Eso significa que él es el paradigma de la humanidad que atrae como a su meta a la libertad liberada, por su peso, por su consistencia, por su prestancia, por su gloria, que es la gloria del Hijo unigénito de Dios. Esa gloria reluce en la humanidad de Jesús. Por tanto consiste en la plenitud de su humanidad, una plenitud inexhaustible.

Como en el caso de Dios, también las circunstancias pueden impedir que esta voluntad de Dios, que es también deseo del Espíritu (que es el de Jesús), se historicice en muchas vidas concretas. Pero hacia Jesús tiende tanto el impulso del Espíritu como la voluntad de Dios.

¿Cómo nos relacionamos con él? Tampoco es cara a cara. Nuestra posición respecto de él es ir detrás (Mc 8,33-34), seguirlo. Ya que él es el paradigma, el Señor. Pero nosotros no podemos seguirlo como sus discípulos ya que él no está aquí (Jn 13,36; Mc 16,6). Para nosotros, seguirlo es proseguir su historia: hacer en nuestra situación lo equivalente de lo que él hizo en la suya.

Contemplamos su historia (para eso se escribieron los evangelios: Jn 20.31) para empaparnos de su mentalidad, de sus actitudes y así, como por connaturalidad, proceder nosotros como él (1 Jn 2,6). Para realizar esta equivalencia se nos dio el Espíritu: él nos habilita para esta fidelidad creativa (Jn 14,25-26; 16,12-14). Así pues...la relación con Jesús es contemplarlo en los evangelios, en los que está sacramentalmente presente, no para quedarnos de espectadores, felices de ver su gloria, sino para proseguir su historia (Mc 9,5-7; Mt 7,24-27).

El proceso del seguimiento de Jesús tiene un punto de inflexión decisivo: es el paso de seguir a Jesús desde nuestras coordenadas (expectativas, mentalidad, fuerzas), es decir sin salir de nosotros mismos, en definitiva para hacer nuestros planes, a seguirlo negándonos a nosotros mismos (nuestras teologías y proyectos pastorales sacralizados con los que nos identificamos), pasándonos a su horizonte, siguiéndolo de verdad a él. Éste es el seguimiento desde la autenticidad. La señal de que en efecto lo seguimos es el cargar con su cruz, el participar de su pasión, que es la pasión de Dios por el mundo: su amor apasionado y los sufrimientos que se siguen de él. Si de Jesús pudo decirse que, aunque era Hijo, sufriendo aprendió a obedecer (Hbr 5,8), mucho más es cierto que nuestra radical desapropiación para ser canales expeditos del Espíritu y configurarnos en Jesucristo sólo a través del sufrimiento puede llegar a ocurrir. No por cierto cualquier sufrimiento sino el que trae aparejado el seguimiento consecuente de Jesús de Nazaret desde su Espíritu en cada uno de nosotros.

Después de todo lo dicho no hace falta insistir en que la relación con Jesús nos lleva a hacernos hermanos de los demás, privilegiando a los pobres y despreciados.

III AUTENTICIDAD Y ESPERANZA

¿Adónde lleva la autenticidad? Esta pregunta es imprescindible porque el fin, si no es exterior, es lo que mueve desde el arranque del proceso y cada vez más a medida que el proceso avanza.

Providencia inexcrutable y providencialismo imperialista

El fin es exterior cuando no coincide el móvil del agente con la finalidad intrínseca de la obra que lleva a cabo. Dos maneras clásicas de esta escisión son por una parte una concepción de la providencia de Dios que actúa utilizando

a los seres humanos para la realización de sus designios, de modo que ellos creen dirigir su vida según sus fines particulares, cuando en realidad, viendo las cosas a nivel global, son meros instrumentos dentro de los planes de Dios; y por otra parte la concepción de la vida espiritual como la realización de las acciones que Dios tiene pautadas, para con ellas ganar la bienaventuranza; al fiel no le interesan esas acciones por sí mismas, sólo las hace como medio para ganar la salvación a la que aspira, de modo que, si los requisitos de Dios fueran otros, dejaría de hacerlas.

Empecemos por la primera. Desde esa manera de concebir la acción de Dios, la historia personal y social tendría dos niveles. El primero, inmanente, es un juego de voluntades y fuerzas, todas particulares, que interactúan como vectores modificándose, contrarrestándose y potenciándose, y que da como dirección dominante el vector que resulta de la composición de fuerzas en cada coyuntura. Pero hay un segundo nivel, trascendente, tanto a los individuos como a cada uno de los actores sociales, que es el decurso de las vidas individuales y de la historia tal como lo tiene previsto Dios y lo va realizando a través de los diversos actores. Es la astucia de la historia, en definitiva del Espíritu, tal como la concebía, por ejemplo Hegel; o la visión que exponen los profetas, sobre todo los de los siglos VII y VI, pero que ya está presente en quienes escribieron en el siglo X la historia de la sucesión de David. De un modo trágico la expresa también Homero y más aún los trágicos ya que la actuación de los dioses no sólo está velada para los seres humanos sino que parece arbitraria y a veces cruel.

El primer nivel puede ser estudiado de un modo exhaustivo: es lo que pretende la historiografía y las ciencias sociales. Pero, concluida esa labor, no se ha agotado la comprensión del acontecer humano, que es en definitiva el de las relaciones entre Dios y la humanidad, y que por tanto está anclado en el misterio del designio de Dios y su discreto actual. Si el actuar de Dios supera absolutamente al ser humano y a la humanidad, lo más realista es someterse a él; aunque esa sabiduría no contenga de por sí la promesa de la felicidad.

Desde esta concepción resulta muy duro abrirse al misterio, que no arroja ninguna luz ni promete ninguna salvación. Por eso los pueblos han tendido a verse como ministros de la divinidad para enderezar la historia y salvaguardar la creación. De ese modo el misterio quedaba de algún modo desvelado y habría una relación de correspondencia entre la acción histórica y personal y los planes de Dios. Así se han visto a sí mismos por lo general los imperios, comprendidos los imperios cristianos. Hegel significa la inmanetización radical de esta tendencia al identificar el Espíritu absoluto con el Estado. La

secularización de esta concepción del devenir histórico está en la absolutización del occidente victorioso y mundializado y el convencimiento de la actuación en su interior de la mano invisible que trasmuta en bien del conjunto la búsqueda afanosa del bien privado. En este sentido esta figura histórica es postcristiana.

La trascendencia espuria consiste en buscar el bien privado ateniéndose a las reglas de juego y teniendo presente que no está garantizado el éxito y menos la permanencia en él: el juego es siempre abierto y cada individuo puede ganar o perder. Más aún, también se acepta que para ganar a veces hay que sacrificar dimensiones humanas entrañables, incluso la alegría. El juego no está, pues, a la medida de cada sujeto; pero es el único juego que existe y merece la pena apostar.

Como se ve, hay aquí entrañada una espiritualidad, es decir la entrega al espíritu, que en este caso es el alma de esta cultura y que ha creado y anima a la figura histórica actual.

El mérito como comercio sagrado

La segunda dirección, que podríamos calificar como búsqueda aleatoria de la salvación, de buenas a primeras parecería el polo opuesto de la anterior ya que no concede sustantividad a los medios para la salvación y los utiliza por tanto como simples medios para obtener el fin que pretende. Los medios son méritos y el fin el premio debido a la acumulación de méritos. Los medios son tales porque así lo ha querido Dios, que soberanamente podía haber puesto otros requisitos. Así pues, el plano humano e histórico queda no sólo relativizado sino desprovisto en sí de sentido, ya que todo el interés, el peso y el sentido se pone en el plano trascendente, que, a diferencia de la visión anterior, sí está desvelado, a lo menos en lo que le toca a cada quien: a uno le han prometido la bienaventuranza, si cumple lo que Dios ha revelado como requisito. Una variante que redondea esta propuesta es que el que en definitiva las cosas de esta vida resulten favorables para uno es un indicio supletorio de que Dios está contento con uno, lo que no elimina que pueda poner diversas pruebas.

Este modo de buscar la salvación tiende a componerse muy bien con la figura histórica vigente, aunque parecería relativizarla completamente. Hay dos razones. La primera es que como las cosas no valen en sí, lo que no esté pautado como medio para la salvación, puede ser usado libremente según la conveniencia privada; y como en sí no tiene legalidad propia, puede ser

utilizado sin atenerse a más normas que las que establece el sistema. Pero además para la lógica del mercado la mayor parte de las actividades de uno tampoco tienen valor en sí: son meramente útiles, es decir que únicamente se realizan como medio para los fines personales: obtener dinero, seguridad, prestigio, sentido de pertenencia. El carácter meramente utilitario de esta oferta salvacionista se corresponde, como se ve, al tono del sistema, que propone el sacrificio como la vía normal para llegar a las preferencias personales. La diferencia es que la preferencia a la que se dirige el fiel no es un bien de este mercado sino el que oferta el mismo Dios, pero que también se presenta como bien transable.

La espiritualidad de este camino de salvación consiste en sacrificarse para acumular méritos que alcancen la dicha plena; dicho de otro modo, desvivirse para conseguir la vida eterna. De algún modo el medio es contrario al fin. Pero así lo dispuso Dios y así se acepta con toda resolución.

Así pues, esas dos concepciones y sus correspondientes espiritualidades son expresión de la crisis civilizatoria y no alternativas superadoras.

Correspondencias desde la libertad

En la espiritualidad de la autenticidad es claro que la motivación de la persona y la dirección de lo que emprende en obediencia al Espíritu forman una unidad. Si el mismo Espíritu que alienta dentro de cada quien sopla en la creación y por consiguiente en la historia, no hay oposición sino correspondencia entre el movimiento del Espíritu en el individuo, en las estructuras de la realidad y en la historia humana. También hay correspondencia entre la plenitud personal a la que conduce a cada quien y el paradigma humano hacia el que lleva a cada cultura, porque el Espíritu es el de Jesús, que es el paradigma de humanidad para cada individuo y para cada cultura, para la humanidad.

Ahora bien, el Espíritu no está encarnado en mí ni en ninguna cultura ni en ninguna institución. Ni yo ni nadie ni nada poseemos al Espíritu. El mueve, es verdad, desde dentro; pero de un modo trascendente. Eso significa dos cosas: Ante todo, su libertad respecto de individuos y culturas. No podemos equipararnos a él ni ponernos a su altura. Nuestra relación con él es obedecerlo. Pero también, nuestra libertad respecto de él. Podemos resistir a su impulso, y, si lo aceptamos, somos nosotros quienes nos acompasamos a su movimiento.

“El viento sopla donde quiere, y oyes su voz; pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así es todo el que nace del Espíritu” (Jn 3,8). El que nace de Espíritu es el que se deja llevar por él, el que obedece a su impulso, no el que lo domina. Este dicho se refiere a un maestro de Israel que ha ido a reconocer a Jesús como un colega carismático. El maestro piensa que tiene tan descifrado el plan de Dios que es capaz de reconocer a quien él ha constituido maestro, como lo es él mismo, pero sin pasar por la universidad. Jesús le dice que no son colegas, que no se equiparan. Que él tiene que nacer de nuevo haciéndose discípulo suyo porque Jesús es el que revela a Dios y el paradigma de humanidad. Es decir, que su saber no lo salva. Sólo si se deja guiar por el Espíritu, podrá entender desde dentro la propuesta de Jesús y seguirlo como paradigma.

La obediencia como fuente de sentido

En este texto se dice que quien nace del Espíritu es capaz de seguir su impulso, pero no sabe adónde va. ¿Significa esto que no hay respuesta a la pregunta de adónde lleva la autenticidad? Sí hay respuesta, pero yo no la domino objetivamente, como hace la ciencia al construir sus objetos, y precisarlos y verificarlos por ensayo y error. En la autenticidad sí hay sentido, pero a este sentido sólo se accede realmente siendo llevado, obedeciendo. No es primero la luz y luego la vida. La luz que se nos da es la luz de la vida (Jn 8,12), la luz que arroja el vivir en obediencia al Espíritu. Dios nos guía mediante su Espíritu como un maestro al muchacho: no le dice de golpe todo sino que le va poniendo cada día su tarea. Cuando la hace bien, le entrega la tarea siguiente. Conforme vamos correspondiendo, se nos va llevando más allá. Mientras uno va subiendo una pared de montaña sólo ve el horizonte inmediato de lo que va pisando; pero cuando hace un alto y se voltea, se hace cargo de todo el camino recorrido. Así al obedecer al Espíritu, uno va entrando cada vez más en la espesura, incluso en la niebla, en la noche; pero simultáneamente cada vez va conociendo más y desde dentro. Son directamente proporcionales el crecimiento en obediencia, la indisponibilidad del Espíritu, la vida en fe, y el conocimiento interno de uno mismo, de la vida, de los demás, de Dios.

Hasta ahora no he respondido adónde lleva la autenticidad sino cómo lleva. Sin embargo sí se ha puesto de relieve que la vida en autenticidad arroja una luz, un sentido, que son precisamente el sentido de lo vivido y de su horizonte. Que hay una distancia cada vez mayor entre el obedecer al Espíritu

con la esperanza que trae aparejada y lo que se va conociendo desde dentro al obedecer: cada vez se va conociendo más, pero lo que se atisba es cada vez mucho mayor.

¿A la plenitud por la libertad?

La autenticidad lleva hacia la plenificación propia que se inscribe en la plenificación de toda la creación, es decir a que todo, y yo en ello, esté henchido de la gloria de Dios. Lleva hacia la constitución del mundo fraterno de los hijos de Dios en el que yo esté como hijo suyo y como hermano de los demás. En la expresión que utilizó Jesús, la obediencia al Espíritu lleva al reinado y al reino de Dios. El reinado consiste en la soberanía de Dios en uno, en la transformación personal que resulta de obedecer realmente al Espíritu y así proseguir la historia de Jesús invistiendo su paradigma. El reino es ese mundo de sus hijos, transfigurado al participar de su propia consistencia y prestancia. Esa plenitud es la que, de modo más implícito o claramente revelada, late siempre como connotación, como promesa en el impulso del Espíritu. No es fácil abrirse a esta esperanza desde la experiencia personal de tantas limitaciones y negatividad, desde lo inasible de los momentos de relativa plenitud, y desde la experiencia cultural de tanta vida disminuida y tanta deshumanización.

La dificultad de la esperanza no proviene sólo de la experiencia de nuestra labilidad y de la delicuescencia de lo humano y más aún del pecado propio y estructural. También se origina en el modo de proceder de Dios. Jesús vino de parte de Dios proclamando, invitando, proponiendo. Y ese mismo es el tono del Espíritu dentro de uno y en la historia. Decir Espíritu es decir libertad, tanto de él con respecto de nosotros como de nosotros respecto de él. Desde la actuación de Dios a través de Jesús y del Espíritu parece que habría que modificar el refrán y decir que Dios propone y el hombre dispone.

El que Dios cuente de modo absoluto con nuestra libertad nos enaltece, pero también y más aún nos llena de espanto. ¿Cómo va a depender nuestra suerte y la del mundo de ese aspecto de la humanidad, su libertad, que sentimos tan inconstante, tan condicionado, tan necesitado de ser liberado? Proclamamos a Jesús Señor, y sentimos el impulso de pedirle que ejercite ese señorío sobre nosotros, salvándonos de nuestros demonios, de nuestra debilidad, de nuestra pecaminosidad. También llamamos al Espíritu en el Credo "Señor y dador de vida". En vez de alentar en nosotros, estamos tentados de pedirle que nos arrastre. Pero Dios nunca va a vencer de nosotros o sobre

nosotros. Jesús no es rey de súbditos sino de los que escuchan su voz y lo siguen (Jn 18,37). Y lo mismo, el Espíritu.

Misión de la libertad

Así como en los demás seres vivos el Logos y el Espíritu actúan, diríamos, desde su propia naturaleza, aunque la subjetualidad de la naturaleza como un todo sea en ellos mayor que su concreción específica e individual; así en los seres humanos actúan del mismo modo en cuanto formamos parte del mismo conjunto, pero actúan también según la naturaleza específicamente humana y la individual de cada persona y en este sentido preciso actúan a través de la libertad, situada y condicionada pero real, que nos caracteriza. Así ellos nos dan lugar.

Nosotros formamos parte del universo y en ese sentido el Logos y el Espíritu actúan también en nosotros (como pensaba ya Heráclito) según esa Ley eterna que rige el movimiento incesante y al parecer caleidoscópico de todas las cosas o, por mejor decir, de la naturaleza como un todo limitado y abierto. Por eso tienen pleno sentido estudios como el Proyecto Genoma o la búsqueda asintótica de la fórmula del universo. Pero la evolución, que es trascendente desde la inmanencia por el Logos y el Espíritu, también es internamente diferenciada como expresión de esa apertura interna, que es también complejización y complementariamente unificación de lo progresivamente diversificado y autonomizado. Esto significa que la evolución incorpora a la libertad inteligente y sentiente de la humanidad. Correspondientemente la humanidad, desde esa su diferencia específica, debe hacerse cuerpo con todo lo que existe, haciéndose cargo responsablemente de todo y dirigiéndolo hacia esa meta a la que está llamado. Si los platónicos creían que la materia es dócil a la eterna Sabiduría, no al modo como una fuerza ciega es doblegada por otra mayor, sino por la virtud del amor que la hace consentir en la obediencia, también la humanidad está llamada a esa obediencia, mucho más conscientemente libre y deseada, al Espíritu y a la Sabiduría; y desde esa recta ordenación de su voluntad está llamada a ejercer su dominio no despótico sino hegemónico y fraternal sobre la naturaleza de la que forma parte diferenciada. Ese es el contenido del mandato del Génesis (1,26).

De este modo la autenticidad, que constituye la diferencia individual, envía también desde esa individuación irreductible a construir la humanidad como un cuerpo social simbiótico y diferenciado, y a salvaguardar y

humanizar la naturaleza y a dirigirse con ella a que por su plenitud Dios sea todo en todos.

Esperanza personal y esperanza colectiva

Esa esperanza no está fundada en las capacidades propias ya que, si el empeño por la existencia auténtica ha sido consistente, más pronto que tarde se ha llegado hasta los propios límites, hasta la experiencia de la propia impotencia. La base de la esperanza está en la fuerza soberana de ese impulso. Desde la vivencia religiosa y cristiana de la autenticidad decimos que el fundamento de la esperanza está en el poder de Dios: para él nada hay imposible (Gn 18,14; Lc 1,37; Mc 10,27;14,36). Más aún, precisamente él es el Dios que se manifiesta venciendo en nuestra impotencia: el que da vida a los muertos y llama a lo que no es para que sea (Rm 4,17). Nuevamente se hace presente la dialéctica negativa. El Dios cristiano no es el Dios de los dioses y el Señor de los señores (aunque ése haya sido repetidamente a lo largo de la historia el Dios de muchos cristianos, incluso institucionalmente) sino el que da la fuerza a los que se ven sin ella, tanto a los pobres como a los pecadores.

Así pues el Espíritu no triunfa sobre uno sino en uno; no triunfa, pues, sustituyendo sino liberando nuestra libertad. A propósito de la obsesión había anotado esa experiencia, casi de desdoblamiento, como que el Espíritu poseyera a la persona, por la fuerza con que hala de quien ya piensa que llegó al límite de sus fuerzas. Pero, precisamente entonces, insistía en que la obsesión era experimentada como lo mejor y más genuino de uno, como su propia libertad liberada. Lo mismo que cuando es negada la vida la obsesión llega a producirla, también cuando se experimenta la impotencia moral para superar una tendencia deshumanizadora o para salir de sí, la autenticidad puede entregarse a una fuerza que se abre paso en medio de la impotencia.

Nuestra esperanza no consiste en que Dios salve desde fuera a la humanidad, como se lo plantea el imaginario vigente en el que sólo alguien exterior al problema puede superarlo, sino en que triunfe en nosotros, de manera que su triunfo sea el nuestro. Es lo que hizo Jesús: sembrar en los corazones la fe que salva, de modo que su más alta alegría consistía en poder decir a la persona después de un intenso proceso: "tu fe te ha salvado" (Mc 5,34;10,52; Mt 9,29;15,28; Lc 7,50).

Esa esperanza no la tenemos puesta en el cumplimiento de la ley que nos merecerá la salvación de Dios, tampoco en los designios inexcrutables de un Dios que se sirve de nosotros para realizar a pesar de nosotros sus propios

planes. Nuestra esperanza está en ese Logos por el que todo fue creado, es decir que ha impreso en la creación su sentido; y en ese Espíritu que alienta dentro de nosotros, en la humanidad y en toda la creación. Está, pues, en ese Dios que se ha comprometido, mediante sus dos manos (la expresión es de san Ireneo) con su creación; que en Jesús se hizo para siempre creación, historia humana, carne de nuestra carne.

Nosotros, en cuanto tratamos humilde pero resueltamente de obedecer al Espíritu en nuestros corazones, nos capacitamos para percibir desde entro la ansiosa espera de la creación, que gime sometida por la humanidad al fracaso y ansiando ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. El mismo deseo que siente nuestro cuerpo de ser integralmente redimido, es decir de transformarse en canal expedito del Espíritu, es el que siente toda la materia y la vida que desean incorporarse a una humanidad según el paradigma de Jesús. El universo desea ser el cuerpo de la humanidad fraterna de los hijos de Dios. Esta correspondencia entre el camino personal de la autenticidad y el deseo y el ansia del cosmos es la visión grandiosa de Pablo (Rm 8,19-25).

Así pues, es cierto que hay que cambiar el refrán porque Dios propone y el ser humano dispone; porque Dios respeta de modo absoluto la libertad. Pero también es verdad que en definitiva todo es gracia. Ésa es la esperanza que se abre desde el camino de la autenticidad. Por eso la propuesta no es la resignación a la necesidad ciega o a la voluntad arbitraria de un ser supremo sino la entrega confiada a este impulso que nos trasciende por dentro y que mueve libremente al universo.

Pero esta esperanza nada tiene en común con la instalación en una serenidad olímpica, invulnerable ya a las nubes y tempestades, a las contingencias de la existencia. Esta esperanza se realiza en la debilidad, incluso se sobrepone a la infidelidad y se reafirma como paciencia activa en el tiempo histórico adverso. Por eso acabo como empecé: la autenticidad se realiza en definitiva como obediencia. Eso lo tuvo que aprender el mismo Jesús de Nazaret, que había dicho que su alimento (la vida de su vida y su manjar) era hacer la voluntad de su Padre (Jn 4,34). En el huerto tuvo, sin embargo, que suplicar desde la postración y el desgarramiento íntimo: "no se haga mi voluntad sino la tuya" (Mc 14,36). Por eso pudo decirse de él que, "aunque era Hijo, sufriendo aprendió a obedecer" (Hbr 5,8). Pero en esa hora de tristeza de muerte, en que abatido por el terror mordía el polvo de los vencidos, la obediencia fue el hilo tenue pero victorioso que lo mantuvo en la vida y en el sentido, en la continuidad biográfica, en la fidelidad y la que lo llevó a lo mejor

de sí, adonde aún no había llegado, lo que lo consumó. Así pues, esa obediencia a la voluntad de su Padre fue su acción más personal. No heteronomía sino constitución de sí mismo y entrega de sí, unificación total en la libre salida de sí. El camino de la autenticidad es dialéctica negativa que incluye la bajada al infierno propio y a los infiernos de la hora histórica, los que provocan los factores de la figura histórica y se niegan a reconocer. La autenticidad no es una huida solipsista ni un confinamiento elitista. Se realiza en la realidad. Por ahí pasa nuestra esperanza.

MAESTROS ESPIRITUALES DEL SIGLO XX

- Juan XXIII: Diario de un alma. Cristiandad, Madrid 1964
El evangelio del Papa Juan. Desclée de Brouwer, Bilbao 1971
Mensaje espiritual. BAC, Madrid 1979
Textos esenciales. Nova Terra, Barcelona 1969
Vida Cristiana cada día. San Pablo, Madrid 1968
Carlos de Foucauld: Directorio. Herder, Barcelona 1963
Viajero de la noche. Ciudad Nueva, Madrid 1994
Contemplación. Sígueme, Salamanca 1969
Escritos espirituales I. Sígueme, Salamanca 1981
Obras espirituales. San Pablo, Madrid 1998
Pierre Teilhard de Chardin: El medio divino. Taurus, Madrid 1967
Ciencia y Cristo. Id. 1968
Yo me explico. Id. 1969
Cómo yo creo. Id. 1986
Cartas íntimas. DDB, Bilbao 1974
Himno del universo. Trotta, Madrid 1996
Sobre el amor y la felicidad. PPC, Madrid 1999
Energía espiritual del sufrimiento. Fontanella, Barcelona 1968
- Edith Stein: Ciencia de la cruz. Monte Carmelo, Burgos 1994
La mujer y su misión en el orden de la naturaleza y de la gracia. Id. 1998
Ser finito y ser eterno. FCE, México 1994
Estrellas amarillas. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1992
Autorretrato epistolar. Id. 1996
Escritos espirituales. BAC, Madrid 1998
Simone Weil: La gravedad y la gracia. Trotta, Madrid 1994
Pensamientos desordenados acerca del amor de Dios. Id. 1995
A la espera de Dios. Id. 1993

Dietrich Bonhoeffer: Resistencia y sumisión. Sígueme, Salamanca 1983
Creer y vivir. Id. 1985
El precio de la gracia. Id. 1995
Vida en comunidad. Id. 1997
Cartas de amor desde la prisión. Trotta, Madrid 1998

Emmanuel Mounier: Obras completas I-IV. Sígueme, Salamanca 1990,1993,1998

Madelaine Delbrel: Nosotros, gente de la calle. Estela, Barcelona 1971
La alegría de creer. ST, Santander 1997
Las comunidades según el evangelio. PPC, Madrid 1998

Joseph Cardijn: Los laicos en primera línea. Nova Terra, Barcelona 1965

Pedro Arrupe: La Iglesia de hoy y del futuro. Mensajero, Bilbao 1982
En él sólo la esperanza. Id. 1983
Ante un mundo en cambio. Apostolado de la prensa 1972
Hambre de pan y evangelio. ST, Santander 1978

Karl Kahner: Amar a Jesús, amar al hermano. ST, Santander 1983
Invitación a la oración. Id. 1979
Cambio estructural de la Iglesia. Cristiandad, Madrid 1973
Los peligros en el catolicismo actual. Id. 1964
Escritos de teología III y VII. Taurus, Madrid 19968,1969
Experiencia del Espíritu. Narcea, Madrid 1978
La gracia como libertad. Herder, Barcelona 1972
Tolerancia, libertad, manipulación. Id. 1978
Siglo XX, siglo de la gracia. Dinor, Pamplona 1967

Bernhard Häring: Memorias de guerra de un sacerdote. Herder, Barcelona 1978

Centrarse en Dios. Id. 1978
Las cosas deben cambiar. Id. 1995
La no violencia. Id. 1989
Mi experiencia con la Iglesia. Perpetuo Socorro, Madrid 1989
Evangelio, no violencia, contestación. Id. 1993
Todo está en juego. PPC, Madrid 1995

Martin Luther King: La fuerza de amar. Argos, Barcelona 1978

Adónde vamos. Aymá, Barcelona 1968
El clarín de la conciencia. Id. 1973
Por qué no podemos esperar. Id. 1973
Discursos. Universidad de León, León 1997

Thomas Merton: Incursiones en lo indecible. Plaza y Janés, Barcelona 1973

La oración contemplativa. PPC, Madrid 1996
La sabiduría del desierto. BAC, Madrid 1997
Tiempos de celebración. Pomaire, Barcelona 1967

Helder Camara: Las conversiones de un obispo. ST, Santander 1980
Evangelio con Dom Helder. Id. 1987
El desierto es fértil. Sígueme, Salamanca 1986
Espiral de violencia. Id. 1978
Para llegar a tiempo. Id. 1970
¿Quién soy yo? Id. 1978
La revolución de los no violentos. Dinor, Pamplona 1972
Pobreza, abundancia y solidaridad. Zero, Madrid 1970

Roger Schultz: Vivir en el hoy de Dios. Estela, Barcelona 1969
La violencia de los pacíficos. Herder, Barcelona 1978
Dinámica de lo provisional. Id. 1978
Lucha y contemplación. Id. 1980
Florecerán tus desiertos. Id. 1984
Que tu fiesta no tenga fin. Id. 1978

Oscar A. Romero: Su pensamiento. San Salvador. v. I-VIII, 1980-1988
Henri Nouwen: En el nombre de Jesús. PPC, Madrid 1998
El regreso del hijo pródigo. Id. 1994
El sanador herido. Id. 1998
Las tres etapas en la vida espiritual. Id. 1997
El camino hacia la paz. ST, Santander 1998
Aquí y ahora. San Pablo, Madrid 1998

Carlo María Martini

LOS MILAGROS EN LA REFLEXION TEOLOGICA CONTEMPORANEA

Felícísimo Martínez Díez, O.P.

Los milagros vuelven a estar de moda. Un libro o un curso sobre milagros tienen hoy garantía de éxito. Cada vez son más las personas buscadoras de milagros. Cada vez son más las personas que pretenden tener una fuerza especial para realizar milagros. En definitiva, los milagros están de moda porque constituyen siempre un plato apetitoso para la insaciable curiosidad del espíritu humano, y también una mercancía de venta fácil en el mercado.

Este es un hecho mayor que no debe dejar indiferente a la teología, si ésta ha de responder a una de sus funciones esenciales: orientar la fe de la comunidad cristiana. Hay hechos paradójicos en la historia de la Iglesia y de la teología. Cuando la gente estaba preocupada por otros problemas, la apologética puso todo su fervor en desarrollar el tema de los milagros. Hoy, cuando la gente se interesa por el fenómeno de los milagros, la teología parece haber perdido interés por el tema. Así se perpetúa un cierto divorcio entre los teólogos y la comunidad cristiana, entre la teología cristiana y la cultura secular.

1. LA ACTUALIDAD DE LOS MILAGROS

La actualidad de los milagros es un hecho incontestable. Basta darse un paseo por las librerías más comerciales, situadas en aeropuertos, estaciones terminales, grandes supermercados, bulevares peatonales... Se comprobará la abundancia de literatura sobre los milagros. Si se ofrece esta mercancía, es porque se vende. Hoy las empresas no arriesgan capital sin perspectivas comerciales favorables. Aún quedan filántropos, pero no precisamente en el

campo comercial. La actualidad de los milagros se hace aún más patente si nos acercamos a las innumerables sesiones dedicadas a todo tipo de terapias, curaciones, sanaciones, ejercicios de interiorización, prácticas esotéricas, viajes astrales....

No hace mucho comentaba un sanador energoterapeuta que muchas personas llaman a su consultorio preguntando: "¿Es esa la casa de los milagros?"

¿A qué obedece esa actualidad de los milagros?

Hay algunas razones que son las razones de siempre. Una de ellas es la curiosidad. El ser humano es un curioso empedernido, lo cual tiene algo de virtud y algo de vicio. La curiosidad tiene la virtud de mantener al ser humano en una eterna búsqueda, consciente de que la verdad y la realidad son más grandes que los hechos brutos ya explorados y dominados; consciente de que la verdad y el bien totales están siempre por delante de nosotros. Pero la curiosidad tiene el vicio de arrastrar al ser humano más allá de los límites permitidos o tolerables. Gusta el ser humano de jugar el peligroso juego del aprendiz de brujo o de traspasar los límites razonables de su espacio natural. Quiere hacerse dueño del bien y del mal, de la verdad y la mentira, prescindiendo de criterios ni pautas previas, en vez de someterse con docilidad a las pautas objetivas marcadas desde la creación primera. Así la curiosidad de hoy comparte el riesgo y la tentación de aquella primera curiosidad denunciada ya en el relato mítico de la caída o del pecado original (Gn. 3).

La necesidad de las personas explica también la actualidad del milagro. Intensas necesidades de las personas han hecho que el milagro haya tenido siempre actualidad, especialmente a nivel popular. Quizá es la explicación más recurrente. Ante ciertas necesidades, el ser humano no repara en los medios para encontrar soluciones. Se recurre a la fe y a la magia, a sacerdotes y magos, a dioses y demonios, a científicos y brujos... La salud, el dinero y el amor son necesidades tan intensas en la vida de las personas, que cualquier oferta milagrosa de esos bienes consigue fácilmente como respuesta la fe o la credulidad de los clientes. Esto explica por qué crece hoy la credulidad, a pesar de que -o quizás porque- en muchos ambientes está menguante la fe religiosa.

La búsqueda de sentido es hoy otra gran necesidad. Víctor Frankl lo considera el problema fundamental del ser humano, más fuerte aún y más urgente que la búsqueda del placer.¹ La aceleración y la complejidad son dos rasgos del mundo actual que arrojan fácilmente al hombre contemporáneo en

el despiste y la desorientación existencial. Es necesario buscar milagros que nos devuelvan el sentido.

El interés por los milagros a veces es fruto de la simple curiosidad. Después que se han agotado todas las experiencias normales, es preciso seguir inventando experiencias anormales o paranormales. Pero el interés por los milagros es también fruto de otra necesidad grande para el ser humano: es preciso buscar sentido para llenar esta existencia de finalidad y orientación. Si el sentido, la finalidad, la orientación... faltan, estamos al borde de la depresión más profunda, esa enfermedad tan temida en nuestros días.

Y esto explica también que la actualidad del milagro se haya corrido hacia fuera de la comunidad eclesial. En otros tiempos los milagros parecían ser asunto exclusivo de comunidades creyentes. Hoy, sin embargo, las historias, los relatos y los cursos sobre milagros... se extienden más allá de las comunidades religiosas y de las iglesias. Digamos que, de alguna forma, el asunto del milagro se ha secularizado, o se ha corrido hacia una cultura y un ambiente secular o secularizado.

En este sentido podemos afirmar que hoy el problema del milagro ha dejado de ser un asunto exclusivamente teológico, para convertirse también en un problema cultural. La actualidad de los milagros es un rasgo peculiar de la cultura y de la sensibilidad postmoderna. El hombre postmoderno es a la vez el más escéptico frente a los grandes metarelatos, frente a las grandes cosmovisiones religiosas, frente a los milagros clásicos..., y el más crédulo frente a lo prodigioso, lo insólito, lo fantástico, frente a los nuevos milagros seculares. Los medios de comunicación van rompiendo las fronteras entre el mundo real y el mundo de la fantasía. Jóvenes y niños son hoy producto pedagógico de unas creaciones fantásticas exuberantes, que se parecen mucho a las viejas historias de milagros y prodigios. El hombre postmoderno es reacio a creer en los milagros clásicos; pero tiene una cierta adición a todos los milagros nuevos. Lo normal le parece demasiado vulgar y apenas ofrece interés. Corre desesperado en busca de lo fantástico, lo insólito, lo a-normal.

El racionalismo de la cultura moderna arremetió contra la cultura religiosa y sobre todo contra la apología del milagro. Los defensores de la razón crítica, de la autonomía del sujeto, del ideal del progreso científico indefinido... no podían permitirse la debilidad de creer en milagros. La fe en los milagros era asunto reservado a mentes ignorantes y retrasadas, a personas alienadas. El acceso a un nivel más alto de educación les liberaría de esa alienación. Hume sostuvo la tesis de que los milagros pululan en naciones ignorantes y bárbaras, y tienden a desaparecer en pueblos cultos.²

Pero cuando la humanidad parecía a punto de superar el estadio precientífico de la fe en los milagros, resulta que esa fe ha vuelto a brotar en la cultura postmoderna. Después de una idolatría de las ciencias positivas, ha regresado de nuevo la fe en las ciencias “de los espíritus”, en las ciencias ocultas. La parapsicología se ha convertido en ciencia suprema incluso para muchos psicólogos. Y esto explica otro fenómeno curioso: los milagros ya no están de actualidad solamente entre personas de baja extracción cultural y social, entre retrasados, bárbaros, ignorantes y analfabetos; están de moda entre personas “bien”, de altos niveles sociales y académicos, de conocimientos científicos suficientemente desarrollados. Los mismos que procuraban negar los milagros clásicos de la tradición cristiana, se embelesan hoy con los pretendidos milagros realizados por los nuevos gurús de las ciencias ocultas.

Continúan, pues, vigentes las dos preguntas de siempre: ¿Existen o no existen los milagros? ¿En qué consisten los milagros?

Para contestar a estas preguntas, la teología cristiana tiene que acudir a la Biblia, más concretamente al Nuevo Testamento. Allí ha de buscar los criterios que le permitan definir teológicamente el milagro. Sin embargo, desde el principio conviene tener en cuenta algunas dificultades con las que nos encontramos hoy al releer la historia de milagros en el Nuevo Testamento. En primer lugar, el examen histórico-crítico nos obliga a ser cautos a la hora de atribuir carácter histórico a los relatos neotestamentarios. En segundo lugar, conviene tener en cuenta que la imagen del mundo proporcionada por la ciencia moderna es notablemente distinta de la imagen del mundo que aparece en el Nuevo Testamento. La moderna imagen del mundo es difícilmente permeable al hecho del milagro.³

2. MARAVILLAS, PRODIGIOS Y MILAGROS EN EL UNIVERSO

En la aproximación al milagro, conviene considerar en primer lugar un fenómeno frecuente en la experiencia humana: el encantamiento o la fascinación ante lo maravilloso del cosmos. La exclamación la hemos pronunciado o la hemos escuchado muchas veces: “¡Qué maravilla!; ¡Esto es un auténtico milagro de la creación!”. Ya San Agustín consideraba que el milagro está inserto en las potencias o semillas de las cosas, y, así, creía que todo lo que acontece en la creación puede ser considerado como milagro.

Esta experiencia de encantamiento y fascinación puede tener lugar ante la belleza de una flor, ante la grandiosidad de un paisaje, ante la violencia de una

tempestad o la calma de un amanecer, ante la perfección de una célula, ante la inmensidad del universo... A medida que avanzan las tecnologías de observación se nos hace más factible observar la perfección de este universo, que con frecuencia nos sobrecoge.

Max Weber denunció el advenimiento de un mundo "desencantado", que ha perdido el hechizo y la capacidad de fascinar y sorprender. Tenía razón en cierto sentido. El *homo scientificus* ha perdido capacidad de admiración y sorpresa; en general, se ha vuelto como al misterio y a la belleza. Se ha vuelto secular e insensible al milagro a medida que ha secularizado al mundo. Y es que quizá el hombre científico ha perdido el contacto inocente y virgen con la naturaleza a medida que ha quedado preso de sus saberes y de sus herramientas tecnológicas. Mejor dicho, ya sólo sabe ver la naturaleza a través de sus sofisticadas tecnologías. Con el tiempo, ha llegado a saturarse de sus descubrimientos y ha perdido capacidad de encantamiento y fascinación.

Sin embargo, en cierto sentido, el hombre postmoderno vuelve a recuperar el sentido de lo fascinante y lo maravilloso contemplando el micro y el macrocosmos. El hombre actual vuelve a creer en el milagro de este universo, aún sin ser creyente. Por eso, la ecología reclama sus derechos frente a la tecnología. Pero esta experiencia del hombre actual no es ya la experiencia religiosa de lo tremendo y fascinante, de la que nos habla la fenomenología de la religión. Es más bien una experiencia estética de lo extraordinario y lo maravilloso, de la que nos habla la antropología, o la misma estética.

¿Se puede hablar de milagro? Tendríamos que ponernos de acuerdo previamente en la noción de milagro, al menos desde el punto de vista cristiano, que es el que interesa a la reflexión teológica.

En primer lugar, el concepto cristiano de milagro hace referencia a algo no sólo maravilloso, fascinante o sorprendente, sino también insólito, extraordinario, fuera de serie, a-normal... La belleza de la flor es una auténtica maravilla, pero forma parte del mundo normal y habitual. La fuerza de la rutina hace que, de hecho, la pasemos por alto con mucha frecuencia. En general, el ser humano vive distraído y adormecido. Sólo cuando despierta del sueño y vuelve a la vigilia cae en la cuenta de que muchas cosas que forman parte de su mundo más habitual son auténticos prodigios. No son milagros, pero nos lo parecen en los escasos momentos de vigilia y de lucidez espiritual.

En segundo lugar, el concepto cristiano de milagro hace referencia a una fuerza o poder benéfico que lo realiza en favor de las personas. Por consiguiente, la reacción frente al hecho maravilloso que se considera como

milagro cristiano no es el miedo o el temor que invita a la huida, sino la fascinación que invita al acercamiento. La experiencia de la naturaleza como una fuerza maléfica o un poder enemigo no es la experiencia propia del milagro cristiano. Es verdad que también la presencia de lo sagrado provoca el espanto y el temor, tal como nos dice la fenomenología de la religión. Pero no es la experiencia de lo sagrado propia del milagro cristiano. Aquí se trata de un poder benéfico, que fascina y atrae.

En tercer lugar, el concepto cristiano de milagro hace referencia a una experiencia salvífica, no a una experiencia meramente estética. En este sentido, es necesario afirmar que el auténtico milagro nos coloca frente al desafío de la fe, frente al problema de Dios. La experiencia estética, por el contrario, puede armonizarse con la neutralidad o indiferencia religiosa, e incluso con el agnosticismo. De ello hay abundantes ejemplos entre nuestros contemporáneos. Pese a la proximidad entre la experiencia religiosa y la experiencia estética, son distintas y a veces puede permanecer distantes. La experiencia salvífica, que es el milagro, nos introduce en el campo de la fe, nos deja enfrentados al problema de Dios.

Por consiguiente, lo que con frecuencia llamamos milagros de la naturaleza no cuadran bien con el concepto específico del milagro cristiano. Son importantes como experiencias estéticas. Incluso pueden dar lugar a experiencias religiosas intensas. Son desencadenantes de la experiencia contemplativa que propicia la inmersión en el misterio y la experiencia de lo sagrado. En ese sentido, los milagros de la naturaleza contribuyen no poco a introducirnos en el mundo de la experiencia religiosa. Pero no se trata de milagros propiamente dichos. La reflexión teológica prefiere hablar de "prodigios", antes que calificarlos como verdaderos "milagros". R. Bultmann utiliza dos términos para distinguir entre el *mirakel* o milagro en el sentido bíblico y el *wunder* o prodigio en el sentido coloquial.

3. EL MILAGRO Y LAS LEYES FISICAS

Desde la apologética clásica a la reflexión teológica contemporánea ha tenido lugar un salto cualitativo en la concepción del milagro. Y ese salto se refiere sobre todo a la relación entre el milagro cristiano y las leyes físicas o las leyes de la naturaleza. R. Latourelle habla de "un proceso de personalización del milagro" en el siguiente sentido: si antes del Concilio Vaticano II se hablaba sobre todo del milagro y de la profecía como los "signos de la apologética", hoy se habla sobre todo de "la persona de Jesús" como el verdadero signo.⁴

La apologética clásica mantuvo preferentemente una concepción fisicista del milagro. Aún sin desconocer el milagro moral, el supremo analogado del milagro era el milagro como fenómeno físico, es decir, como acontecimiento que tiene lugar al margen o contra las leyes físicas o las leyes de la naturaleza. El milagro era definido como un acontecimiento que viola o interrumpe las leyes de la naturaleza. Estos acontecimientos son invocados por la apologética clásica para probar la misión mesiánica de Jesús, el legado divino.⁵

Esta concepción del milagro no se compagina bien con el concepto bíblico del milagro, que sólo puede ser entendido desde la perspectiva salvífica. El Nuevo Testamento no considera los milagros desde la perspectiva de las leyes naturales, como una interrupción de las mismas. Los considera desde la perspectiva de un enfrentamiento entre el poder salvífico de Dios y el poder del maligno. Los milagros son obra del poder de Dios, que se manifiesta en Jesús y libera a las personas de la esclavitud diabólica. Los milagros son signos de que con Jesús ha llegado la salvación.⁶

Pero además el milagro, considerado desde la simple perspectiva de las leyes naturales, plantea severos problemas a la fe cristiana y hace un flaco favor a la misma apologética.

En primer lugar, pese a los importantes progresos científicos, sigue siendo muchos lo que ignoramos sobre la composición y el funcionamiento de la naturaleza. Conocemos con seguridad matemática algunas leyes de la naturaleza; otras no pasan de ser hipótesis provisionales. Pero es mucho lo que ignoramos -no sabemos cuánto-. El progreso científico está siempre pendiente de nuevos descubrimientos; por eso se ha vuelto cada día más humilde. Esto plantea un problema serio a la apologética del milagro. ¿Cómo reconocer el milagro como interrupción de las leyes naturales, cuando nos es desconocida una gran parte del comportamiento de la naturaleza? ¿Cuál es la frontera entre el milagro y el enigma o lo desconocido? ¿Tendrá la apologética que ir estrechando el espacio del milagro a medida que progresa el conocimiento de la naturaleza? San Agustín decía acertadamente: "Los milagros no están contra la naturaleza, sino contra lo que conocemos de ella". Y B. Spinoza llega a firmar: "Los milagros parecen ser algo nuevo por la ignorancia de los hombres".⁷

En segundo lugar, definir el milagro como una interrupción de las leyes naturales, repercute negativamente en la imagen de Dios. Voltaire decía irónicamente: "Crear en los milagros es insultar en cierto modo a la divinidad". La apologética clásica presentó el milagro así entendido como un testimonio

de la omnipotencia de Dios. Pero esta presentación se presta a una traducción de la omnipotencia divina por mera arbitrariedad. ¿Se dedica Dios a cambiar el curso de su creación por capricho o por pura arbitrariedad? ¿No le merece a él un respeto la creación, tal como salió de sus manos, o la autonomía y la consistencia de este mundo que El creó? Los milagros que interrumpen las leyes naturales a favor del ser humano, ¿son un correctivo de la creación primera?. ¿Se ve Dios obligado a desdecirse de su creación?. En el mejor de los casos, el milagro tendría sentido como una vuelta de la naturaleza desviada a su curso normal. El milagro no sería violación de las leyes de la naturaleza, sino un regreso al curso normal de la naturaleza, una puesta en vigencia de las leyes naturales.

En tercer lugar, cabe preguntar qué aportan a la salvación de la humanidad algunos milagros entendidos como simple interrupción de las leyes de la naturaleza. ¿Qué sentido tiene cambiar milagrosamente las montañas de sitio? A veces, cuanto más espectaculares son los milagros, resultan más peligrosos, porque sólo alimentan la curiosidad y la tendencia del ser humano a manipular los poderes divinos. El milagro así entendido nos acerca más a la magia que a la religión; está más cerca del endiosamiento del ser humano que de la confianza de éste en Dios. Por eso Jesús se negó con frecuencia a hacer milagros ante los curiosos, como Herodes o ante quienes le pedían una señal. “Dando un profundo gemido desde lo íntimo de su ser, Jesús dijo: ¿Por qué esta generación pide una señal? Yo os aseguro, no se dará a esta generación ninguna señal” (Mc 8, 12). E incluso se niega a presentar signos milagrosos para su propia legitimación. En este contexto es importante releer el relato de las tentaciones en el desierto (Mt 4, 1-11).

Por consiguiente, a la hora de definir teológicamente el milagro es preciso poner el acento más en la significación del hecho para el hombre que en la simple interrupción de una ley natural. Conviene fijarse más en la causa final, que en la causa eficiente. Es preciso pasar de la concepción fisicista del milagro a una concepción antropológica. El milagro no tiene sentido para la fe y la teología cristiana, si no es en relación con la salvación humana integral. Un acontecimiento que no tenga relación con esta salvación integral humana, será un prodigio, pero no llegará a ser milagro en el sentido cristiano. No nos permitirá saber con seguridad si es obra de Dios o simplemente obra del ser humano e incluso del demonio. Y este es el problema teológico de los milagros en el Nuevo Testamento: saber si Jesús realiza los prodigios en nombre de Dios o en nombre de Belzebú.

4. EL MILAGRO Y LOS RECURSOS DEL SER HUMANO

La ola cultural más reciente se preocupa menos de mover las montañas milagrosamente que de transformar al ser humano. Aquella tarea se la confía a la ciencia y a la tecnología, por lo que parecen ser menos necesarios los milagros de naturaleza. Pero la transformación del ser humano... es una tarea que se resiste incluso a las ciencias y tecnologías más avanzadas. Y sin embargo, es una tarea tan urgente y tan prioritaria para nuestros contemporáneos. La búsqueda de sentido, el asalto de la depresión y el stress, la soledad, el fracaso individual y colectivo, la conflictividad... hacen cada vez más vulnerable al hombre y la mujer de nuestro tiempo. De ahí que sientan con fuerza la necesidad de curación corporal y de sanación espiritual. Por eso recurren de nuevo al milagro, sobre todo al milagro de la propia curación y transformación. En definitiva, la curación corporal, la sanación espiritual, la expulsión de los malos espíritus, son los milagros de siempre, los más importantes, los más buscados, como sucedía ya en tiempo de Jesús.

Esta búsqueda de milagros conoce hoy dos orientaciones notablemente distintas: la orientación religiosa y la orientación secular.

La orientación religiosa se da sobre todo en los nuevos movimientos religiosos, pero también en ámbitos bien clásicos de las religiones. Vale recordar las sesiones masivas de sanación, en grandes estadios e incluso en grandes escenarios televisivos, organizadas por las iglesias electrónicas, por los testigos de Jehová o grupos evangélicos... Vale recordar también las prácticas de curación propiciadas por comunidades cálidas de inspiración pentecostal, tanto en la tradición católica como en la protestante... Recuérdese también presencias masivas en lugares tan significativos del mundo católico como puede ser Lourdes o Fátima... Sin contar las innumerables personas que, en nombre de la fe cristiana o simplemente de la fe religiosa, pretenden ejercer el don de la curación o la sanación.

Pero se da hoy también una orientación secular o una especie de búsqueda de curación y sanación apelando a una especie de milagro secular o secularizado. Hay que contar aquí innumerables sesiones terapéuticas propiciadas por partidarios de la Nueva Era, de la parapsicología, de las ciencias ocultas y de las técnicas esotéricas... Se busca el milagro de la curación o la sanación física, psíquica o espiritual del ser humano, acudiendo a las más variadas técnicas o herramientas: sesiones de autoestima, de autosugestión, de meditación o de control mental; terapias de cristales, de piedras, de agujas, de hierbas e infusiones...; invocación a espíritus y recurso a la parapsicología y

ciencias ocultas para transformar al ser humano, curarlo y sanarlo de sus heridas físicas, psíquicas y espirituales.

La teología no puede ignorar estos fenómenos. A veces pueden estar ensombrecidos por el embuste o el engaño intencionado. Pero otras veces pueden ser efecto de ejercicios y técnicas legítimos, y ofrecer resultados espectaculares, que los hacen aparecer como auténticos milagros. Quien siente haber sido curado de un cáncer por cualquiera de estos medios, ¿no aceptará de buen grado el carácter milagroso de dicho acontecimiento? ¿Qué hay de malo en ello?

La teología tiene la tarea de discernir, sin prejuicios dogmáticos ni componendas fáciles. He aquí algunas de las observaciones que hoy hace la reflexión teológica en relación con estos fenómenos.

En primer lugar, la teología debe seguir reconociendo que el propósito fundamental de los milagros relatados en los evangelios es, casi siempre, la curación física y espiritual de los destinatarios. Lo cual hace bien próximos los milagros evangélicos a éstos que el hombre contemporáneo sigue buscando en sesiones y prácticas de curación y de sanación. Por este camino, no deberíamos tener mayor dificultad en aceptar la hipótesis del milagro.

Sin embargo, en un segundo lugar, la teología debe dejar claro que en la comunidad cristiana sólo se puede hablar verdaderamente de milagro cuando se garantiza una intervención extraordinaria de Dios en los procesos históricos de la naturaleza o de la psique humana. En este sentido, no cabe hablar de milagros "seculares o secularizados". Si la intervención de Dios es descartada, estaremos asistiendo a espectaculares prodigios, pero no podemos hablar legítimamente de milagros en el sentido cristiano. En el Nuevo Testamento, el prodigio sólo llega considerarse como verdadero milagro cuando es susceptible de ser situado en el contexto de una historia salvífica, cuando se convierte en un signo de salvación. La significación salvífica parece adquirir más importancia que el hecho en sí. De ahí la estrecha relación que Jesús establece entre la curación física del paralítico y el perdón de los pecados (Mc 2, 1-12).

Pero, aún en el caso de que se siga afirmando la intervención divina, la teología contemporánea nos invita a estar atentos para señalar la frontera entre los recursos humanos naturales y las intervenciones extraordinarias de Dios en los procesos corpóreo-espirituales del ser humano.

Cabe aquí, en tercer lugar, la misma observación que hacíamos en el apartado anterior: tampoco en este campo las ciencias humanas tienen

suficiente seguridad para señalar la frontera entre los procesos naturales y el milagro propiamente dicho. No conocemos suficientemente los recursos mentales y emocionales del ser humano, las posibilidades de la autosugestión, la incidencia de los procesos psíquicos en los procesos orgánicos del ser humano, las capacidades del ser humano para acelerar los procesos de curación física y de sanación psíquica-espiritual... Por consiguiente, no resulta fácil a las ciencias humanas ni a la teología pronunciar una palabra definitiva sobre la presencia del milagro. La misma prudencia que exige la comunidad cristiana a la hora de pronunciarse sobre el carácter milagroso de las curaciones de Lourdes o Fátima, la exige también para pronunciarse sobre el carácter milagroso de otros fenómenos de curación y sanación en las circunstancias señaladas.

5. LA DIMENSION TEOLOGICA DEL MILAGRO

Cualquier fenómeno extraordinario de la naturaleza física o de la naturaleza humana requiere una dimensión teológica para ser calificado como milagro. ¿En qué consiste esa dimensión teológica? Para responder a este interrogante, es preciso tomar como referencia obligada la concepción de los milagros en el Nuevo Testamento.

El milagro implica, en primer lugar, una intervención de Dios. Un prodigio puede ser resultado de fuerzas desconocidas. No se considera milagro mientras no quede clara la causalidad divina. Aún más, un prodigio puede ser realizado por fuerzas demoníacas -en nombre de Belzebú-..., y entonces estará muy lejos de ser auténtico milagro.

Que Jesús hace prodigios es reconocido por todos sus contemporáneos, amigos y enemigos. El problema definitivo consiste en averiguar si los hace por la fuerza de Dios o por la fuerza de Belzebú.⁸ Consiste en explicar por qué unos milagros producen entusiasmo, como muchos milagros realizados en Galilea, y otros producen rechazo, como algunos realizados en Jerusalén.⁹ Jesús insiste que los realiza por la fuerza de Dios, y así los milagros, especialmente la expulsión de demonios, son un testimonio de que el Reino de Dios está presente: "Pero si por el espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (Mt 12, 28). Son un signo de que Dios está actuando en la historia humana; son un testimonio de la fuerza y el poder de Dios que vence la fuerza y el poder del maligno. El milagro es, en definitiva, una prueba del triunfo del poder de Dios sobre el poder del maligno. El Nuevo Testamento no habla de "milagros", sino de "actos de poder".

En segundo lugar, se trata de una intervención con carácter extraordinario. Este problema es eminentemente teológico: la ciencia puede confirmar que un acontecimiento es prodigioso, fuera de serie, pero no puede certificar que sea producto de la intervención de Dios; esto es asunto del discernimiento teológico.¹⁰ La fe cristiana confiesa la omnipresencia de Dios en toda la realidad y la intervención ordinaria de Dios en todos los procesos de la naturaleza y de la historia humana. Estamos tan habituados a esa confesión de fe que apenas valoramos su carácter prodigioso. Dios sostiene la realidad y trabaja conjuntamente con el hombre: “están de cuerpo entero los dos así creando, los dos así velando por las cosas”. Pero esta intervención ordinaria de Dios en la realidad y en la historia humana no responde a la naturaleza del milagro, que implica una intervención extraordinaria de Dios en esos procesos. El milagro es un acontecimiento extraordinario “que manifiesta la iniciativa de Dios en la historia del mundo”.¹¹

Extraordinario significa “fuera de lo ordinario”; no significa “contra la naturaleza”. La dimensión teológica del milagro no consiste precisamente en una interrupción o violación de las leyes de la naturaleza, sin más; consiste en una superación de las mismas, en la línea del aforismo tomista: “la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona”. Sto Tomás lo considera como un acontecimiento que “supera las leyes de la naturaleza”.¹² El milagro es una intervención extraordinaria de Dios, que supera las limitaciones de la causalidad creada. Como afirma R. Latourelle, supera el orden de las causas particulares, no el orden total querido por Dios.¹³

En este sentido, los milagros son un testimonio de las capacidades ocultas de la misma naturaleza, un anticipo de la estatura que es capaz de conseguir. De alguna forma, los milagros desvelan lo que los escolásticos llamaron la “potencia obediencial”. Son una especie de adelantamiento de lo que la naturaleza está llamada a ser en su estadio escatológico, cuando sean superados todos sus enemigos, el último de los cuales es la muerte. Por eso la teología actual insiste en la significación escatológica de los milagros. Milagros como la curación física y espiritual, la expulsión de demonios, la resurrección de los muertos... son signos del estadio escatológico al que la historia está llamada. En este sentido, el milagro más extraordinario y definitivo es la “resurrección”.¹⁴

El milagro es como una reparación de los efectos del pecado o el camino hacia la consumación escatológica de la naturaleza.¹⁵ La teología de Bultmann puso especial énfasis en esta relación entre los relatos neotestamentarios de milagros y la realidad del pecado. Afirma que lo importante no es el hecho

histórico al que se refieren los relatos, sino el sentido que aportan para una correcta inteligencia de nuestra condición de pecadores que hemos sido agraciados.

En tercer lugar, el milagro implica la respuesta a una necesidad del ser humano. Es un gesto de misericordia. Blondel llega incluso a hablar del milagro como una manifestación de la "bondad anormal de Dios".¹⁶ Por eso la comunidad cristiana primitiva define al Jesús taumaturgo como el que "pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo, porque Dios estaba con él" (Hch 10, 38). Este rasgo es importante para distinguir el milagro cristiano de otros prodigios con propósitos distintos, como pueden ser la satisfacción de la mera curiosidad humana, el ansia de experimentación con fuerzas ocultas, la búsqueda de espectacularidad, la simple legitimación del taumaturgo...

Para discernir teológicamente los milagros, es importante recordar la vieja distinción entre la magia -especialmente la magia negra- de la religión. Aquella intenta manipular las fuerzas divinas; ésta intenta someterse a la voluntad divina. Y una de las garantías de encontrarnos en el camino querido por Dios es precisamente la práctica de la misericordia. Todo milagro que no esté inspirado por la misericordia y no esté destinado a socorrer alguna necesidad humana, se presta a sospecha.

El milagro cristiano es un "beneficio", una práctica de "beneficencia evangélica", un "bien hacer". El milagro no es sólo anuncio de buena noticia; es buena praxis. Este rasgo es imprescindible para que se haga patente la presencia del Reino de Dios o del Reinado de Dios a través del milagro.¹⁷ El discurso de Jesús que inaugura su ministerio público en la sinagoga de Nazaret o la respuesta de Jesús a los discípulos del Bautista están inspirados en el texto profético de Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva; me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos, y proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4, 18-19; Cf. Lc 7, 22-23). Jesús se caracteriza por su bondad y misericordia hacia sus semejantes. Atiende a quienes confían en él; les ofrece el auxilio de Dios. En él se manifiesta la realidad benéfica del Reino de Dios.¹⁸

Este rasgo es imprescindible para que podamos hablar de verdaderos milagros cristianos. En este sentido, los milagros de curación -corporal y espiritual- son los más significativos, más que cambiar las montañas de lugar, o conseguir la levitación, o mover los objetos a distancia, o la telepatía... La

dimensión teológica del milagro implica esencialmente la ejercitación en las prácticas del Reino de Dios.

Pero el objetivo terminal del milagro no es la simple curación física o la solución de las necesidades materiales. Ese objetivo es importante; pero el objetivo terminal del milagro cristiano es la curación integral, la transformación integral del ser humano. Llama la atención la fuerza con que Jesús establece una íntima relación entre la curación física y el perdón de los pecados en la curación del paralítico en Cafarnaúm: "¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate, toma tu camilla y anda?" (Mc 2, 9). El objetivo terminal de los milagros de Jesús y de la comunidad cristiana es la conversión al Reino. Este es uno de los criterios fundamentales para distinguir el milagro cristiano de otros prodigios insignificantes para la fe cristiana. La función del milagro cristiano es, en definitiva, hacer visible la presencia del Reino de Dios y suscitar la fe, la esperanza y la caridad o encaminarnos a la conversión al Reino.¹⁹ Esta es su verdadera dimensión teológica.

6. LOS MILAGROS Y LA FE

También en este punto es obligada la referencia al Nuevo Testamento. Allí se establece una frecuente relación entre los milagros y la fe -o la poca fe-. Pero esa relación no es tan clara como con frecuencia se da por supuesto.

A veces los milagros parecen el resultado de la fe: "tu fe te ha salvado". Por eso, donde no hay fe no es posible para Jesús hacer milagros (Mc 6, 5-6). Pero otras veces la fe parece el resultado de los milagros, de tal forma que si no se ven milagros no se cree. Jesús reclama con dureza esta exigencia de signos. "¿Por qué esta generación pide una señal?" (Mc 8, 12). La generación actual sigue pidiendo señales, anda hambrienta de milagros. ¿Es éste el camino hacia la fe? L. Evely formula la siguiente paradoja: "Nuestros antepasados por causa de los milagros; nosotros creemos a pesar de los milagros".

Y, sin embargo, los evangelios nos ofrecen relatos de milagros -no entramos de momento en su historicidad; sólo nos interesa la relación entre milagros y fe- en los que queda constancia de algún tipo de relación entre la fe y el milagro. Unas veces se reclama algún tipo de fe para realizar los milagros. "Tu fe te ha salvado". Otras se realiza un milagro para sustentar la fe débil de los discípulos. "Hombre de poca fe, ¿por qué dudaste?" (Mt 14, 31). Juan termina su evangelio con la siguiente observación: "Estas (señales) han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Jn 20, 30-31).

Está, pues, planteado el problema fundamental de los milagros: su relación con la fe.

En la apologética clásica los milagros tienen una importancia muy destacada. Son la prueba del mesianismo de Jesús, del origen divino de su mensaje y de su acción. El milagro y la profecía son los signos externos que sustentan la credibilidad y la credentidad de la revelación judeo-cristiana. De alguna forma, hacen obligatoria la fe, fuerzan la fe de forma que el rechazo de la misma ha de calificarse de responsabilidad moral. En este sentido se ha interpretado a veces el reclamo de Jesús contra la incredulidad de Corozain y Betsaida: "Ay de ti, Corozain! Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que en sayal y ceniza se habrían convertido" (Mt 11, 21). Esta es la fuerza o el valor apologético del milagro. Pascal llegó a afirmar: "Sin los milagros no hubiera sido pecado no creer en Jesucristo".

Por el contrario, la teología protestante ha sido, en general, poco afecta al valor apologético del milagro. Ha mostrado escaso interés por el milagros de Jesús y de la comunidad cristiana. Bultmann considera los relatos de milagros como relatos míticos que han de ser interpretados existencialmente. E. Brunner considera los milagros como una rémora para la fe. Para éste o hay fe o hay milagros; ambas cosas son incompatibles. Es una forma de decir que la fe no puede basarse en la evidencia objetiva de los milagros, porque se vería privada de la libertad y de la gratuidad, rasgos esenciales a la fe cristiana.

Hoy la teología procura superar la dimensión meramente apologética del milagro, e insiste en la dimensión teológica o en el significado teologal del mismo. Pero tampoco quiere prescindir de la dimensión apologética. La teología actual sigue apostando por una inteligencia razonable de la fe. ¿Qué tiene que ver el milagro con la fe o la fe con el milagro?

En primer lugar, el milagro supone cierta fe. "Tu fe te ha salvado" (Mc 5, 34). "Basta que tengas fe" (Mc 5, 36). El milagro no es mero resultado de la fe, sino obra de la intervención de Dios. Pero supone una confianza previa, inicial, en Dios, sin la cual Dios no puede o no quiere actuar, para no violentar la libertad humana,²⁰ la autonomía de las realidades humanas. Así se presenta la relación entre fe y milagros en los evangelios: Jesús supone una confianza previa en El como enviado de Dios, como el que ofrece el auxilio de Dios.²¹

Esa fe es una actitud de confianza, una apertura, una docilidad, una disponibilidad para aceptar la eventual intervención de Dios. Es un liberarse

de la dureza de corazón, que impide toda intervención divina en la historia humana. Pero se trata de una fe incipiente, no madura, (como la de la sirofenicia o la del centurión), o de una fe débil (como la de los discípulos). La fe que necesita milagros es una fe débil... y con frecuencia demasiado interesada. Es una fe llamada a crecer y a producir frutos de conversión.

En segundo lugar, el milagro no fuerza la fe. Esa fue una de las exageraciones de la apologética clásica. Creer sólo por la fuerza de los signos es expresión de una fe fracasada. Si el milagro forzara la fe, la destruiría, porque el acto de fe es libre y su objeto está privado de toda evidencia objetiva. Aquí apunta certeramente la teología protestante. El milagro no es una prueba apodíctica para la fe. Es una demostración, un testimonio, una señal de la presencia activa de Dios, que invita a la fe y a la conversión. El milagro saca al hombre del círculo de lo habitual y le hace preguntarse, como los contemporáneos de Jesús: "¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen?" (Mt 8, 27).

Por eso, desde la perspectiva teológica, el nombre más exacto del milagro es "signo" o "señal". Este es el nombre que prevalece especialmente en el Evangelio de Juan, y es quizá el que mejor recoge el sentido y la finalidad del milagro cristiano. El milagro es una iniciación a la fe e incluso, como dice Santo Tomás, una *manuductio ad fidem*: ofrece un primer motivo de credibilidad, prepara el camino de la fe, incita a hacerse preguntas trascendentales en torno al mundo, el hombre y Dios.²²

En tercer lugar, la fe es tan necesaria para la intervención de Dios, que ordinariamente se atribuye el milagro a la misma fe. "Porque yo os aseguro: si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a este monte: 'Desplázate de aquí allá', y se desplazará, y nada os será imposible" (Mt 17, 20). La misma tradición eclesial atribuye ciertos milagros a la fe heroica de algunos cristianos. Es una forma de decir que Dios sólo puede actuar por medio de la fe de las personas; que aunque el milagro es una intervención extraordinaria de Dios, esta intervención tiene lugar por medio de la fe de sus adoradores. Y así aparecen los milagros como el producto de la fe. Es más, la misma tradición eclesial invoca los milagros como un criterio para discernir el carácter heroico de la fe y de la vida cristiana, para canonizar ciertos modelos de vida cristiana.

Finalmente, a veces la fe débil o la "poca fe" necesita de los milagros para afianzarse o confirmarse. En este caso los milagros son una especie de herramienta pedagógica, una especie de confirmación en la fe. Ni son el origen de la fe, ni son el motivo último de credibilidad, ni fuerzan el acto de fe. Pero

ayudan a creer, a tomarse en serio la fe existente, a no abandonar fácilmente cuando los vientos en contra arrecian.

Hay en el Nuevo Testamento milagros que responden a necesidades físicas o espirituales de las personas (enfermos y endemoniados). Son gestos de misericordia que a la vez invitan a la fe y a la conversión. Pero hay otros relatos de milagros en los que destaca sobre todo el propósito de apoyar y confirmar una fe débil o debilitada. Aquellos suelen estar dirigidos a toda clase de personas necesitadas de curación física o espiritual. Estos se refieren sobre todo a los discípulos, a los que han comenzado a creer en el Jesús terreno y le siguen, pero su fe aún vacila y su seguimiento titubea. Si los discípulos tuvieran una fe firme en Jesús, no serían necesarios estos milagros.²³ El relato más significativo es, indudablemente, el relato de la tempestad calmada (Mt 8, 23-27) o el relato de Pedro caminando sobre las aguas (Mt 14, 22-33). Estos relatos contienen una denuncia de la "poca fe" o del miedo de los discípulos, y, al mismo tiempo, son una catequesis extraordinaria sobre la centralidad de la fe y de la comunidad en el seguimiento de Jesús.

Por consiguiente, los milagros no son necesarios ni suficientes para dar origen a la fe. Su mera existencia puede ser síntoma de una fe débil, que aún necesita de los milagros para mantenerse en pie. En este sentido, los milagros pueden ser convenientes para afianzar una fe débil. Y en este caso, son más el testimonio de una vida cristiana necesitada de apoyos, de una fe débil y de un seguimiento titubeante, que de una vida cristiana heroica, al menos en los destinatarios.

Notas

1. Cf. V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1995.
2. D. HUME, *Essai sur l'entendement humain*, Londres 1788, p. 31.
3. G. TEJERINA ARIAS, *Revelación y religión en la teología antropológica de H. Fries*, Madrid 1996, p. 305.
4. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Ed. Sígueme, Salamanca 1990, pp. 23-25.
5. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981, p. 165.
6. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un Viviente...* pp. 167-168.
7. B. SPINOZA, *Oeuvres complètes*, Paris 1954 (Cap. VI: Des Miracles), pp. 749-767.

8. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un Viviente...*, pp 166.
9. R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1985, p. 145.
10. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro...*, p. 350.
11. R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación...*, p. 137.
12. STO TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 178, 1 ad 1.
13. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro...*, p. 302.
14. R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación...*, p. 148.
15. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro...*, p. 40.
16. M. BLONDEL, *La notion et le rôle du miracle*, en: *Anales de Philosophie Chrétienne*, 1967, pp. 337-361.
17. R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación...*, p. 146.
18. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un Viviente...*, pp. 175-177.
19. R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación...*, p. 140.
20. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro...*, p. 278.
21. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un Viviente...*, p. 177; R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación...*, p. 142.
22. G. TEJERINA ARIAS, *Revelación y religión...*, pp. 305-316.
23. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un Viviente...*, pp. 179-180.

EL ROSTRO DE DIOS SEGUN AMOS

Eduardo Frades, CMF

Lo poco que sabemos del profeta

Amós es presentado como un “pastor”, natural de Técoa (1,1), pequeña aldea cercana a Belén, pero ya lindando con el desierto de Judá, hacia el Mar Muerto. De esa aldea era la sabia mujer que el general Joab buscó para envolver con su escenificación al propio rey David y hacerle tomar la decisión de reconciliarse con su hijo Absalón (2 Sa 14).¹ Era, pues, famosa por su “sabiduría popular”, como puede testimoniar de algún modo el propio estilo profético de Amós. De esta sabiduría popular son buen indicio las series de cinco o siete elementos que aparecen en su obra (5 o 7 oráculos contra naciones y cinco relatos de visión, etc) así como las preguntas retóricas en serie (3,3-7) o las cinco querellas de Dios seriadas y con estrofa repetida: “y no han vuelto a Mí” (4,6-12). Se le ha presentado como “un pensador simple y claro, poco especulativo, quizá no excesivamente original en el plano de los contenidos”.² Pero en otros aspectos, su cultura parece superar bastante lo popular, por reflejar un dominio de la historia, el culto o el mismo lenguaje propio de una persona de un nivel superior; y no todo debe ser reelaboración ulterior, deuteronomista por ejemplo.

No en vano ejercía de “profeta” en Israel (3,7s; 7,10-17), cuya tarea más propia es anunciar la “Palabra de Yahveh” al pueblo. Es un hombre de la palabra, y como tales son recordadas una serie de ellas (3,1; 4,1; 5,1); más otras en forma de “ayes” (5,7; 5,18; 6,1); además de los “oráculos” iniciales contra las naciones (1,3-2,16) y otros muchos más a lo largo de su actividad (3,10.13.15; 4,3.5.6.8, etc). También se le atribuyen “visiones” como las cinco

finales de 7,1-9; 8,1-3; 9,1-4; que ya al principio se nos ponen en paralelo con las “palabras” (1,1); pero también el sacerdote Amasías le da el título de “vidente” (7,12), al denunciarlo al rey y a la vez aconsejarle, o mejor dicho, conminarle la fuga hacia su patria judía. No hay contradicción entre ambas funciones, pues son varios los libros proféticos que las unen, y entre ellos este mismo relato de Amós.

El inicio lo presenta como “pastor” y habla de “pastores” a renglón seguido, con palabras distintas (1,1-2); pero el único relato biográfico del libro hace que el propio Amós se defina como “vaquero/ganadero” y además picador de sicomoros (7,14).³ El término que usa parece aplicarse a ganado mayor, pero en realidad habla luego de ganado menor. Como en Técoa apenas se puede criar otro ganado que ovejas y cabras, y ciertamente no se daba el sicomoro, la idea más verosímil que nos podemos hacer de él, no es la de un rico propietario de vacunos, sino más bien la de un cuidador o tratante de ganado, posiblemente menor; que tenía además que completar su jornal a base de ese otro oficio más ocasional de picar sicomoros, en la cuenca del Jordán o en la llanura de la costa. Tal vez por eso debió ser un trotacamino, emigrante y pudo acabar estando bien informado de las historias y noticias de los pueblos vecinos y sus relaciones tensas en muchos casos, como reflejan bien sus oráculos iniciales contra Damasco, Filisteá, Tiro, Edom, Ammón y Moab.

También sus alusiones a los santuarios de Betel y Guilgal, Dan y Berseba (3,14; 4,4; 5,5; 8,9.14) apuntan hacia su conocimiento personal o a través de los peregrinos con quienes se encontraría en su propio ir por los caminos. Un buen día siente la llamada de Dios, que lo saca de su trabajo habitual y lo urge a dirigir su mensaje al reino de Israel. Un mensaje que suena muy duro y que ciertamente se cumplió, como lo prueba el mismo hecho de su aceptación y puesta por escrito de lo que, en su mayoría, debió ser predicación oral. El lugar más seguro de su actividad es el santuario nacional del reino del Norte que era Betel, pues de allí lo expulsa el sacerdote Amasías denunciándolo a la vez al rey Jeroboán. Pudo muy bien estar presente en Samaría, la capital del reino fundada por iniciador de la dinastía anterior, Omri, al principio del siglo noveno. De hecho la cita varias veces (3,9.12; 4,1; 6,1; 8,14), como objeto de sus oráculos de juicio, junto con la “casa (real) de Israel” que allí residía (5,1.3.25; 6,1.14; 7,9.10; 9,9).

De sus escritos se puede deducir algo de su carácter apasionado y lenguaje fuerte, teñido de un tono amenazador casi de principio a fin. Por eso se suele suponer que era un hombre joven.⁴ Pero sobre todo apunta su preocupación campesina y ganadera por el campo, las cosechas, los ganados, las plagas y

sequías, los frutos y los tributos, la explotación y opresión de los débiles y pobres. Con todo ello se nos refleja su profesión de pastor y agricultor, así como su sensibilidad social, cercana a los de abajo y solidaria con su causa. Con ello entramos en su dimensión política y social.

Brevísima ambientación histórica

La fecha que los editores de sus palabras señalan es la de Jeroboán II (aproximadamente del 787/6 al 747/6),⁵ y al mismo rey se alude en la tercera visión y el episodio biográfico del choque con el sacerdote de Betel, Amasías (7,9-11). En esos años reina una relativa paz entre Israel y su vecino y rival reino arameo de Damasco, sometido por Asiria. En el país hermano de Judá reina larga y pacíficamente el rey Ozías o Azarías (nombrado también en 1,1), que hizo prosperar la agricultura, el comercio y la minería; y entre ambos reina la armonía por el momento, ya que frente a la amenaza Asiria pronto aparecerán los conflictos, al menos en la famosa guerra llamada “siro-efraimita”, que ocupa parte de la predicación de Oseas y los inicios de la profecía de Isaías, por el año 734 a.C. Pero Amós no parece aludir a nada de eso.

El período de relativa paz y bonanza se debe, sobre todo, a que el poder de Asiria está ahora ocupado con problemas internos; y a la vez, el peligroso vecino del Norte, el reino arameo de Damasco quedó debilitado con las últimas campañas contra él. Pero aún no ha vuelto a aparecer por occidente el terrible enemigo que es Asiria, cuya última expansión se iniciará por el 745 con Tiglat-Pileser III. En pocos años irá cayendo sobre los pueblos vecinos, sobre Damasco el año 732 y sobre Samaria diez años después. Nos encontramos posiblemente en los años 760-750 a.C., la última década del rey Jeroboán II. En los inicios de su reinado recuperó la Transjordania, y llegó a restablecer “las fronteras de Israel desde la Entrada de Jamat hasta el Mar de la Arabá” (2 Re 14,25; Am 6,14), e.d., desde el Mar Muerto (inicial o medio) hasta la entrada del Líbano en la alta Galilea. En Amós se alude a la conquista de Lo-Debar y Carnáyim que se encontraban en la Transjordania y la fértil región de Basán (Am 6,13).

No se alude a ninguna otra guerra, fuera de esa amenaza con que casi se cierra el libro, a partir de la tercera y sobre todo quinta visión. Pero como en ésta parece aludir también al terremoto, algunos creen que se puede precisar más, gracias a las ciencias geológicas. Éstas constatan un terremoto importante por el 760, que impresionaría bastante a los habitantes de las ciudades con más

edificaciones grandes, como templos, palacios y casas de pisos. A ello aluden varias frases de Amós, y quedó señalado en el versículo introductorio: “dos años antes del terremoto” (1,1). Lo seguro es el significado extraordinario que llegó a adquirir ese terremoto entre los oyentes y transmisores de las palabras de Amós. Además de su presencia inicial parecen referirse al mismo varios otros textos del libro, aunque no se hable expresamente de terremoto (3,15; 4,11; 6,11; 7,9; 8,8; 9,1.9). Pero el texto no impide pensar que Amós actuó algunos años más tarde.

Una serie de “óstraca” encontrados en Samaría y que probablemente son de esta época, señalan la existencia de todo un sistema de impuestos, concretamente sobre el “vino añejo” y el “aceite fino”, que se almacenaban en cántaros de barro. Faltaría el tercer gran elemento de explotación agraria y exportación comercial: el trigo; pero ese no se almacenaba en jarras de barro. Según ellos el distrito de Manasés, en torno a la montaña de Samaría, era un “distrito fiscal” similar al establecido en época salomónica para el mantenimiento de la corte de Jerusalén. Además nos indica que se usaba tanto el nombre teóforo de Yahveh como el de Ba'al. Todo esto supone una organización burocrática, con cobradores de impuestos, tasas, explotación, arrendamientos y posibles esclavitudes por deudas, etc.6 que se reflejan en gran parte en el libro de Amós. Con ello entramos más directamente al aspecto socioeconómico.

La situación social que refleja Amós

Del propio libro de Amós se saca la impresión de que el largo reinado de Jeroboán, por más que fuera sustancialmente pacífico y próspero, era también una época de explotación de los débiles y pobres por parte de las clases dirigentes. Estas se permitían el lujo de tener varias casas y construir partes de ellas (muebles, celosías, utensilios) con marfil y se arrellanaban en divanes de Damasco, acompañando sus orgías y banquetes con el canturreo de instrumentos musicales novedosos, perfumes de lujo, a la vez que bebían en copas anchas, tal vez de importación también. De todo ello nos enteramos gracias a las denuncias de Amós, mientras la arqueología ha confirmado la existencia de objetos de marfil en Samaría. Esta vida lujosa se debe al poder adquisitivo acumulado en la burocracia administrativa, política y militar, incluyendo a los funcionarios de la corte y los santuarios como Betel, Dan, Guilgal o Berseba, más el de la propia Samaría, a los que alude varias veces, siempre críticamente.

La razón de fondo está en el sistema monárquico y su establecimiento de un sistema de producción más de tipo monocultivo y explotador, centrado en el trigo, e vino y el aceite, como productos más rentables en suelo palestino y así más aptos para el intercambio comercial, sobre todo por productos refinados del exterior. Por ejemplo: divanes de Damasco, marfiles procedente de Asia o de Africa, copas de vino y vinos finos del mundo mediterráneo, construcciones amplias de maestría fenicia y demás, ungüentos, perfumes e instrumentos musicales, y seguramente armas, carros y caballos. De todo ello habla alguna vez Amós; pero especialmente insistió en los cereales (trigo, cebada, pan, siega, trillo, cedazo) y en la viticultura (viñedo, cepa, vino, mosto, copa). Junto con el aceite (que también cita: olivares, ungüento) formaban ese cultivo acaparado por los grandes propietarios, que empobrecía cada vez más al campesinado. Esto lo ha fundamentado bien M.A. Chaney, al mostrar que los profetas del siglo octavo, entre los que se encuentra nuestro autor, pero también Oseas, Isafas y Miqueas, se están oponiendo al sistema tributario impuesto por la monarquía salomónica, y continuado tanto en Judá como en el Norte.⁷

Wolff escribe que la otra cara del progreso económico de los ricos es la ruptura social. "Los ricos se vuelven más ricos, y los pobres más pobres. Semejante capitalismo primitivo rápidamente expropia a los pequeños propietarios. El antiguo derecho israelítico a la posesión de la tierra se volatiliza ante las prácticas cananeas. La esclavitud por deudas toma sus peores formas (2,6; 8,6). Los socialmente débiles son despojados (2,7; 4,1; 8,4). Su derecho se les roba por medio de intimidación de testigos o soborno de jueces (2,7; 5,10.12). Así crecen, al socaire de la política internacional tras los grandes éxitos en política exterior de Jeroboán II, el lujo y la injusticia en igual desmesura".⁸ Por su parte Bright escribe que "el Estado del Norte, a pesar de las apariencias saludables, se hallaba en un avanzado estado de descomposición social, moral y religiosa...La sociedad israelita... estuvo marcada por egregias injusticias y brutal contraste entre extremos de riqueza y de pobreza".⁹

A pesar de la vigorosa crítica social, y del culto que legitima semejante realidad plagada de injusticias, Amós no presenta nunca una alternativa al sistema político de la monarquía, ni un cambio dinástico. Tal vez por la semejanza o incluso empeoramiento de la situación bajo la dinastía reinante de Jehú frente a la anterior de los Omridas (Cf. Os 1,4 y Mi 6,16).¹⁰ Tampoco aparece en Amós una llamada a la reunificación de ambos reinos; aunque pudiera aludirse en el añadido editorial que finaliza el libro: "Aquel día

levantaré la cabaña de David ruinoso”, que suena como texto postexílico (9,11). La alusión a los “hijos de Israel, toda la familia que yo hice subir del país de Egipto” (3,1), no supone más unidad que la religiosa y tradicional; con un tono más propio del Norte que del Sur, donde las tradiciones de Sión y David eran lo decisivo.

No está demás hacer una advertencia final, sobre el condicionamiento de la revelación de Dios por la historia y conciencia social de cada época. No cabe duda que es simplista “considerar las palabras de los profetas... como una mera interpretación religiosa de una evolución de hecho inalterable”; y por eso no cabe reducirlos a reformistas ni a revolucionarios sociales. Es más honda su fuente, más allá de la cuestión de “las fuentes de donde ellos tomaron sus ideas tan superiores a la mentalidad media de sus contemporáneos”.¹¹ Se trata de revelación de Dios, que no sólo no excluye, sino que incluye y dinamiza lo mejor de las capacidades humanas.

Algunos datos sobre el “libro” de Amós

Lo que nos ha llegado de su actividad profética son una serie de “palabras” concretas, dirigidas a los pueblos circundantes y sobre todo al propio Israel, junto a unos breves relatos de visiones y esa brevísima biografía ya señalada. Aunque afirme no ser “profeta ni discípulo de profetas”, sin embargo, él mismo debió tener discípulos, ya que se conservaron sus palabras y son las primeras que se pusieron por escrito, sin duda antes de pasar al reino de Judá.¹²

Las primeras palabras son una serie de “oráculos contra las naciones”, cuyo número inicial bien pudo ser de cinco, o a lo más siete, pero que ahora contiene ocho, siendo el último (o los últimos) inesperadamente un(os) oráculo(s) contra el propio pueblo de Dios, (Judá e) Israel. El más artificial es el de Judá, que parece una creación posterior, al llevar el mensaje de Amós al reino del Sur. Pero también suenan bastante artificiales los de Tiro y Edom; con lo cual aparecería el número más popular de cinco oráculos, culminando con Israel.¹³

La parte final la conforman cinco “relatos de visión”, separados por la breve biografía y otros dichos. En esta última parte es donde aparece un “relato de su vocación” profética; y las visiones todas, especialmente la última tal vez fueron lo primero que experimentó el profeta, como llamada de Dios. Sin embargo, cuando se redactó el libro, aún no se captó su importancia, ni se logró articular un relato de vocación. Aunque no es evidente su relación con ella ni con la evolución de su misión profética, los relatos de visión suponen de hecho

épocas distintas : primeras cosechas en primavera; sequía del campo en el verano, y recolección de frutos en el otoño; y además un progreso en la comprensión de su misión y del mensaje que le toca anunciar...¹⁴ En la parte final nos encontramos con un añadido redaccional de época postexflica seguramente, ya que habla de restauración de ciudades y campos tras la vuelta de los deportados (9,11-15).

El núcleo central lo constituyen el grueso de su predicación a Israel, que tampoco es muy amplia, y no necesitaría mucho tiempo para hacerse, si suponemos que fue todo seguido. Pero se trata seguramente de oráculos dichos en diferentes ocasiones, y a distintos auditorios.¹⁵

Junto a Betel, aparece citada varias veces Samaría, y bien pudo ser también un lugar de su actuación, lo mismo que los santuarios de Guilgal y hasta Berseba, que aparecen sobre todo en esta sección central. Contra la corrupción de Samaría y las mujeres de su clase alta, y toda su clase dirigente, explotadora y sibarita, anunciándole un terrible final (3,9-12; 4,1-3; 5,1-3; 6,1-6). Contra el falso culto, encubridor y justificador de ese sistema injusto, practicado solemne y gustosamente en los santuarios (3,13-15; 4,4-5ss; 5,4-6.21-27). Cuando el sacerdote Amasías le intima la marcha a Judá, ya está bien enterado de su mensaje, por lo que este ha tenido que preceder ampliamente, y referirse mayoritariamente al campo político social en un sentido de crítica dura y tremenda amenaza de castigo.

Deducir de la selección hecha por sus discípulos y editores posteriores que sólo predicó un largo sermón, o a lo más algunos meses o semanas, es suponer que estamos ante la edición de las obras completas, cosa que no nos consta. Tampoco sabemos si abandonó el reino de Israel y se volvió a su tierra de Judá y continuó ejerciendo allí su profecía. Lo cierto es que su obra ciertamente pasó al sur, y tuvo ahí su actual redacción, como el resto del material proveniente del reino del Norte. Algunas glosas confirman lo que ya es de por sí un presupuesto seguro, ya que Samaría fue destruida por Asiria el 722, y las élites de Israel fueron llevadas cautivas, como lo anunció el propio profeta Amós. Junto a los añadidos ya indicados cabe agregar con gran seguridad las tres doxologías colocadas después de textos condenatorios muy fuertes, quizá como una oración a Dios para que evite su cumplimiento ulterior en Judá (4,13; 5,8-9 y 9,5-6).

Un punto digno de consideración son las "relecturas" y posibles "glosas" que contiene el libro de Amós. Más allá de las diversas teorías sobre su formación, al menos se suele coincidir mayoritariamente en una relectura

deuteronomista, que deja su huella en varios pasajes, como 1,1-2.9-10; 2,4-5.10-12; 3,1.7; 5,25-26; 7,10-17; 9,7-8 y algunos otros más discutibles.¹⁶ Además están las tres doxologías que aparecen en 4,13; 5,8 y 9,5-6; y el final de 9,11-15 que generalmente se considera postexílico. Para nuestro propósito, quizá sólo sea relevante el final de 2,7, que algunos consideran posterior a Ezequiel. Por lo demás, sean de quien fueren esos añadidos posteriores, son tan palabra inspirada como las de Amós; y nos abren la puerta a nuestra propia relectura.

Los nombres de Dios en el libro de Amós

Lo esencial para entender a Amós, y a cualquier profeta auténtico, es captar que se trata de transmitir una Palabra de Dios (3,8; 7,1-8; 7,15; 8,1-2; 9,1-4). Más que con nombres, sea de títulos o de conceptos (Justicia, Alianza), Amós habla de Dios con los verbos que expresan su acción en Israel y los demás pueblos, y evita las calificaciones apositivas o las comparaciones y metáforas sobre Dios.¹⁷ Nunca nombra ningún otro dios o ídolo, ya que Yahveh es también el Dios único de todos los otros pueblos (1-2; 3,2 y 9,7).

En el libro de Amós se nombra unas 80 veces a Yahveh, junto otras 26 en que se le llama 'Adonay y 14 más en que se titula 'Elohim.¹⁸ En total son unas 120 veces las que aparece en un escrito de apenas 9 capítulos, con unos 145 versículos y unas 2.000 palabras. Pero junto a ello aparecen una serie de imágenes de Dios que examinaremos más adelante y hacen aún mayor el volumen de lenguaje teológico de este pequeño libro profético.

De las 80 veces que utiliza el Nombre innombrable, unas 25 forman la frase estereotipada de "oráculo de Yahveh", que aparece en varios libros proféticos como la palabra más usada (169 veces en Jeremías y 85 en Ezequiel) en relación con ese Nombre. Después de ella va "(así) dice Yahveh", unas 23 veces; y "Palabra de Yahveh", con 12 empleos sea del sustantivo sea del verbo; y esto es también lenguaje corriente en los profetas, sobre todo en los libros de Jeremías y Ezequiel. Pero en Amós aún se habla tranquilamente de palabra de Amós, no directamente de "Palabra de Yahveh".

También aparece el título de "Seba'ot", unido al nombre de Yahveh y/o de 'Elohim en nueve casos (3,13; 4,13; 5,14-16.27; 6,8.14; 9,5). Este título, de orígenes antiguos y ligado a la presencia de Dios en el "Arca de Silo" y su participación en las "guerras de Yahveh" (1 Sa 1,3.11; 4,4; 15,2; 17,45; 2 Sa 5,10; 7,26ss; 1 Re 19,10.14; 2 Re 3,14; 19,31) se emplea unas 62 veces en el libro de Saías, 82 en el de Jeremías, 14 en Ageo y 53 en Zacarías y 24 en

Malaquías, que son libros pequeños. Además se emplea unas 15 veces en el Salterio, en los “Salmos de Sión” y algún otro.

El título divino “Seba’ot” no sale ni una sola vez en el amplio libro de Ezequiel, y apenas en Oseas (12,6), Miqueas (4,4). En Isaías 1-39 se usa 56 veces, pero apenas 6 en el Deuteroisías. En Zacarías 1-8 sale 44 veces, mientras en el Deuterozacarías sólo aparece 7 o 9 en los tres capítulos finales. Más aún, no aparece ni una sola vez en todo el Pentateuco, así como tampoco en Josué o Jueces, y apenas en toda la obra del Cronista. Todos estos datos apuntan a la existencia de una polémica en torno a este título o su interpretación.

Nunca habla Amós de “Dios de Israel”, aunque Dios si habla de “mi pueblo” (7,8.15; 8,2; 9,10 y 14) refiriéndose a Israel. Si nos atenemos al lenguaje de la alianza, esto significa que Dios si mantiene su fidelidad al pueblo, pero éste no se mantiene fiel a su Dios: Yahveh no es el Dios efectivo y real de Israel. Esa elección divina, que era su fuente de vida, se vuelve ahora, por su infidelidad y rebeldía, en causa del juicio y la condena, según los términos de la alianza. Pero no hace falta contar con el concepto de alianza, en el sentido y alcance que le dará el Deuteronomio y el deuteronomista; basta la idea de relación familiar que se expresa en el concepto de “mi pueblo” y el correspondiente “mi Dios”, tal como se dice en Oseas, cuya alianza es también sponsal y familiar.

El “Nombre” de Dios aparece siete veces; pero tres de ellas en las doxologías (4,13; 5,8; 9,6) que pueden ser posteriores a Amós y además va unido al empleo de Yahveh Seba’ot también en 5,27. En 9,12 estamos en contexto postexílico y acaso también en 2,7 puesto que la idea de “profanar mi santo Nombre” es típica de Ezequiel (20,39; 36,20-22) y del “Código de Santidad” (Lv 20,3; 22,2.32); por lo cual Wolff y otros lo consideran glosa posterior.¹⁹ Sin embargo es de notar que Amós sólo emplee Nombre para referirse a Yahveh; y no habla nunca de la “Gloria” de Dios, ni siquiera en las partes añadidas. ¿Será que para él la Gloria de Dios está en otra parte u oculta y no se ve?

El Dios del Éxodo y de toda la Historia

El nombre de *Yahveh* es el Nombre por antonomasia del Dios de Israel, el de la revelación de su propósito y su Nombre a Moisés, el de la liberación y el éxodo de Egipto, la guía y protección por el Desierto (2,10s), el encuentro y la alianza del Siná (3,2; Cf. 5,7.24; 6,12), y el de la conquista y asentamiento

en la Tierra Prometida a los padres (2,9s). De todo ello trata someramente Amós; pero especialmente del Dios “que te hizo subir del país de Egipto” (2,10; 3,1; 9,7), según la formulación más antigua de ese fundamento o núcleo central de la fe veterotestamentaria, típica de las tradiciones del Norte.

Como resume muy bien Bright, Amós “atacaba la idea de que la elección de Israel por parte de Yahveh garantizara su protección (1,2; 3,1s; 9,7) o que las obligaciones de la alianza pudieran ser sustituidas por una mera actividad cültica (5,21-24), declarando que, en realidad, el culto de Israel se había convertido en un lugar de pecado, en el que Yahveh no estaba presente (4,4s; 5,1-6). Amós no alimentaba ninguna esperanza para el reino del Norte. O más bien, ofrecía esperanza sólo con la condición de un arrepentimiento sincero (5,4; 6,14s) del que no veía ninguna traza. Por tanto, declaró que Israel no se salvaría de una ruina total futura (5,2; 7,7-9; 9,1-4.8); el día esperado de Yahveh sería el día terrible del juicio divino (5,18-20)”.²⁰

El nombre de *'Elohim* es el segundo nombre de Dios más usado en la Biblia, con unos 2.000 presencias, sobre todo en la literatura sapiencial. Expresa mejor el señorío de Dios sobre toda la creación y la historia, sobre todos los pueblos y culturas (y religiones) de la tierra. No está tan ligado a una historia concreta, sino que las abarca todas. En Amós apenas aparece el nombre; pero su alcance universal muy claramente, aunque se le llame Yahveh. Es bien probable que la concepción de Yahveh como Rey universal sea no sólo preexílica, sino incluso premonárquica.²¹ En su presentación de la “función” de los profetas en Israel escribía el P. Ramlot que “a la idea asiática de una hegemonía mundial, los profetas han sustituido la fe en un monoteísmo universal, en el reino cósmico de Dios”. Gracias a los profetas, en Israel la política ha rebasado la cuestión monárquica” por una parte porque Yahveh es aquí el rey de las naciones... y luego porque el es el garante de la moral de la alianza”...²²

Esto aparece claramente en Amós: Yahveh es el que puede juzgar y amenazar a todos los pueblos (Damasco, Ammón, Moab...); y es sobre todo el que se preocupa de todas las víctimas, especialmente los pobres de Israel. Además es el que está detrás, no sólo de la Liberación de Israel de Egipto, sino también de la de los Filisteos o la de los Arameos (1,3-2,3 y 9,7). No se niega la acción de Dios en el éxodo de, pero no se la ve como excluyente de otras acciones liberadoras divinas; la misma “elección” de Israel no es vista como privilegio, sino como responsabilidad y casi riesgo de una mayor exigencia y juicio divinos (3,1-2; 4,12). Se anticipa en esto a la visión de Isaías, Jeremías

o el Deuterocanónico, que ven también la mano de Dios tras los actos, de castigo o de liberación, de los reyes extranjeros (Is 10,5-12; 45,1-4; Jr 27,6-8).

Las imágenes de Dios en Amós

a) Metáforas infrahumanas

Junto a los nombres divinos, Amós utiliza una serie de imágenes para referirse a Él que dicen tanto o más de su experiencia de Dios que aquellos. Incluso reflejan tal vez lo más peculiar de la misma, ya que los nombres representan el elemento tradicional común y fundamental para la fe de Israel y del propio profeta. Ni Amós ni ningún otro profeta pretende separarse de ella, ni cambiarla en nada de lo esencial; a lo más profundizarla y acrecentarla.

La primera imagen que aparece, y que se va a repetir a lo largo del libro, es la de Dios como un *León*, cuyo rugido impresiona por su potencia y su tono de amenaza para el ganado. Ya en prólogo editorial aparece metonímicamente ese Dios que “ruge” desde Sión (1,2); vuelve a salir, más expresamente en la serie de preguntas retóricas y comparaciones del capítulo tercero (3,4.8.12); y todavía más veladamente en la referencia al lado oscuro del “Día de Yahveh” (5,19). Para un pastor, que conoce por experiencia el vigor de ese rugido y el peligro que representa para el ganado y los propios pastores, es una imagen poderosa de lo que está en juego en la palabra profética.

La segunda metáfora o metonimia en orden de aparición, reiterada también a lo largo del libro, es la de Dios como *Fuego* devorador. Este Dios pirómano aparece en los oráculos contra todos los pueblos de alrededor, como amenaza directa a sus “palacios” (1,4.7.10.12.14; 2,2.5); y volverá a aparecer como amenaza a la “casa de José” y los altares de Betel, así como a las cosechas del propio Israel en la segunda visión (5,6 y 7,4). La relación con los “palacios” es muy importante, porque ellos simbolizan realmente no sólo a la clase dirigente, sino la “violencia y rapiña” que en ellos se encuentra amontonada (3,11).

Quizá quepa también ver a Dios detrás del *Terremoto* que tanto debió impresionar a los oyentes (y a los editores del libro), como un anticipo de la seriedad de la amenaza profética. Además de 1,1, parecen aludir al mismo los pasos en que se dice que Dios “trastorna, sacude, derriba” casas, templos, palacios y la misma tierra de Israel (3,15; 4,11; 6,11; 7,9; 8,8; 9,1.9). El templo de Betel es posiblemente el ejemplo mayor, sobre todo si hay relectura ulterior

del tiempo del rey Josías, como postulan varios comentadores. Al mismo se estaría refiriendo la última de las visiones de Amós en 9,1-4.

b) Imágenes antropomórficas

Una imagen más difusa, por estar señalada con diversos nombres y verbos, en forma metafórica o metonímica y otras, es la de Dios como *Enemigo*. Se trata de los textos en que Dios se dice que “extirpa, aplasta, destruye, destierra o mata” a Israel u otros pueblos (1,5.8.15 ; 2,3.9.13; 3,11; 4,6-12; 5,3; 6,9; 7,11.17; 8,3; 9,4.8.10). En general se puede ver que se trata de mediaciones naturales (catástrofes) o bien humanas, como guerras y violencias de los pueblos vecinos. Pero no deja de ser muy fuerte esa visión de Dios utilizando la “*espada*” contra su propio pueblo, tal como se dice en 4,10; 7,9 y 9,1.

Aunque parezca más duro esto último, de algún modo representa un progreso en la imagen de Dios, ya que pasa de lo telúrico (terremoto, sequía, rayo, fuego) y lo zoomorfo (león, fiera) a lo antropomórfico o humano, aunque sea hostil. Si con lo primero parece apuntar a lo ineludible de la catástrofe, con lo segundo hay que suponer una voluntad de castigo, que teóricamente puede cambiar. Sin embargo, las cosas no son tan simples; pues Amós y sus oyentes no son tan primitivos o ingenuos como podemos pensar, y saben que son modos de hablar, metáforas y comparaciones, siempre provisionales y lejanas.

Es precisamente ante el Dios de la plaga de langostas y la sequía agostadora que Amós presenta su petición de clemencia a Yahveh y la obtiene por dos veces (7,1-4). Muchos comentadores ven aquí una primera etapa del profeta, en que aún no sabe reconocer el fondo del problema, que no está en Dios castigador, sino en el pueblo pecador impenitente. Pero caben otras lecturas; y en último término, no se puede obviar esa impresionante afirmación sobre un Dios que se “arrepiente” o vuelve atrás de su decisión de castigo. Sobre ello tendremos que volver, pues es un punto discutido y clave en la interpretación profética.

Una última imagen que aparece varias veces es la de Dios como *Visitador* o Inspector del pueblo, en el sentido fuerte de quien viene a hacer una investigación jurídica y señalar y denunciar las irregularidades y los crímenes cometidos, sobre todo por la clase dirigente; pero, al fin, el pueblo entero sufre las consecuencias de esa Visita, que debe prepararse a afrontar (3,2.14; 4,12 y 5,17). La idea que tiene el pueblo de que Dios está siempre e incondicionalmente por ellos, queda expresamente rebatida por la nueva imagen del “*día de Yahveh*” que Amós va a presentarle. No va a ser un día de

victoria y felicidad para Israel, sino un día de juicio y de tiniebla (5,18-20). En el trasfondo hay una imagen de Dios como Juez y del día del juicio, que otros profetas explicitarán; pero que no deja de pertenecer al lenguaje fundamental de la profecía.

El oráculo de castigo y sus motivos

Ha sido Claus Westermann quien mejor ha sintetizado los trabajos previos sobre el género profético por antonomasia, el “oráculo de juicio”; y lo ha analizado con finura y detalle.²³ Supone que la forma original es la del “oráculo individual”, tal como aparece en los relatos sobre profetas de los libros que nosotros llamamos históricos (1.2 Sa y 1.2 Re principalmente). En ellos se anuncia un castigo a una persona concreta, por uno o varios crímenes, que se explicitan en el oráculo, o que, al menos, quedan explícitos en el relato en que está inserto el oráculo. Un buen ejemplo de esto, y todavía en forma de relato biográfico, es el que aparece en Am 7,16-17. Los elementos esenciales y estructurantes son:

a) Intimación a escuchar a Dios: “Ahora escucha tú la Palabra de Yahveh”.

b) *Acusación de culpa* o motivo: “Tú dices: ‘No profetices contra Israel...’”).

c) Fórmula del mensajero, previa al anuncio: “Por eso así dice Yahveh”.

e) *Anuncio del castigo*: “Tu mujer se prostituirá... Tú mismo morirás...”.

En el caso de los oráculos contra individuos, Westermann habla de *Acusación* y de *Anuncio* (“Anklage” y “Ankündigung”). Un poco más adelante, al tratar de los oráculos contra Israel, precisa los términos tratando de la “Begründug” = *Fundamentación*, *Motivo* y del “Gerichtsankündigung” = *Anuncio del juicio-castigo*. El orden de las partes puede invertirse, y desde luego se amplían tanto los motivos como la actuación de Dios y las consecuencias de su intervención condenatoria y castigadora. Existen además oráculos de salvación, pero son la parte menor y no entran ahora en consideración.

He resaltado el elemento de la *Acusación* y el del *Anuncio*, porque son los dos más decisivos, aunque para el profeta y sus oyentes, lo decisivo está en que ambas cosas son “Mensaje de Yahveh” que el profeta no hace más que transmitir. En nuestro caso, la fórmula más técnica del mensajero (“Así dice Yahveh”), aparece sólo delante del “Anuncio de castigo”; pero ya ha dicho Amós que escuche la “Palabra de Yahveh” antes de pronunciar su *Acusación*.

Hay algunos oráculos que omiten la motivación; pero son muchos más los que ponen incluso la fórmula técnica delante de la parte acusatoria; y en el propio libro de Amós, que se abre con “oráculos contra las naciones” sucede precisamente este caso.

La cuestión no es indiferente, de cara al sentido de los “oráculos de juicio”, que conforman la mayor parte del cuerpo de escritos proféticos. La discusión, más teológica que meramente exegética, se centra en el alcance de lo que hay de “divino”, por decir así, en el caso de los oráculos. La teoría defendida por muchos hasta e presente, y propuesta por el mismo Westermann, es que lo que Dios le da a conocer y comunicar al profeta es propiamente ese “Anuncio de castigo”. El resto es más bien obra del propio profeta, que pretendería así buscarle motivos para justificar semejante decisión castigadora de Dios. Por ser su propia obra y no lo esencial del Mensaje que Dios le comunica, esta parte puede faltar; porque, en definitiva, se trata de su intento de justificar a Dios, no de revelación. El gran teólogo bíblico Von Rad nos dice que “Amós andaba en medio de un pueblo cuya sentencia de muerte había pronunciado”, por revelación de Dios. “A partir de ese momento fu considerando las circunstancias que le rodeaban desde otro punto de vista y, sólo a partir de entonces, los abusos le parecieron intolerables. De este modo vemos a Amós ocupado sobre todo en la tarea de motivar convincentemente la calamidad que se aproxima”, aunque fuera con la aportación de nuevos oráculos inspiradores divinos.²⁴

Se trata quizás de un esquematismo racionalista, ampliado con una interpretación historicista de un fenómeno mucho más complejo. “En realidad, sólo algunas profecías se adaptan a ese esquema. En la mayor parte de los casos se hallan profecías en las que la motivación y el anuncio de castigo están bien conexas entre sí y provienen conjuntamente de la boca de Yahveh”...²⁵ Y esto desde los inicios más lejanos de la profecía que conocemos, como es el caso de Amós 1, 3-2, 16. No cabe separar nunca ambos elementos, y hay que suponer que cuando está ausente, se trata de hallarlo en el contexto explícito o suponer una elipsis, ya que se trata siempre de un “oráculo de juicio”, no de mero “anuncio de castigo”.

Para el caso de Amós se escribe que “de todos los profetas clásicos, el mensaje de Amós es el menos esperanzador. El destino de Israel -su destrucción- es cierto, inevitable, total. Aunque Amós nunca se refiere directamente al pacto del Sinaí, este concepto está en el corazón de su mensaje de juicio. Yahveh ha reconocido a Israel como su pueblo aliado (3,1-2), pero ellos han abusado de este privilegio. Por tanto, Yahveh va a disolver la alianza

y declarar la guerra a Israel, que ahora se ha vuelto su enemigo". Menos mal que añade que, "como los mensajes de los demás profetas, las palabras más duras de Amós se dirijan de modo particular contra el liderazgo: rey, sacerdotes, clases altas. Pero el juicio que viene va a afectar a todo el pueblo".²⁶ Esto es correcto, sin necesidad de darle a Israel ninguna conciencia peculiar de formar una nación, con un destino común. Es un dato general de la historia que los errores e injusticias de los líderes acaban pagándolos muy caros el pueblo entero y en especial los débiles.

Estas conclusiones no convencen en absoluto. Será verdad que anunciar en serio un futuro cierto sólo está en poder de Dios; pero no es menos cierto que los hombres han anunciado, en nombre de Dios o en el propio, muchos futuros, y no se han equivocado siempre. Digamos que han acertado por causalidad, aunque en general más bien es porque han atendido muy profundamente a las verdaderas causas de los movimientos histórico sociales o personales. Incluso el arte de la política, con sus deliberaciones y planificaciones no dejan de ser un caso de ese "savoir pour prévoir" y "prévoir pour pourvoir".

En el caso de la profecía lo que están haciendo estos comentaristas o, mejor dicho, intérpretes, es proyectando una precisa idea de Dios y de profecía, que no necesariamente coincide con la bíblica. Dios es el poder controlador de los futuros históricos, y la profecía es el milagro de que un hombre los sepa, porque Él se los comunica, y los transmita conminadoramente a los demás. Como se va a tratar generalmente de catástrofes, su interpretación como castigo no sabe uno si hace falta que lo diga Dios, o basta que el profeta y sus oyentes lo vean así.

Si suponemos que Dios no tiene interés en anunciar futuros históricos y menos de castigo, sino en evitar que las cosas lleguen a ese punto por un siempre posible, aunque sea improbable, cambio de mente y de rumbo. Y si entendemos que la función y finalidad de la profecía es muy otra que el anuncio de un final catastrófico inexorable, entonces no necesitamos interpretar así unos textos que no nos obligan a hacer semejante lectura de los mismos.²⁷

La finalidad de los oráculos proféticos

Si hacemos nuestra la suposición que acabamos de hacer, y prescindimos de que el propósito de la profecía es el anuncio del fin inexorable de Israel o de Judá, entonces podemos leer e interpretar toda la profecía muy de otra manera. Ante todo es muy poco probable, por decir lo menos, que los profetas

añunciaron el fin de Israel como pueblo de Dios; cosa que tal vez nunca les pasó por las mientes a los profetas, aunque fuera un fin provisional, intrahistórico. Pero son muchos los autores, incluidos teólogos bíblicos de la talla de Gunkel, Von Rad, Zimmerli, Wolff, Westermann, que piensan que los profetas “al denunciar las injusticias sociales, sólo pretenden justificar el castigo inminente de Dios. Por tanto, no esperaban ni pretendían un cambio, sino demostrar que todo estaba podrido y que el castigo resultaba inevitable”.²⁸

En la síntesis del mensaje de Amós que presenta Wolff al inicio de su comentario, nos dice que “con excepción de las contadas “Schelworte” = palabras de reproche, todos los dichos proféticos, y también todas las disputas y relatos de visión, e incluso la única advertencia (de 5,4s), tienden al fin de la actual historia de salvación. Al menos dos tercios de los anuncios de castigo lo refieren a la propia intervención de Yahveh, y siempre en primera persona del discurso del mensajero: “Yo envío fuego... yo extirpo... yo dirijo mi mano contra... yo deporto... yo entrego... yo suscito contra... yo mato”, etc.”²⁹

La síntesis de su mensaje a Israel sería: “Ha llegado el fin para mi pueblo Israel” (8,2). Lo demás son pasos previos: terremoto, guerra, deportaciones. Más aún: “En ninguna de las palabras provenientes con certeza de Amós se dice claramente que aún queda esperanza al menos para un resto por medio de la conversión y el mejoramiento”.³⁰ Las pequeñas excepciones de 5,4.6.14s.24, son más bien aparentes, pues sin duda Amós nunca confió en que se realizaran ni fueran posibles esos cambios.

No tiene sentido que un pueblo, ni siquiera un grupo de discípulos, mantenga una palabra que contiene el anuncio de un fin sin esperanza alguna; ¿con qué finalidad? De hecho ni un sólo libro profético, aun el más breve o negativo, se queda sólo en la cara negativa del fin o castigo que sea. Al menos sueña con un porvenir distinto, si es que no se atreve a asegurarlo, como veremos en el caso del libro de Oseas. En nuestro caso, los editores de Amós no tuvieron ningún empacho en dejar abierta su obra a la esperanza, sea de la vuelta del destierro de los israelitas del Norte (según la opinión más conservadora, que atribuye 9,10-15 al siglo VIII); sea del retorno del exilio de los deportados judíos, herederos legítimos de sus palabras de denuncia y de anuncio (como piensa la mayor parte de los comentaristas de ese final).

Según esto, no se trata sólo de una relectura deuteronomista o posterior del significado de los profetas y sus mensajes; aunque no pueda negarse el acento y la interpretación presentes en bastantes casos. Tampoco se trata de contraponer unos profetas de “conversión”. claramente tales como Jeremías y

Ezequiel, a otros que sólo serían profetas de “desgracia” o de condena y castigo. Entre ellos no puede meterse ciertamente a Oseas; pero tampoco a Amós, aunque prescindamos del final redaccional deuteronomista o postexílico. A Dios, mucho más todavía que a sus profetas, le importa demasiado la suerte de los pobres, la suerte de las víctimas y la suerte de su pueblo, para quedarse tranquilo y satisfecho con un final de catástrofe anunciada y luego realmente acontecida.

Se trata más bien de entender que lo que Dios le revela propiamente al profeta no es ningún castigo futuro, sino el pecado profundo del pueblo, su rebeldía y su no querer cambiar, cerrándose a sí mismo los caminos de otra posibilidad histórica que la probable catástrofe. Toda profecía es así condicional, desde la de Amós e Isafas, hasta las formulaciones más explícitas de Jeremías o Ezequiel. El tema del “arrepentimiento” o cambio de planes en Dios no significa otra cosa que la posibilidad de evitar las consecuencias, si el hombre cambia su conducta. Y eso aparece ya en Am 7,3 y 6; y en 5,15 aunque sea con ese respetuoso “quizás tenga piedad”, que deja su libertad a Dios.

Todo el tono de amenaza, todo la seguridad de lo inexorable del castigo o fracaso histórico (siempre se refieren a este horizonte los profetas), no es más que una gran retórica para lograr cambiar el corazón y la conducta de los hombres, en especial de la clase dirigente opresora. Pero también la del pueblo sencillo, que se deja seducir por esos cultos solemnes, en que disfruta por unos días de alguna de las migajas del sistema que lo explota y pretende justificarse con ellos. Por eso el tema del “asco de Dios” ante ese culto arranca desde Amós (5,21-24), Oseas (6,1-6) e Isafas (1,10-17) y va a perdurar hasta Jesús de Nazaret, pasando por Jeremías, el Tritoisafas y toda la cadena profética (Jr 7,1-15; especialmente el v.11 citado por Jesús en Mt 21, 13 y paralelos).

El rostro de Dios que se revela en Amós

Sin ser absolutamente novedoso, pues siempre ha sido y se ha mostrado así el Dios de la Biblia, podemos sin duda notar que en el caso de Amós estamos ante un testigo datado y privilegiado de este rostro de Dios que vamos a tratar de describir. Por lo demás, textos como los atribuidos a la etapa patriarcal o mosaica (v.g. el Dios de justicia de Gn 18, 16-33; o el Dios de Ex 3,7-10), no sabemos de qué época son; como tampoco los de Samuel, Natán o Elías en la redacción actual (1Sa 12,1-15; 2 Sa 12,1-15; 1 Re 21,1-29).³¹ En cambio, con Amós, nos encontramos sin duda en pleno siglo VIII a.C. y en una situación de injusticia interna de la comunidad israelita.

Lo más impresionante de este rostro de Dios es su solidaridad con los pobres y las víctimas, sean los que sean, y hágalos quien los haga. Ya en los primeros oráculos contra las naciones, el motivo de la Ira incendiaria de Dios son los crímenes inhumanos que se cometen, sean o no por miembros del pueblo de Dios o contra él. Podemos suponer que Galaad era otra vez posesión israelita, pero no es por eso que se condena a Damasco o a Ammón; sino por “triturar con trillo de yerro” o por “reventar a las mujeres en cinta” a la población de Galaad. No es presumible que Edom sea posesión de Judá ni de Israel, pero lo que se condena es que los Filisteos “deporten poblaciones enteras” y se las entreguen; o que los de Moab “quemem hasta calcinar los huesos del rey de Edom”.

Sin embargo, digamos que la *“pasión de Dios por los pobres”* sube casi de tono cuando se trata de las víctimas de su propio pueblo, y a manos de sus propios hermanos, como es el caso de la mayoría de los oráculos de Amós, comenzando ya por el final de la serie que estamos apuntando. Eso de “vender al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias” aparece repetido varias veces en un libro que es más bien breve y conciso (2,6s; 4,1; 5,7.12; 8,4-6). El “pathos” de Dios se vuelve “simpatía” teologal en sus profetas; no se trata de que el hombre proyecte en Dios su sed de justicia, sino que es Dios quien siembra en el corazón de sus profetas los ojos para ver así la realidad y juzgaría desde ahí y clamar apasionadamente por un cambio de semejante situación. Toda la ideología monárquica, al menos en la tradición israelita, supone que esa sed de justicia toca especialmente al rey ponerla en práctica en favor de los pobres.³² Pero son los profetas quienes encarnan de veras este espíritu.

El maestro y pensador del judaísmo contemporáneo que era A.J. Heschel lo expresaba así hace ya unos años: “El profeta no sólo escucha y comprende el “pathos” divino; está convulsionado por él en lo más profundo de su alma... El “pathos” de Dios está en él. Lo conmueve. Se pronuncia en él como una tormenta en el alma... Toma posesión de su corazón y de su mente, dándole el coraje para actuar contra el mundo... Ser profeta significa identificar las preocupaciones de uno con las preocupaciones de Dios... En la profecía simpatética el hombre está abierto a la presencia y emoción del Sujeto trascendente... La simpatía es una respuesta, no una manifestación de espontaneidad pura. El profeta debe ser llamado para poder responder, debe recibir una orden para poder cumplirla...El poder de la palabra pronunciada por un profeta deriva del hecho de que está de acuerdo con la voluntad de Dios, de la simpatía con su “pathos”...El fin de la simpatía no es el de asemejarse a Dios,

sino de ser efectivo como profeta por medio de la aproximación al “pathos” de Dios”.³³

El Dios de la justicia con los pobres

El mejor modo de captar la hondura teológica del libro de Amós es quizás lograr ver la profunda idolatría que descubre en la codicia, el lujo, la explotación de los débiles por parte de la clase dirigente de Israel que denuncia. No se trata de que adoren a un dios llamado Dinero, que apenas viene ni citado en su obra, sino de que efectivamente las riquezas y los bienes que proporcionan son el fin último de esa gente, al que sacrifican sin más la vida de los pobres. Esto es una clara idolatría, aunque no se la llame por ese nombre; por eso tal vez a Amós no le preocupa el problema de los ídolos o falsos cultos.³⁴ El problema es la idolatría de las riquezas, con su secuela de bienes seductores, que acaparan el corazón de los hombres. Los ricos del reino del Norte sólo se preocupan de atesorar, a costa de los pobres cuya vida oprimen más y más. Uno de los pasos más caros es el de 3,9-11. “En palabras de Jesús y Pablo nos encontramos aquí con la pleonexía, el deseo de tener más. Esta gente ha prescindido de Dios para poner el corazón en sus tesoros. Y el texto indica con claridad que este culto a los bienes terrenos sólo puede llevarse a cabo mediante la opresión de los pobres”.³⁵

Para Amós, en cambio, Dios es “la medida de todo: personas y acontecimientos; y por tanto también la ética, el culto, el respeto a la autoridad”.³⁶ Desde este Dios apasionado por la causa de las víctimas y los débiles, que comunica por simpatía su actitud al profeta, que la hace suya enteramente, se comprende algo de ese lenguaje excesivo, exagerado, casi terrible de Amós.³⁷ No se trata de meter miedo, sino de urgir un cese a la opresión y un cambio de sistema, si es que se quiere evitar la catástrofe por carecer de diferencia con los otros pueblos y sus dioses. Eso parece indicar sobre todo esa especie de talión o ley de la historia, de que si tú robas y matas, otros te robarán y matarán a ti expresado con vigor en 3,10-11. Pero a todo lo largo de su predicación “el tema de las víctimas es quizás el más desarrollado”; y son esas víctimas, “esta gente pobre la que atrae toda la atención del profeta”; pues “la codicia es cruenta, implica unas víctimas. Es preciso exprimir y arruinar a los pobres para obtener los beneficios del dios (Dinero)”.³⁸

No hace falta que se explicité siempre ese momento conversivo, pues la denuncia apasionada es ya una tremenda interpelación y una llamada a la conciencia creyente; a la vez que una presentación vigorosa de la exigencia de

justicia del Dios que los llama y encarga ese mensaje a su favor. Pero notemos bien que no se trata de una justicia imparcial, neutra, independiente de las partes en litigio. Se trata, por el contrario, de una “sed de justicia” claramente orientada en favor de los pobres y oprimidos, de los débiles y las víctimas de los grupos dominantes. No tanto contra estos explotadores, cuanto a favor de sus víctimas, a los que presta oído y voz el Dios que clama justicia por los profetas. Es una postura altamente humanista y humanizadora; pero no espontánea en el hombre y menos aún en los que pueden imponerse por la fuerza, el poder o las riquezas, la astucia o los negocios, la violencia y la explotación. Se trata de un don de Dios que posibilita esa luz a los ojos y esa sensibilidad en el corazón y ese coraje y brío en la palabra de denuncia, juzgándose la suerte “con los pobres de la tierra”.

Desde Amós, ya nunca se perderá en Israel esta corriente de simpatía con las víctimas, dentro del mismo pueblo de Dios, y fuera de él. Los profetas serán los portavoces firmes y constantes de este grito de Dios a favor de las víctimas. Es cierto que “Israel ha tropezado en el desprecio del derecho de los pobres promovido por Yahveh”,³⁹ pero ese derecho permanece a lo largo de los siglos, y gracias sobre todo a ese grito profético. A uno se le ocurre si no está preparando Dios a la humanidad para que no lleve su cainismo ingénito hasta el sacrificio de su Hijo encarnado; a pesar de que tampoco lo logró, su voz quedó ahí como un grito permanente y frente a todos los “crucificados de la historia”. Y esa sed no se ha extinguido ni se extinguirá nunca, sino que será bienaventuradamente colmada por Dios (Mt 5,6 y 10). En el caso de Jesús su sed de justicia se relaciona plenamente con su solidaridad con las víctimas, hasta el punto de identificarse vitalmente. En él, el “pathos” de Dios por el mundo, su infinita compasión y preocupación por los pequeños y las víctimas se unen formando una realidad única e idéntica con ellas. Tal vez nunca ha habido mayor grito de Dios que la propia sed de justicia acallada en tantos sometidos hasta en el pensamiento o la posibilidad de hablar. Los profetas son como la “voz de los que no tienen voz” ni voto en esta historia cainítica.

El Dios de la libertad y la liberación

Nos puede sonar demasiado moderno, o al menos neotestamentario, este modo de hablar de Dios; y no basado en el A.T. y menos en Amós. Sin embargo, creo que cabe decir esto en base a lo que él dice o deja traslucir al tratar de un Dios que no es para nada mera reacción a la conducta humana, aunque sea esa la primera impresión que nos den sus oráculos. En efecto, no es normal que un

Dios entendido nacional y hasta nacionalísticamente, sea con un concepto de alianza o cualquier otro esquema mental, se ocupe de lo que pasa en los otros pueblos, y esté detrás de todos ellos, tengan o no que ver con “su pueblo”. Esto aparece muy claramente en los “oráculos contra las naciones” (1,3-2,3); y de formar indirecta, al juzgar a su propio pueblo con la misma medida, sin privilegio alguno y en expresa referencia a los demás pueblos (2,6-16; 3,9-12; 4,1-3; 6,1-14). Lo que está en juego es la calidad humana, la ética común a favor de la vida, la solidaridad con las víctimas de cualquier tiempo y lugar

También en el momento inicial, en la llamada a la libertad de cada pueblo, allí está el mismo Dios que Israel supo reconocer presente en su liberación de Egipto. Pero no sólo actuó Dios en ese éxodo paradigmático, sino en todos y cada uno de los éxodos históricos de cualquier pueblo y nación, y fueran las que fuesen las mediaciones. Siempre late el Espíritu de la gracia y la libertad de Dios en todo acto verdaderamente liberador, por muy parcial y ambiguo que sea. Así lo expresa Amós indirectamente al ironizar sobre la falsa conciencia de elección y la consiguiente pseudoseguridad del Pueblo de Israel, tanto a propósito de su éxodo como de la conquista o la presencia de Dios en el culto (2,9-10; 3,1-2; 4,4s; 5,4-6.21-24; 7,9; 9,1.10). Pero sobre todo en la formulación más explícita y positiva de 9,7: “¿No son ustedes para Mí como hijos de kusitas, oh hijos de Israel? ¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?”. La elección no es un privilegio, sino una responsabilidad para Israel, como testigo de ese Dios liberador y sediento de justicia, que lo llama a una vida liberada y solidaria, atenta al clamor de todos los esclavizados.

Tal vez la primera y fundamental liberación del hombre es la del encierro en sí mismo, en su propio egoísmo insolidario o, peor aún idolatrado y capaz de usar todo lo demás como meros instrumentos para su pretendido bienestar, sin excluir siquiera a los demás seres humanos. Esto ya lo expresaba muy bien Fray Bartolomé de Las Casas, a propósito de la “codicia y ambición” de los conquistadores, que no cejaba ni ante el sacrificio de los “opresos indios”. Escribía él que “no digo que los desean matar de directo, por odio que les tengan, sino que desean ser ricos y abundar en oro, que es su fin, con trabajo y sudor de los afligidos y angustiados indios, usando de ellos como de medios e instrumentos muertos; a lo cual se sigue, de necesidad, la muerte de todos ellos”,⁴⁰

Por eso no es insignificante la idea de que con los profetas aparece tal vez por primera vez y con fuerza el “yo” personal.⁴¹ No el “ego” colectivo o inclusivo, ni el autocentrado y egofsta, sino la “persona” abierta a las relaciones

con los demás; pero en el caso profético, abierto sobre todo y en primer lugar al Dios que se le revela, como abierto a los hombres a los que Dios le abre, especialmente a aquellos a los que se niega su dignidad elemental, su derecho a la vida y la libertad básicas, a todos los explotados y las víctimas de la historia. Ese es el "pathos" de Dios de que hablamos más arriba, que se comunica como gracia simpatética a su profeta, y a través de él a todo hombre abierto a la revelación de Dios que en ellos acontece.

No se trata de excluir o contraponer esto a otras motivaciones éticas, utópicas, sociales y liberacionistas de los hombres, sino de señalar la honda raíz teológica de la opción por los pobres y las víctimas que apareció con fuerza singular en Amós y ya no va a desaparecer nunca de la revelación bíblica y de la conciencia humana. No se contraponen, sino que dan un fundamento más profundo, si es verdad que el hombre es "imagen de Dios" y que "Dios es más íntimo al hombre que su interioridad más honda". Al ver así las cosas y, sobre todo, al actuar conforme a esa visión, no está el hombre antropomorfizando a Dios, sino que es Dios quien está divinizando al ser humano.

Algunos límites de su grito apasionado

La grandeza de Amós, y de toda la profecía ulterior que lo reitera y refuerza, está en esta revelación del rostro de Dios apasionado por la causa de los pobres y las víctimas, sean del pueblo que sean o sea quien fuere su opresor. Y en la enorme simpatía, diríamos que sólo divinamente posible, por las víctimas y la soberana libertad interior para gritarlo frente a los poderosos, sin temer los riesgos. El límite está en que esa simpatía parece que no logra expresarse sin apuntar a la Ira de Dios y a una como necesidad suya de castigo o venganza para con los opresores. Es verdad que nunca habla de la Ira de Dios o frase equivalente; pero aparece dos veces un Dios que ya no pasa una (7,8 y 8,2), y ocho veces afirma que es inflexible en su amenaza de castigo (1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6) y otras frases. De ahí esas imágenes teriomorfas u hostiles de Dios: como león y formador de langostas, provocador del fuego, la sequía o el terremoto; y las de ese Dios enemigo, que utiliza su dominio de la naturaleza y los pueblos para castigar con catástrofes naturales o con la violencia de las guerras y deportaciones, con el poder de los imperios opresores a su propio pueblo.

Habrà que explicar esa Ira como una ira contra el pecado y no contra el pecador; como una ira justiciera y no vindicativa, sino reivindicadora. Pero no deja de ser una proyección de la incapacidad humana de realizar y hasta de

pensar una liberación de los pobres y las víctimas sin producir nuevos pobres y sobre todo nuevas víctimas.⁴² Ese no es el caso de Dios, cuyo poder absoluto le permite usar Misericordia con todos y no necesita condenar a nadie para salvar a los pobres y las víctimas. El propio Amós llega a esperar, aunque sea con un tímido “quizás” en que “Yahveh tenga piedad” (5,15); y el redactor final de su obra también abre la puerta a la esperanza, en términos intrahistóricos, pero muy positivos (9,11-15).

Todo esto lo va descubriendo poco a poco el pueblo de Dios, y cada uno de nosotros a lo largo de su vida; pero ya lo fueron captando, y bien pronto, los profetas, sin renunciar por eso a lo que hay de ineludiblemente divino en la “sed de justicia” a favor de las víctimas. Se trata de la revelación progresiva de Dios, que coincide con la capacidad humana de irse haciendo más “oyente de la Palabra” y sobre todo de ir viviendo más como “imagen de Dios” y hasta “hijo de Dios”, como se nos revelará en Jesús de Nazaret por la presencia de su mismo Espíritu. Es lo que nos proponemos tratar en próximos artículos, continuando por el rostro de Dios que se descubre en el profeta Oseas.

Notas

1. Sobre el episodio de la mujer de Técoa es bien interesante la reflexión hermenéutica que hizo Luis Alonso Schökel en *Hermenéutica de la Palabra*, tomo I, pp.217-230, titulado “David y la mujer de Tecua: 2 Sa 14 como modelo hermenéutico”.

2. J. Alberto Soggin, *Introduzione all' Antico Testamento*. Paideia Editrice, Brescia 1987, (4 edición completamente reelaborada), p.315. Quien insiste en el carácter sapiencial de Amós es H.W. Wolff en su comentario y en otras obras sobre Amós.

3. Sobre el significado de la respuesta de Amós, de los términos “nôqed”, “ro'eh”, “boqer” y más en general los relatos de vocación ver la obra de Gregorio del Olmo, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1973, pp.179-207. Soggin cita con aprobación la sospecha de H. Schult de que se puede tratar de un rasgo legendario (como en Moisés, Gedeón, Saúl, David, Eliseo...) ya que no cabe ser a la vez “criador de bovinos” y “pastor de rebaños” (de ovejas o cabras). En *o.c.*, pp. 276s.

4. Para ampliar esta breve presentación puede leerse la introducción a Amós en Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre, *Profetas. Introducción y comentario*. Tomo II. También en las pp.263-271 de *Profetismo en Israel* del propio J.L. Sicre o más brevemente en R. E. Brown., J. A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *The New Jerome Biblical*

Commentary. (=NJBC), Geoffrey Chapman, London & New York 1991, reimpressa en 1996. pp. 209-216, presenta a Amós, Michael L. Barré.

5. Tomo las fechas de J. Alberto Soggin, *Nueva Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, p. 454. Otros autores siguen otra cronología, ligeramente diferente, y que no afecta a nuestro propósito. Este apéndice cronológico es obra de Diethelm Conrad.

6. Yohanan Aharoni, *The Land of the Bible*, Filadelfia-Londres 1979. Trae los datos de los "óstraca" y su comentario sobre ellos en las pp. 356-368. También Herrmann los trata más brevemente.

7. Marvin L. Chaney. En el escrito titulado "Bitter Bounty: The dynamics of political economy critiqued by the eight-century prophets" de la obra colectiva *The Bible and Liberation* dirigida por Norman K. Gottwald y Richard A. Horsley, editada por Orbis Book y SPCK, Londres y Nueva York, segunda edición en 1993, pp. 251-263. Ver también Niels Peter Lemche, *Ancient Israel*. Copenhague 1988, sobre todo las pp. 149-154.

8. Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1975. segunda edición revisada de la de 1969. La cita está en la p. 106.

9. John Bright, *La Historia de Israel*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1982, sobre todo las pp. 262-277. La cita se toma de la p. 269. Ver también la obra de Henri Cazelles, *Historia política de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984, pp. 164-170.

10. Sobre la época de la "Casa de Omri" y la revolución de Jehú y el propio Jeroboán II se puede ver Soggin, *o.c.*, pp. 266-274 y 278-281. Bright dice que "Amós no predicó la revolución porque creía que la curación de Israel estaba más allá de toda posibilidad", *o.c.*, p. 273.

11. Siegfried Herrmann, *Historia de Israel en la época del AT*, Sígueme, Salamanca 1984, sobre todo el capítulo 12: Israel y Judá a la sombra de la lucha por el poder en Siria, en las pp. 293-312. Tomamos la cita de las pp. 311-312 a propósito de Amós y Oseas precisamente. Ver sobre esto la nota final, n.42. Sobre la cuestión de las fuentes culturales de la crítica profética (legales, sapienciales, religiosas, etc) ver la síntesis de J.L. Sicre en las obras *Con los pobres de la tierra*, pp. 159-166 o en *Profetismo...* pp. 402-405. Ver la cita bibliográfica en las siguientes notas 12 y 14.

12. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra) pone distintas causas para esta puesta por escrito de los oráculos proféticos: interés de los santuarios, fuerza mágica de la palabra, prueba para el futuro que anuncian, testimonio de la falta de conversión, literatura de oposición porque ya no esperan reforma sino que crean ruptura con el sistema...p.187s.

13. Para toda la exégesis del libro de Amós sigue siendo un gran aporte la obra de Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*. Neukirchener Verlag,

Neukirchen-Vluyn 1975. segunda edición revisada de la de 1969. Además del comentario de Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre, *Profetas. Comentario.*, Tomo II, Cristiandad, Madrid 1980.

14. Del Olmo, *o.c.*, sobre todo las pp.198-207. Una lectura de estas visiones en clave hermenéutica latinoamericana puede verse en la revista RIBLA, n.1 (1988), pp. 87-99 el artículo de Milton Schwantes, *Jacob el pequeño. Visiones en Amós 7-9.*

15. José Luis Sicre, "*Con los pobres de la tierra*". *La justicia social en los profetas de Israel.* Cristiandad, Madrid 1985. En las pp. 87-168 analiza gran parte de estos textos de Amós, ya que todos ellos se ocupan de ese gran tema de la justicia social; y hace una síntesis amplia de su mensaje.

16. Wolff en la *o.c.*, pp. 129-138 presenta en la introducción la idea de seis etapas de composición, sin que falte una relectura deuteronomística, que el duplica con otra de la época de Josías con un marcado tono condenatorio del santuario de Betel. Sicre en *Profetismo en Israel*, pp. 204-206 apunta brevemente otras teorías de formación del libro.

17. Para Wolff, *o.c.*, p. 161, el título de 'Adonay = Señor es algo añadido posteriormente al libro, pues en los LXX no aparece muchas de las veces. En concreto señala 1,5.8.15; 2,3; 3, 8.11.13; 4,2; 5,16; 6,8; 7,1.4; 8,1.3.9.11; 9,5 y probablemente 4,5 y 5,3. Quedarían sólo las súplicas de 7,2 y 5; e.d, dos de las 23 veces que contiene el TM o actual texto hebreo.

18. Según Wolff, *o.c.*, p. 174 sale 21 vez en Amós, 11 en la parte final y otras en el medio o la introducción redaccional; por lo cual, supone que muchas veces se trata de un rasgo no propio de Amós, que preferiría la frase " (Así) dice Yahveh", utilizada por él unas 23 veces.

19. Wolff, *o.c.*, pp. 163 y 202. La teología del "Nombre" de Dios es más bien deuteronomística, pero también la usa Ezequiel y el P, aunque prefieran la teología de la "Gloria", lo mismo que el. Westermann, sobre la raíz "kbd" en el *Diccionario teológico manual del AT*, Tomo I, columnas 1089-1113. Pretende separar la idea de Gloria presente de la de Gloria futura, siendo la primera un teología cananea, mientras la otra sería la genuinamente israelítica. (!?). En la misma obra está la voz "shem" a cargo de A.S. van der Woude, Tomo II, columnas 1173-1207. La parte teológica ampliamente tratada en las columnas 1189-1207. En nuestro caso, sólo entrarían en consideración las doxologías, posteriores a Amós, el paso de 6,10 y el texto final de 2,7.

20. John Bright, *o.c.*, p:273.

21. Niels Peter Lemche, *Ancient Israel.* Copenhague 1988, sobre todo las pp. 223-231. Intenta reconstruir la religión israelita preexflica, y supone central en ella la idea de "Yahveh, el Dios imperial" o universal, como se concebía al dios 'El o al mismo Ba'al.

22. Léon Ramlot, *Voz Profétisme* en el DBS = "Dictionnaire de la Bible. Supplement", tomo VIII, cc. 811- 1222, París, 1972. Las citas están en las columnas 1036 y 1037. Ver aún la nota 33.

23. Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*. Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1975 en su quinta edición. Existe versión inglesa de esta importante obra, pero no castellana.

24. Gerhard von Rad, *Teología del A.T > II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1973; p. 169. Poco antes ha escrito que "en un principio sólo se le comunicó al profeta el *hecho* del fin y del juicio, mientras que sobre el *como* sólo adquiere certeza bajo condiciones especiales, y no sin observación y reflexión propias".

25. Alexander Rofé, *Introduzione alla letteratura profetica*. Paideia Editrice, Brescia 1995 trata de nuevo este punto, y disiente fuertemente de esa consideración ampliamente compartida, que reduce lo divino o revelador del oráculo al "anuncio de castigo". Formula así: "La parola di Jhwh annunzia il futuro, mentre la parola del profeta fornisce in anticipo una motivazione a quanto viene annunziato"; y pone como ejemplo a Am 3,9-11. Frente a ello está nada menos que todo el grupo inicial de "oráculos contra las naciones". Cf. pp.75-80.

26. Michael L. Barré, *Amos*. En el comentario colectivo del NJBC ya citado en nota 3, p. 210.

27. Werner H. Schmidt en su *Introducción al Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, p. 223s., plantea este asunto como uno de los puntos actualmente discutidos en el campo de la investigación profética. No sé qué parte va ganando la partida, pero me inclino decididamente por la opinión más reciente, a pesar de la autoridad de Von Rad, Wolff o Westermann, que no dejan de estar influenciados por su propia teología protestante, renovada tan profundamente por el gran teólogo suizo Karl Barth.

28. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel.. Verbo Divino*, Estella (Navarra) 1992, p. 406. Y cita con aprobación la crítica irónica de Wanke a los que opinan que los profetas no buscaron ninguna reforma social, sino justificar el castigo divino. Antes, en *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Ed. Cristiandad, Madrid 1985, pp. 450-453 era más reticente en este punto.

29. Wolff, *o.c.*, pp. 124-125. Por eso escribe: "No la Ausencia de Dios, sino precisamente su indeseada nueva Venida es la que acarrea la muerte a Israel". *Ibidem*.

30. *Ibidem*. p.125. Lo mismo en la síntesis final: "El mensaje de la deportación total de Israel de su tierra es predicción escatológica, en la medida en que testimonia el fin de la actual historia de salvación y con ello de todo privilegio de Israel en la historia"; p.128.

31. Sobre la posible fecha de redacción del episodio de la viña de Nabot, ver

Alexander Rofé, *Storie di Profeti*. Paideia Editrice, Brescia 1991, pp. 247-264, que la supone de época de Nehemías.

32. L. Ranlot, *a.c.*, c. 1036 y 1104ss escribe: "...no habrá solución válida sin el Mesías, Liberador de los pobres, aportando sólo él esa bienaventuranza que para Israel resume todas, el 'Shalôm', la Paz". "Los mensajeros de Dios no están al servicio de una idea o de un programa ético...ellos dependen de la Realeza de Yahveh". Para ellos, "el primer deber de de un buen gobierno es la justicia social, que en Israel es de inspiración religiosa. La religión debe por tanto dominar la política". c.1054. Con N. Gottwald opina que los profetas "no han subestimado la política; pero la han integrado como un instrumento del plan de Dios". c.1055. Ver la misma idea en N.P. Lemche, *o.c.*, pp. 231-237.

33. Abraham J. Heschel en su obra *Los profetas. Simpatía y fenomenología*. Volumen III publicada por Paidós, Buenos Aires, 1973. Las citas se hallan en las pp. 10-38. La edición inglesa es de 1962. No pensar que es para quedarse en mero sentimiento, pues, la simpatía "no es un fin en sí misma...Lo que mitigará la miseria del mundo, la injusticia de la sociedad o la alienación de la gente de Dios no es el simple sentimiento sino la acción" (p. 13). Pero ese es ya otro punto.

34. José Luis Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Cristiandad, Madrid 1979. En las pp. 109s. dice que para Amós "la entrega al Dios verdadero está en peligro; prácticamente se lo ha expulsado de la vida diaria...Pero la culpa de este fenómeno no podemos achacarla a ningún dios de los pueblos vecinos, sino al dinero, que acapara por completo el corazón del hombre...es la única meta de la clase dominante de Samaría".

35. J.L. Sicre, *o.c.*, pp. 111-112.

36. J. Alberto Soggin, en *Introduzione...* p.315.

37. José Luis Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Cristiandad, Madrid 1979. A Amós le dedica las pp.109-116, dentro de la idolatría de las riquezas.

38. J.L. Sicre, *o.c.*, pp. 114 y 115. Compara luego a los pobres de Samaría como "un Lázaro de mil cabezas, deseando alimentarse de las migajas que caen de la mesa del rico" (p.116). Cabría añadir, que ,como en la parábola lucana, la finalidad es advertir al rico para que se convierta.

39. Wolff, *o.c.*, p.128 y casi lo mismo en 129, añadiendo que "el futuro de los pueblos (paganos) depende (como el de Israel) del mismo derecho de los oprimidos". "También en el nombre de Jesús se medirá el pueblo de Dios según su compromiso con los oprimidos y el mundo entero por su relación con los miembros más débiles de la sociedad". Con esto estamos muy de acuerdo.

40. Bartolomé de Las Casas, *Octavo remedio*. La cita puede verse en el tomo II de los "Tratados sevillanos" editados por Las Casas y reeditados por el FCT, p. 723;

o en las "Obras Completas" editados con ocasión del quinto centenario, en el tomo 10, p. 320.

41. Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*. Tomo II, Sígueme, Salamanca 1973, p. 76 y 85 escribe: "Se trata de un "yo" exclusivo"; no del colectivo de los salmos, por ejemplo. Ya que aquí "el hombre particular, con una responsabilidad y una capacidad de decisión no experimentados hasta entonces en Israel ni en todo el Antiguo Oriente, fue situado en el centro: casi se podrá decir que el individuo fue descubierto". Las dos palabras hebreas para expresar el "yo" salen más 1200 veces en el AT. Lo notable es que mientras en Is primero y Mq apenas sale 10 y 3 veces, en Jr, Dtl y Ez sale 91, 95 y 170 veces; y ya en Am y Os se emplea 11 y 23 veces respectivamente. También en Sal, Job y Qoh sale 83, 43 y 29; y lo mismo en el Pentateuco y el Deuteronomista actuales; pero ya nos encontramos sin duda en el postexilio, no en el emerger del yo personal, como en el caso de los profetas Amós y Oseas.

42. Sobre la relación de la Historia con la Palabra reveladoras, así como con el concepto de tradición y la parte del sujeto interpretante en el tema de la revelación de Dios, ver un buen resumen de la reflexión teológico-bíblica hasta los 80 en Henning Graf Reventlow, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982. La hermenéutica más reciente acentúa mucho más la parte del sujeto interpretante, ayer y hoy, en el proceso de revelación de Dios.

JESUS ES CONDENADO A MUERTE EN OCASION DE LA ASI LLAMADA PURIFICACION DEL TEMPLO (Jn 2,13-25)

Jn 2,13-11,54ss: “Las cinco fiestas en Jerusalén”

Arturo Moscoso Pacheco, s.j.

1. Introducción

El cuarto evangelio, a partir de Jn 2,13-25, en sus doce primeros capítulos, podría titularse “la crónica de la muerte anunciada de Jesús” o “la historia de la conspiración homicida contra él”.¹ El evangelio de Juan, a diferencia de los sinópticos, no expone una serie de datos que vayan haciendo cada vez más tensa la relación de Jesús con las autoridades. En Juan la oposición contra Jesús es tan clara y contundente que desde un principio se desata el escepticismo hostil (2,18) y la persecución (5,16), la búsqueda para prenderlo (7,30) y el plan para ejecutarlo (5,18; 8,37). Jesús se ve obligado (8,59), a esconderse (12,36) pues los judíos tienen la intención de apedrearlo (8,59),² señal evidente que lo consideraban un blasfemo.³

El templo, desde un principio con motivo de las fiestas, es el escenario del delito y de la conspiración homicida, pues es en ocasión de la así llamada “purificación del templo” o “expulsión de los mercaderes” cuando Jesús no sólo comete, a juicio de las autoridades judías, su principal transgresión, su mayor delito (mentar a Dios como “[su] Padre”), sino el momento a partir del cual las autoridades del templo traman el crimen y por eso Jesús no les cree ni se fía de ellos (2,14: “*en cambio Jesús no se les entregaba*”).

Jesús admite que la pretensión de ser el Hijo de Dios es intolerable a los ojos incrédulos de las autoridades judías que, inicialmente ya de manera

acusadora, lo interpelan y le piden un “signo” apologético que justifique por qué se toma el derecho de proceder así (2,18: *¿Qué señal nos muestras que [te autorice a] hacer esto?*”). Estos mismos acusadores expresan, más tarde, a toda luces su voluntad de matarlo (5,18: *“así que los judíos intentaban matarlo”*).⁴

Tres temas están relacionados en esta crónica: La hora de Jesús y el tema de la fe e incredulidad, la primera y las otras cuatro fiestas judías en Jerusalén, y el juicio abierto contra Jesús, reo de muerte y fugitivo, en el marco de los siete signos.

- “la hora de Jesús” está relacionada con la comprobación de la fe de los discípulos y el juicio final sobre la incredulidad de los judíos.⁵

- Las fiestas en Jerusalén son el marco, desde el punto de vista doctrinal,⁶ donde la conspiración de los fariseos y autoridades judías encuentra razones para considerar delictivo el actuar de Jesús, y articula su condena y muerte. Toda la trama que llevó a Jesús hasta la muerte, punto tercero en este artículo, tiene que ver inevitablemente con una fiesta judía.

- Es bien conocida la teoría sobre los signos en el evangelio de Juan. El evangelista habla de los hechos portentosos de Jesús como signos, designando así lo que los sinópticos tienen como actos poderosos. En cuanto al sentido preponderante del signo, en Juan, éste tiene que ver con la manifestación de la gloria en tanto se quiera penetrar el misterio de Jesús.⁷ Ahora bien, aunque Jesús rechace el signo como prueba apologética,⁸ el evangelista se sirve, a mi modo de ver, de cada uno de los signos para presentar, en un marco de juicio público, los testigos y testimonios a favor de Jesús y, rebatir, de este modo, el dictamen homicida del mundo.⁹ En este sentido, como se verá en la cuarta parte de este artículo, la defensa apela a favor de Jesús, mientras éste está fugitivo, al testimonio de algunos testigos como Juan Bautista, la samaritana, el ciego de nacimiento, etc.¹⁰

Desarrollaré, de aquí en adelante, la crónica de la muerte anunciada de Jesús tomando en cuenta la relación con los tres temas enunciados líneas arriba.¹¹

2. “La hora de Jesús”

El tema de la “hora”, que surge por primera vez en ocasión de las bodas de Caná, representa en el marco de la teología del evangelio de Juan, la inauguración de los tiempos mesiánicos por medio del propio Jesús que convierte el agua en vino, aunque, en un principio, se haya negado a ello,

precisamente aludiendo a que aún no había llegado su hora.

Sin embargo, existen dos posibilidades de interpretación añadidas a la expuesta en el párrafo anterior.

a.- Representa también, literariamente, el recurso que permite al autor del cuarto evangelio formar una inclusión con la llegada de la "hora" de su "glorificación", y la comprobación referida a todo el ministerio de Jesús, de que los hombres no creían en él, como lo habían hecho los discípulos (2,11). Esta inclusión permite al evangelista iniciar y concluir el desarrollo de las cinco fiestas en Jerusalén;¹² es decir, poner en marcha la narración sobre los intentos de asesinar a Jesús hasta la misma ejecución del homicidio. Obsérvese el siguiente esquema A B / A' B' :

<p>Bodas de Caná (Jn 2,1-10). Sumario.</p>	<p>Muerte y glorificación. El Relato de Getsemani (Jn 12,20-36).</p>
<p>A "Y Jesús dijo: ¿Qué tengo Yo contigo mujer? Todavía no ha llegado mi hora" (2,4)</p>	<p>A' "Y Jesús les respondió así: Ha llegado la hora de que sea Glorificado el Hijo del hombre" (12,23)</p>
<p>B "Así en Caná de Galilea, dio comienzo Jesús a sus señales, y manifestó su esplendor, y sus discípulos creyeron en él" (2,11).</p>	<p>B' "A pesar de haber realizado él tan grandes 'señales' ante ellos, no creían en él" (12,37ss)</p>

b.- La alusión a la hora por parte de Jesús, en 2,4, también tiene que ver con lo que luego, el mismo autor, se permite subrayar.¹³ El significado de este primer signo tiene su importancia de cara a la fe de los discípulos. Lo sucedido en Caná, por mano del evangelista en 2,11, pone de manifiesto la gloria de Jesús en cuanto consolida y profundiza la fe de los discípulos "Así en Caná de Galilea, dio comienzo Jesús a sus señales, y manifestó su esplendor [gloria], y sus discípulos creyeron en él".

El autor del cuarto evangelio vuelve a echar mano de este recurso en 2,23-25 con relación a lo sucedido en el templo (2,13-22) y retoma, a su vez, el tema de la fe. La fe de la multitud que dice "creer en su nombre" es caracterizada por Juan, esta vez, como insuficiente o, lo que es peor, la considera, en opinión de Jesús, sospechosa. Jesús conoce a todos y penetra en su interior.

Obsérvese el esquema:

<p>Las bodas de Caná y su efecto en los discípulos</p>	<p>Los mercaderes expulsados del templo y los efectos en "muchos".</p>
<p>"Al tercer día hubo una boda en Caná de Galilea, y estaba allí la madre de Jesús. También <u>Jesús y sus discípulos</u> fueron invitados a la boda [...]</p> <p>Jesús les dijo 'llenen de agua las tinajas' [...] y dijo 'Ahora sacad y llevadle al maestresala' Lo llevaron. Pero cuando el maestresala probó el agua convertida en vino [...]</p> <p>(2,1-10)</p>	<p>¹³ Estaba cerca la Pascua de los <u>judíos</u>, y <u>Jesús</u> subió a Jerusalén. ¹⁴ Y en el templo encontró a los que vendían [...], y a los cambistas sentados;</p> <p>¹⁵ y haciendo un azote de cordeles los expulsó del templo a todos, [...] ¹⁶ y dijo [...]: "Quitad eso de ahí! No convertáis la casa de mi Padre en plaza de mercado"</p> <p>(2,13-22)</p>
<p>"Así en Caná de Galilea, dio comienzo Jesús a sus señales, y manifestó su esplendor, y sus discípulos creyeron en él"</p> <p>(2,11)</p>	<p>"[...], muchos creyeron en su nombre al ver las señales que realizaba; en cambio Jesús no se les entregaba, porque él conocía a todos, [...], pues él conocía qué había en el hombre" (2,23-25)</p>

Así como la afirmación de Jn 2,11 aclara que sólo los discípulos más allegados a Jesús abrazaron la fe. Del mismo modo, el juicio final sobre la incredulidad de los judíos (12,37) corrobora a mi modo de ver la obcecación, percibida por Jesús, en el corazón de los que dicen creer en sus señales luego de la primera escena del templo con ocasión de la fiesta en Jerusalén.¹⁴

3. La primera y las otras cuatro fiestas judías en Jerusalén

3.1. La primera fiesta en Jerusalén (Jn 2,13-22)

"Los mercaderes expulsados del templo" representa, a los ojos de las autoridades judías, el primer delito o el episodio que inicia la actividad delictiva del sujeto Jesús, con aires de profeta, y la causa más decisiva de su muerte. Este hecho concentra la revelación de Jesús, pretensión tenida por blasfémica, para los judíos, pues llamaba a Dios Padre suyo.¹⁵

No pretendo en los párrafos siguientes hacer una exégesis pormenorizada de 2,13-22, sino sólo subrayar los aspectos que interesan de acuerdo al objetivo de este pequeño artículo. Véase el texto de “Los mercaderes expulsados del templo”.¹⁶

¹³ Estaba cerca la Pascua de los judíos, y Jesús subió a *Jerusalén*.

¹⁴ Y en el templo encontró a los que vendían ovejas, bueyes y palomas, y a los cambistas sentados;

¹⁵ y haciendo un azote de cordeles los expulsó del templo a todos, y a las ovejas y a los bueyes, desparramó las monedas de los cambistas y volcó las mesas;

¹⁶ y dijo a los que vendían las palomas: “Quitad eso de ahí! No convertáis la casa de mi Padre en plaza de mercado”.

¹⁷ (Sus discípulos recordaron que está escrito: El celo por tu casa me devorará.)

¹⁸ Conque los judíos le respondieron así: ¿Qué señal nos muestras que [te autorice] hacer eso?”.

¹⁹ Jesús les respondió así: “Destruid este santuario, y en tres días lo levantaré”.

²⁰ Así que los judíos dijeron: “En cuarenta y seis años se ha edificado este santuario, ¿y tú lo levantarás en tres días?”.

²¹ Pero él hablaba del santuario de su cuerpo.

²² Así que cuando resucitó de entre los muertos, sus discípulos recordaron que había dicho aquello, y creyeron a la Escritura y a la palabra que había dicho Jesús.

En Jn 2,13 el autor del evangelio menciona tanto la proximidad de la fiesta judía “Estaba cerca la Pascua de los judíos”, como el dato del primer viaje de Jesús a *Jerusalén* “y Jesús subió a *Jerusalén*”. Jn 2,14 sitúa espacialmente la acción de Jesús en la explanada del templo o en lo que se conoce como atrio de los gentiles donde, entre otras cosas, se vendía los animales para ser sacrificados: “y en el templo encontró a los que vendían [...]”.

El carácter del proceder de Jesús (2,15 “y haciendo un azote de cordeles los expulsó del templo a todos”) es, al menos, el de una protesta contundente contra la profanación de la casa de Dios, que fue interpretado por las autoridades judías como una afrenta pública contra el propio templo. Tal proceder podría, en el mejor de los casos, haber sido interpretado por las

mismas autoridades judías como un simple show con la única pretensión, por parte de Jesús, de aparecer como un profeta. Sin embargo, no se puede decir lo mismo, por los datos que el propio evangelio nos arroja, al detenerse en los efectos que tuvo la frase de Jesús que acompañó el gesto violento en el templo: “¡quiten eso de ahí! No conviertan la casa de mi Padre en plaza de mercado” (2,16).

Si Jesús se hubiese referido al templo simplemente como “la casa de Dios” —“[...] *No conviertan la casa de Dios en plaza de mercado*”— entonces el hecho de la expulsión de los mercaderes y cambistas hubiese representado a lo más un hecho profético, no menos denunciante, de los tantos que Jesús protagonizó. Sin embargo, el hecho de llamar a Dios **Padre suyo** es por parte de las autoridades inaceptable y de ahí arranca el dictamen de muerte.¹⁷

Las autoridades no analizan, menos descubren, la pretensión de Jesús, simplemente registran el gesto y dictaminan la pena:

<p>1ra. fiesta en Jerusalén. (Jn 2,13ss)</p> <p>El templo, acción significativa, aunque no llamado signo.</p> <p>Jn 2,13: “Estaba cerca la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén. Y en el templo encontró [...]”.</p> <p>“¡Quiten eso de ahí! No conviertan la casa de mi Padre en plaza de mercado” (2,16)</p>	<p>2da. fiesta en Jerusalén. (Jn 5,1ss)</p> <p>“Después de esto había una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén. En Jerusalén, junto a la puerta de las ovejas ” (5,1) [a cien metros al norte del templo]</p> <p>“Y por esto perseguían los judíos a Jesús, porque hacía eso durante el descanso del sábado. Pero Jesús les respondió: Mi Padre está trabajando incluso ahora, y yo también trabajo” (5,17)</p> <p>“Así que los judíos intentaban matarlo</p> <p>sobre todo por esto:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Porque no sólo quebrantaba el sábado, - sino que también llamaba a Dios padre suyo, considerándose igual a Dios” (5,18)
--	---

3.1.1. Los mercaderes, expulsados del templo: un gesto programático

Conocida es la pregunta del por qué la así llamada “purificación del templo, se sitúa en los comienzos del relato joánico, apuntando entre otras cosas la gran diferencia con los sinópticos, que describen una purificación semejante durante la única estancia de Jesús en Jerusalén, justamente antes de su muerte.¹⁸

Pretendo a continuación, no resolver la cuestión de cuál cronología es más plausible, sino sugerir que la labor redaccional del autor del cuarto evangelio permite, a semejanza de Lc 4,16ss, presentar en Jn 2,13-22 el programa de Jesús, al comienzo de su ministerio y el por qué del rechazo de los suyos.¹⁹

<p>En la Sinagoga de Nazaret, Lc 4,16-28</p>	<p>Los mercaderes expulsados del templo. Jn 2,13-25; 5,18.</p>
<p>“ Y [Jesús] llegó a Nazaret, donde se había criado, y según su costumbre entró en la Sinagoga en día de sábado, y se levantó a leer.</p>	<p>“ Estaba cerca la Pascua de los judíos, y Jesús subió a <u>Jerusalén</u>. ” Y en el templo encontró a los que vendían [...], y a los cambistas sentados;</p>
<p>“ Se le entregó el volumen del profeta Isaías, y al desplegar el volumen encontró el pasaje donde estaba escrito: ” el Espíritu del Señor sobre mí, porque me ungió (‘); me ha enviado a evangelizar a [los] pobres, y a predicar liberación a [los] cautivos, vista a los ciegos, a enviar en libertad a los oprimidos, ” a predicar un año de gracia del Señor. ” Cuando enrolló el volumen [y lo] entregó al ministro, se sentó. En la sinagoga los ojos de todos estaban clavados en él.</p>	<p>” y haciendo un azote de cordales los expulsó del templo a todos. [...] ” y dijo [...]: “Quitad eso de ahí! No convirtáis la casa de mi Padre en plaza de mercado”</p> <p>” (Sus discípulos recordaron que está escrito: eL celo por tu casa me devora.)</p>
<p>“Y empezó a decirles: “Hoy se ha cumplido esta escritura ante [este] vuestro auditorio”</p> <p>” Y todos asentían y estaban sorprendidos de las palabras de gracia que salían de sus labios, y decían: “no es éste</p>	<p>“Conque los judíos le respondieron así: ¿Qué señal nos muestras que [te autorice] hacer eso?”</p> <p>” Jesús les respondió así: “Destruid este santuario, y en tres días lo levantaré”.</p>

"Así que los judíos dijeron: "En cuarenta y seis años se ha edificado este santuario, ¿y tú lo levantarás en tres días?"²¹ Pero él hablaba del santuario de su cuerpo. " Así que cuando resucitó de entre los muertos, sus discípulos recordaron que había dicho aquello, y creyeron a la Escritura y a la palabra que había dicho Jesús.

" Todos en la sinagoga se llenaron de ira al oír esto. Levantándose lo expulsaron de la ciudad, y lo llevaron hasta la cima del monte sobre el que estaba edificada su ciudad, con intención de despeñarlo. Pero él, una vez que pasó por entre ellos, seguía [su] camino.

"Cuando estuvo Jesús en la fiesta de la Pascua, muchos creyeron en su nombre al ver las señales que realizaba; en cambio Jesús no se les entregaba, porque él conocía a todos, y porque no tenía necesidad de que alguien testificase acerca del hombre, pues él conocía qué había en el hombre" (Jn 2,23-25)

"Así que los judíos intentaban matarlo (Jn 5,18)

3.1.2. Paralelos

a.- Ya de entrada se puede apuntar que el marco de ambas narraciones es el culto. En Lucas el culto sinagoga y en Juan la gran fiesta de peregrinación a Jerusalén.

b.- En la sinagoga de Nazaret Jesús lee el texto de profeta Isaías 61,1-2 y 58,6. En el atrio del templo las palabras de reprensión con las Jesús se dirige a los vendedores de palomas son de las Escrituras. Es como si Jesús las hubiese leído enfrente de todos para sustentar su acción. El profeta Jeremías, 7,11, había profetizado que Dios destruiría el templo de Jerusalén pues se había convertido en una cueva de salteadores, descalificando además la vana confianza en el templo y en los sacrificios. De igual modo, el profeta Zacarías, 14,21, prometía que, en el "día del Señor" no habría ningún mercader ni traficante en la Casa de Yahveh. El propio Isaías, 56,7, proclama que el templo se convertiría en casa de oración.

c.- El centro de ambos relatos está en la proclamación del cumplimiento de las Escrituras. En Lc 4,21 lo explicita el propio Jesús. En Juan 3,16 Jesús lo proclama con vehemencia, y los discípulos hacen memoria de las promesas y del acontecimiento pascual (3,17.22).

d.- Así como los habitantes de Nazaret no son capaces de ver en Jesús más que al hijo de José (Lc 4,22), las autoridades del templo, al exigirle a Jesús una señal que muestre qué le autoriza a hacer lo que hizo, no hacen más que interpellarle: "¿quién te crees que eres para hacer esto?"²¹ Aquí es donde recae

la fuerza de lo sucedido en el templo, Jesús no es simplemente un profeta reformador, es el Hijo de Dios: “no conviertan la casa de mi Padre [...]” (Jn 2,16).²²

e.- Ambos relatos son programáticos. Lucas presenta los elementos fundamentales del ministerio de Jesús: el anuncio de la buena noticia,²³ el rechazo de los jefes de su pueblo e intento de matarlo (anuncio de su muerte), y la llamada a los discípulos.

Para Juan, la escena en el templo, también es un gesto programático pues prefigura, ante la proximidad de la Pascua (2,13), vista la eliminación de los animales que se vendían para ser sacrificados (2,14.15.16) y proclamada la profecía de la destrucción del templo (2,19), lo que va a ocurrir en la vida de Jesús hasta su final: Jesús la nueva Pascua, el nuevo cordero pascual, y la muerte y resurrección al tercer día.

f. Finalmente, la manifestación pública de Jesús pronto se encuentra con la oposición y el intento de asesinato por quienes rechazan su predicación (Lc 4,28). En la escena del templo Jesús si bien provoca un entusiasmo éste es falso. Jesús no se fiaba de quienes aparentemente lo habían comprendido pues conocía muy bien lo que había en cada uno de ellos.

En Jn 5,18 aparece por primera vez, de manera explícita, la determinada decisión de matar a Jesús. Ahora bien esta referencia a las intenciones que tenían ya los judíos no sólo tiene que ver con la curación del parálítico, sino con la llamada “purificación del templo”, pues además de erigirse Jesús como el Señor del sábado cuestionaba, a los ojos de las autoridades, el dogma principal del Judaísmo, el monoteísmo. Su relación con el Padre explica su proceder que los judíos consideraron blasfemia.

2da. fiesta en Jerusalén (Jn 5,1ss).

“[...] había una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén. En Jerusalén, junto a la puerta de las ovejas” (5,1) [a cien metros al norte del templo]

“Y por esto perseguían los judíos a Jesús, porque hacía eso durante el descanso del sábado. Pero Jesús les respondió: **Mi Padre está trabajando incluso ahora, y yo también trabajo**” (5,17)

“Así que los judíos intentaban matarlo

sobre todo por esto: Porque no sólo quebrantaba el sábado,

sino que también llamaba a Dios padre suyo,
considerándose igual a Dios” (5,18)

3.2. Las cinco fiestas en Jerusalén²⁵

En las cinco oportunidades en las que Jesús sube a Jerusalén se acumula una serie de elementos informativos (la fiesta en Jerusalén, el templo, las autoridades judías,...) que acompañan el dato principal: los sentimientos y cavilaciones de matar a Jesús. La fiesta en Jerusalén, por ejemplo, se convierte en la ocasión por excelencia para llevar a cabo este homicidio.

Véase el siguiente cuadro sinóptico:

1ª fiesta en Jerusalén. (1,13ss)	2ª fiesta en Jerusalén. (5,1ss)	3ª fiesta en Jerusalén. (7,1ss)	4ª Fiesta en Jerusalén. (10,22ss)	5ta. fiesta en Jerusalén. (11,54ss)
“Estaba cerca la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén. Y en el templo encontró [...]”. (2,13.14)	“Después de esto había una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén. En Jerusalén, junto a la puerta de las ovejas” (5,1) [a cien metros al norte del templo]	“porque los judíos intentaban matarlo” “[...] subieron sus hermanos a la fiesta, entonces subió él también, no públicamente, sino a escondidas” (7,10)	“Se celebraba entonces en Jerusalén la fiesta [...] y Jesús pasaba en el templo (10,22-23)	“Estaba cerca la Pascua de los judíos, y antes de la Pascua muchos subieron a Jerusalén [...] (11,55)
“¡Quiten eso de ahí! No conviertan la casa de mi Padre en plaza de mercado” (2,16)	“Después de esto lo encontré [al paralítico] Jesús en el templo” (5,14) “Y por esto perseguían los judíos a Jesús, porque hacía eso durante el descanso del sábado (5,16)	“intentaban apresarle, pero nadie lo agarró, todavía no había llegado su hora”(7,30) “[...] y algunos de entre ellos querían apresarle, pero nadie lo agarró” (7,43)	El Padre y yo somos una [sola] cosa” (10,30) “los judíos cogieron de nuevo piedras para apedrearlo” (10,31) “No queremos apedrearle por una obra buena, sino por una blasfemia: porque tú, siendo hombre, te consideras Dios” (10,33)	“Así es que buscaban a Jesús, y se decían entre ellos, parados en el templo: ‘¿Qué os parece? ¿Qué no vendrá a la fiesta?’ Los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado orden de que, si alguno sabía dónde estaba, lo denunciase, para apresarle”. (11,56-57)
“Cuando estuvo Jesús en la fiesta de la Pascua, muchos creyeron en su nombre al ver las señales que realizaba; en cambio Jesús no se les entre-	Pero Jesús les respondió: Mi Padre está tra-	“[...] Jesús les respondió ‘Ni		

gaba, porque él conocía a todos, (2,23-24)	bajando incluso ahora, y yo también trabajo” (5,17)	me conocéis a mí ni a mi Padre” (8,19)	“Así es que de nuevo intentaban apedrearlo, pero se les escapó de la mano” (10,39)
	“Así que los judíos intentaban matarlo sobre todo por esto: - Porque no sólo quebrantaba el sábado, - sino que también llamaba a Dios padre suyo, considerándose igual a Dios” (5,18)		

Por los datos expuestos en el cuadro anterior, el evangelista aduce de manera clara la persistente voluntad de matar a Jesús que los judíos alimentan en las cinco fiestas en Jerusalén. Se afana con especial interés en resaltar el lugar y su contexto, pues los que maquinan el homicidio de Jesús están especialmente ligados al templo y al culto.

Adviértase, una vez más, cómo el evangelista resalta el afán que los judíos tienen de buscar a Jesús para denunciarlo, apresarlo, lapidarlo, matarlo.

1 ^{ra} fiesta en Jerusalén. (Jn 2,13ss)	2 ^a fiesta en Jerusalén. (Jn 5,1ss)	3 ^a fiesta en Jerusalén. (Jn 7,1ss)	4 ^a Fiesta en Jerusalén. (Jn 10,22ss)	5 ^a fiesta en Jerusalén. (Jn 11,54ss)
“[...] en cambio Jesús no se le entregaba, porque él conocía a todos” (2,23-25)	“[...] perseguían los judíos a Jesús [...]” (5,16)	“porque los judíos intentaban matarlo	“[...] los judíos cogieron de nuevo piedras para apedrearlo” (10,31)	“Así es que buscaban a Jesús, [...]. Los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado orden de que, si alguno sabía dónde estaba, lo denunciase, para apresarlo”.
	“Así que los judíos intentaban matarlo	“[...] intentaban apresarlo, pero nadie lo agarró” (7,30)	“No queremos apedrearte por una obra buena, sino por una blasfemia” (10,33)	
		“[...] querían apresarlo, pero nadie lo agarró” (7,43)		

		“[...] nadie lo apresó” (8,20)	“[...] intentaban apedrearlo, pero se les escapó de la mano” (10,39)	(11,56-57)
		“[...] cogieron piedras para tírarselas, pero Jesús se ocultó y salió del templo” (8,58-59)	“[...] aquel día, determinaron matarlo” (11,47-53)	

Pues bien, si los datos vistos hasta aquí giran en torno a la persecución homicida hasta lograr la muerte de Jesús, no cabe duda que Jesús sufre un angustioso proceso de juicio y persecución.

4. Jesús, como reo de muerte, es juzgado ante un tribunal.²⁶ Mientras tanto huye y se esconde pues es considerado un fugitivo de la ley.

4.1. Jesús reo de muerte

Jesús se ha convertido, desde la primera escena en el templo, (2,13-25), en “reo de muerte” pues desata o mejor dicho, provoca, en sus “perseguidores” una “hostilidad a muerte” en contra suya (5,16; “Y por esto *perseguían* los judíos a Jesús [...]”; 5,18: “Así que los judíos *intentaban matarlo*”).

Es cierto que esta reacción viene suscitada por la transgresión, en opinión de los judíos, del precepto del sábado por el que, en una interpretación más sutil, Jesús se erige como soberano que obra igual al Padre. Por eso, el autor del evangelio se cuida en decir que el verdadero motivo por el que Jesús es perseguido es la pretensión inaudita de Jesús de ser el Hijo de Dios.

Ahora bien, en la lógica de los judíos, este delito ha sido cometido ya en la primera fiesta en Jerusalén con ocasión de la llamada “purificación del templo”, pues Jesús ya delató la pretensión de ser “el Hijo” en las palabras de reproche que fueron dirigidas a los vendedores de palomas en el templo: “no hagáis de la casa de *mi Padre* una casa de comercio” (2,16). Aunque estas palabras aún no producen una resistencia por parte de los afectados son amenazadoras. Los discípulos se hacen cargo precisamente de las peligrosas consecuencias ya que, a sus oídos, el celo de la casa de Dios acabará por quitarle la vida a Jesús; en efecto así se debe entender del Sal 69,9 que los discípulos, antes mencionados, recuerdan (2,17: ‘o dsélos tou ofkou sou katafágetai me = “El celo por tu casa me devorará”²⁷).

En cuanto al objetivo de la persecución, “así que los judíos *intentaban matarlo*”, la expresión griega, “mállon ‘edsétoun ‘autón ‘oi ‘Ioudaíoi ‘apokteínai (resalta con “mállon ‘edsétoun ” el esfuerzo incrementado e infatigable para “matarlo”, para acabar con él”. Juan repite varias veces esta cláusula “*intentaban matarlo*” en Jn 7,1.19.25; 8,37.40. Esta persistente voluntad de matar de los judíos los impulsa repetidas veces a querer lapidar a Jesús, Jn 8,59; 10,31; 11,8 reiterando una vez más el motivo de la acción homicida: “*los judíos le respondieron: `no queremos apedrearte por una obra buena, sino por una blasfemia: porque tú, siendo hombre, te consideras Dios` ” (10,33).*

Pues bien, si los datos vistos hasta aquí giran en torno a la persecución homicida hasta lograr la muerte de Jesús, no cabe duda que Jesús sufre un angustioso proceso de juicio y persecución.

4.2. Jesús es convocado a juicio público por las autoridades judías

Jesús es convocado a juicio público por las autoridades judías, quienes han presentado, en el marco de las cinco fiestas judías, los cargos en su contra. Es en los signos en los que la defensa presenta el alegato y se empeña en demostrar tanto la inocencia de Jesús como la trama homicida de quienes lo acusan.

Partamos del siguiente dato: en los discursos de despedida de Jesús (cc. 13-17) el Paráclito no es el encargado de dar consuelo ni de interceder a favor de alguien delante de Dios; es, más bien, el encargado de dar juicio a favor de Jesús. El Paráclito es presentado dentro de una terminología jurídica y realiza la actividad de abogado defensor en el ámbito del proceso iniciado contra Jesús, donde el fiscal es el mundo.²⁹

Ahora bien, el juicio queda abierto ya en el primer capítulo (1,19-35). En estos primeros versículos, Juan Bautista, se convierte en el primer testigo e inicia de inmediato la presentación de *los testigos y sus respectivos testimonios* que apoyarán la validez de la palabra y el obrar de Jesús, quien, a su vez, es testigo del Padre (3,11.32).³⁰ De ahí en adelante, los interlocutores, de cada uno de los siete signos, son presentados como testigos, dándole al signo valor de testimonio.³¹

- *Nicodemo*, como tipo del judaísmo ilustrado, aunque no le es fácil plegarse a la nueva revelación de “arriba”, tercia abiertamente a favor de Jesús (7,50) y, más tarde, acompañando a José de Arimatea, no tiene reparo en aportar aromas para la sepultura (19,39). Nicodemo pese a estar invadido, probablemente, por una medrosidad, acude a Jesús como a maestro (3,1).

- La *mujer samaritana* comprende que Jesús es un profeta y “sospecha”, dando así un paso decisivo, que podría ser el Mesías.³² Tras el encuentro entre la mujer samaritana y Jesús, y en medio el diálogo accidental de Jesús con sus discípulos, los samaritanos, que escucharon a la mujer, testimonian a favor de Jesús, que Éste “es verdaderamente el Salvador del mundo” (4,42).

- La *fe del funcionario*, que se atiene a Jesús y a su palabra, testimonia el que Jesús otorga la vida con su palabra (4,43-54).

- A propósito de la multiplicación de los panes, considerado el cuarto signo, Pedro, aparece aquí, como el portador espontáneo de los doce, confesando a favor de Jesús: “Señor ¿a quién vamos a ir? Tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios” (6,68). La *confesión de Pedro*, en esta hora crítica en la que incluso otros habían calificado las palabras de Jesús como “intolerables”, es expresión del convencimiento que Jesús es el Mesías, el “santificado” (10,36).

- El relato del caminar sobre las aguas, Jn 6,16-21, posee una intensidad cristológica. Tres observaciones previas, los discípulos están solos, “había oscurecido y Jesús no había ido todavía hacia ellos”, y el asalto del viento fuerte que encrespa el mar, preparan la autorrevelación de Jesús: la palabra soberana y salvadora que expulsa las tinieblas y elimina el miedo de los discípulos. Por lo tanto, *los discípulos* tienen la experiencia de la aparición soberana, salvífica y expulsadora de todo temor que Jesús realizó al caminar sobre el mar.

- El relato sobre la curación del ciego de nacimiento se constituye en un juicio sobre Jesús y sus seguidores. El judaísmo oficial y farisaico levanta sus sospechas en contra la mesianidad y divinidad de Jesús. La exposición es singularmente expresiva, pues las escenas del interrogatorio, 13-17. 24-34, son presentadas con una minuciosidad hábil de la parte fiscal. El *ciego de nacimiento*, testigo inminente del autotestimonio de Jesús, al postrarse ante Jesús no sólo da hondura a su fe, sino representa la genuina adoración del Padre (4,23): Jesús es el verdadero templo (2,21).

El diálogo de Jesús con *Marta*, hermana de María, que precede a la resurrección de Lázaro, es testimonio de una creyente que explícita su fe (11,27: [Marta] “le dice: `Sí, Señor, yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que iba a venir al mundo”).

Mientras son presentados estos testimonios a favor de Jesús en el marco de los signos realizados por Jesús, éste tiene que huir y esconderse.

4.3. Jesús, un fugitivo

Esta es una buena definición de Jesús para los primeros doce capítulos del evangelio de Juan.³³ Los judíos tienen la persistente voluntad de matar a Jesús y por esto “lo perseguían”; pero Jesús tomó, muchas veces, la precaución de ocultarse o de zafarse, pues, según la teología joánica, no había llegado aún la hora de Jesús. Es más, al interior del evangelio se debe entender que la mano de Dios estaba sobre el enviado evitando que le ocurriese algo antes de la hora establecida: “Así es que intentaban apresarle, pero nadie lo agarró, *porque todavía no había llegado su hora*” (7,30). De todas maneras, no veo por qué esta interpretación anule por completo la posibilidad de una simple y no menos humana reacción de Jesús de ocultarse o zafarse propio de un fugitivo, pues comprende que al no haber “llegado su hora” puede mientras tanto intentar demostrar su inocencia, aunque para ello deba escapar y ocultarse.

La tentativa de apriamiento o lapidación fracasa repetidas veces: “*así es que intentaban apresarle, pero nadie lo agarró, porque todavía no había llegado su hora*” (7,30); “*Así surgió una división en el pueblo a causa de él; y algunos de entre ellos querían apresarle, pero nadie lo agarró*” (7,43); “*dijo estas palabras en el tesoro, en el templo; y nadie lo apresó, porque todavía no había llegado su hora*” (8,20); “*Jesús les dijo: [...] antes de existir Abraham, ‘Yo soy’. Así que cogieron piedras para tirárselas, pero Jesús se ocultó y salió del templo*” (8,58-59); “*así es que de nuevo intentaban apedrearlo, pero se le escapó de la mano*” (10,39).

Sin embargo, la vida de fugitivo tiene un límite, ahí es cuando Jesús comprende que ya intentó de muchas maneras persuadir a sus agresores y perseguidores de la injusticia de su afán homicida, revelando -por cierto- la voluntad de Dios. Para Jesús, probablemente, ya no es útil ni vale la pena prolongar aún más su agonía, por eso al final declara: “*ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre*” (12,23).³⁴

5. Conclusión

No pretendo sacar unas conclusiones que resuman todo lo que hasta aquí he dicho. Quiero presentar, más bien, unos puntos que se derivan del recorrido bíblico hecho en el presente artículo.

5.1. La vida de Jesús coloca a los seres humanos ante el reto de comprender la revelación y de responder con la fe. Ante la obra de Jesús no se puede quedar neutral, de lo contrario se opta por el escándalo, y de ahí por la deslealtad hasta

llegar a formar parte del proyecto de vida homicida: “así que los judíos intentaban matarlo” (5,18).

5.2. Aceptar a Jesús es ir en contra de aquello que simboliza el tráfico de Dios: “no conviertan la casa de mi Padre en plaza de mercado” (2,16), es ir contra aquello institucional que ata y paraliza cualquier nueva comprensión de Dios o simplemente oponerse a todo lo que no deja a Dios ser Dios: “¿qué señal nos muestras que te autorice hacer esto?” (2,18).

5.3. La oposición a Jesús y toda la trama criminal no se trata simplemente de un conflicto de origen intelectual o doctrinal, que en el evangelio de Juan abundan ejemplos, sino la oposición entre la Dios, Padre de Jesús, y lo malo “padre del homicidio y la mentira” (8,40-47), o sea, la raíz del engaño, del odio, del desprecio a la vida.

5.4. La obra de Juan bien parece un tribunal. El fiscal, “el mundo”, presenta testigos cualificados, fariseos y autoridades judías, que argumentan en contra de Jesús diciendo: “quebranta el sábado y llama a Dios padre suyo, considerándose igual a Dios”; Por su parte, el abogado defensor presenta otros testigos de rango diferente, hasta sujetos no dignos de veracidad como una mujer samaritana y un ciego de nacimiento. Al final, el veredicto anticipado, un juicio ya criminal, se lleva a efecto: “la muerte del inocente”.

Notas

1. De aquí en adelante me referiré a toda la conspiración homicida sea como narración sea como crónica.

2. J.O. Tuffí dice que en el cuarto evangelio “la oposición judía contra Jesús es mucho más sistemática y abrumadora. Ya desde el principio hay una especie de control oficial sobre la actividad de Jesús” y para sustentar afirmación alude a 2,18 (“Conque los judíos le respondieron así: ¿Qué señal nos muestras que [te autorice a] hacer eso?”) e inclusive cita 1,19, cf. TUNÍ, Oriol Josep - ALEGRE, Javier, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995, 64.

3. Cf. Le. 14,11-16; 1 Re 21,10.13.

4. Quisiera, antes de continuar, detenerme en las expresiones joánicas “los judíos” y “las autoridades de los judíos”. El autor del evangelio al colocar como interlocutores a los “judíos” se está refiriendo más concretamente a los fariseos. Por ejemplo en 7,25 “Juan” matiza e indica “algunos de Jerusalén”, en 7,43 puntualiza que existe división de pareceres (cf. 2,18; 5,10; 7,15.25). Respecto a las “autoridades judías”, Juan también aclara, más adelante, que “[...] de las autoridades, muchos creyeron en él; pero no [lo] confesaban por causa de los fariseos” (12,42).

5. El homicidio, me refiero a su ejecución, coincide, por ejemplo, con “la hora de Jesús”, “el momento” en el que Jesús interpreta, en una relación clara con la voluntad de Dios, que su muerte es inminente y que no vale la pena huir más pues ya las autoridades judías han dado curso definitivo a la ejecución. En este punto me parece sugerente hacer la siguiente anotación. Por un lado es admisible pensar que Jesús comprenda que hasta ese momento ha llevado a cabo su obra, por eso llama la atención sobre la llegada de “su hora”. Igualmente admisible es que Jesús, desde otro aspecto, se haya cansado de huir y considere que no vale la pena seguir escapando.

6. El calendario festivo joánico posee tres fiestas pascales (2,13; 6,4 y 11,55). Una cuarta fiesta innominada, ¿la de pentecostés?, en 5,1 y la fiesta de los tabernáculos en 7,2. La fiesta de la Pascua es el centro de la fe judía. La fiesta de los tabernáculos es considerada la gran fiesta de la alegría y está vinculada a las expectativas escatológicas; por eso es tenida como la fiesta mesiánica por excelencia.

7. Cf. TUÑI, Oriol Josep - ALEGRE, Javier, *Escritos joánicos...*, 38.

8. Cf. 2,18; 6,30.

9. El mundo, para Juan, es un término de amplia significación. Puede significar la creación que es buena pues es sustentada por el Logos; en otros, es simplemente el presente, no escatológico, de los judíos. En pasajes como, 14,17.19.27; 15,18.19, representa la oposición a Jesús. En este sentido, R. Schnackenburg amplía y dice que el mundo es la esfera mala de la existencia que rodea al hombre, cf. SCHNACKENBURG Rudolf, *El evangelio según San Juan*, I Versión y comentario, Herder, Barcelona 1980, 276.

10. Si se hace una lectura del evangelio de San Juan simplemente desde la óptica de los signos seguramente habrá que advertir que los signos son rechazados como prueba apologética. Jesús desconfía de los signos como medio único para creer. Los signos son una manifestación de su gloria. Ahora bien, aunque Jesús se opone a ello, el evangelista presenta los signos como un alegato a favor de Jesús pues es en ellos en los que se testimonia a favor de Jesús, precisamente en un marco de juicio.

11. Estos doce primeros capítulos forman el llamado “libro de los signos”, cfr. BROWN, Raymond E., *El Evangelio según Juan, I-XII*, Cristiandad, Madrid 1979, 160ss. En este artículo propongo llamarlos, el libro de las cinco fiestas en Jerusalén, título en el que quedan asumidos los siete signos.

12. Estas cinco fiestas en Jerusalén están distribuidas en el siguiente orden: 1ra. Fiesta, Jn 1,13ss; 2da. fiesta, Jn 5,1ss; 3ra. fiesta, Jn 7,1ss; 4ta. fiesta, Jn 10,22ss; 5ta. fiesta, Jn 11,54ss.

13. La hora de Jesús puede interpretarse como la intención que tuvo él de advertir que su obrar está bajo el imperativo del tiempo fijado por el Padre. Cualquiera que haya sido la intención de Jesús lo cierto es que luego ayuda a preparar el milagro.

14. Rudolf Schnackenburg sugiere que la comprobación referida al ministerio de

Jesús, de que a pesar de haber realizado Jesús grandes señales no creían en él, no procede de la fuente de los signos, sino es una formulación del evangelista. Este juicio final corresponde a expresiones negativas respecto a la fe de algunos, cf. 8,31, fe inconstante, 2,23; 4,48; 61, fe externa, cf. SCHNACKENBURG Rudolf, *El evangelio...*, II Versión y comentario, 508.

15. En los sinópticos, la expulsión de los vendedores del templo situada en la última semana de la vida de Jesús, junto a la unción de Jesús y el discurso eucarístico, es también la causa más decisiva de la muerte de Jesús, cf. TUNÍ, Oriol Josep - ALEGRE, Javier, *Escritos joánicos...*, 62.

16. Utilizo la edición bíblica de CANTERA, Francisco - IGLESIAS, Manuel, *Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, BAC, Madrid 1979.

17. Véase la advertencia que hace Rudolf Schnackenburg sobre la posible interpretación errónea de pensar que lo verdaderamente ofensivo, a los ojos de los judíos, era que Jesús llame a Dios su propio Padre; sino en la pretensión de ejercer una filiación singular, cf. SCHNACKENBURG Rudolf, *El evangelio...*, II Versión y comentario, 138.

18. Mt 21,10-17 y Lc 19,45-46 sitúan la purificación el mismo día en que Jesús entró triunfalmente en Jerusalén. Mc 11,15-19, por su parte, narra la escena al día siguiente de su llegada.

19. Aquí los de Jerusalén y en Lucas los de Galilea.

20. Recuerda la escena del bautismo. Lucas 3,22 dice con toda claridad “Y descendió sobre él el Espíritu Santo en figura de paloma, y sonó una voz desde el cielo: Tú eres *mi Hijo* querido, en ti me agrado”.

21. De hecho en Mc 11,28 la pregunta es más directa “¿con qué autoridad haces esto?”.

22. “El celo de la casa de Dios me devora” (Sal 69,10).

23. El ministerio de Jesús va preferentemente dirigido a los pobres y oprimidos.

24. La distancia entre la primera y segunda subida de Jesús a Jerusalén, me refiero a nivel de capítulos en el evangelio de Juan, se debe a la inclusión de diálogos de Jesús con Nicodemo y la samaritana, respectivamente y el segundo signo, la curación del hijo del funcionario romano.

25. Juan registra tres fiestas pascales: la fiesta presinóptica 2,13.23; la Pascua de la multiplicación de los panes 6,4 y la fiesta pascual de la muerte (11,52; 12,1). Otra fiesta innominada en 5,1 y la fiesta de los tabernáculos que “estaba cercana” en 7,2, cf. SCHNACKENBURG Rudolf, *El evangelio...*, I Versión y comentario, 398.

26. Además de lo dicho hasta aquí en este artículo, *crimen, delito, conspiración homicida, reo de muerte*, etc., adviértase la fuerte concentración de términos

pertenecientes al vocabulario judicial: a. krínein en 3,17.18; 5,22.30; 7,24.51; 8,15.16.26.50; 12,47.48; [...]. b. krisis en 3,19; 5,22.24.27.29.30; 7,24; 8,16; 12,31; [...]. c. martureo en 1,7.8.15.32.34; 2,25; 3,11.26.28.32.; 4,39.44; 5,31.32.33.36.37.39; 7,7; 8,13.14.18; 10,25; 12,17; [...]. d. marturía En 1,7.19; 3,11.32.33; 5,31.32.34.36; 8,13.14.17; [...], cf. TUNÍ, Oriol Josep - ALEGRE, Javier, *Escritos joánicos...*, 78.

27. katafágetai es un futuro del indicativo en voz media de katesthío, verbo defectivo.

28. 'edsétoun es imperfecto activo de dsetéo: imagen gráfica de un esfuerzo incrementado.

29. Hay una abundante alusión a conceptos jurídicos, juicio, testificar, juzgar, acusar, probar. El mismo nominativo de "Espíritu de la verdad" sugiere una acción jurídica.

30. Es más, el prólogo afirma ya, como argumento de la defensa, que el mundo alejado de Dios no consiguió sofocar la Luz (1,5.9-11).

31. Me resulta especialmente llamativo que Rudolf Schnackenburg, puntualizando la habilidad literaria del texto sobre "la curación del ciego de nacimiento", diga que "el milagro relatado brevemente al comienzo - probablemente según la fuente - shmeia - va revelando cada vez más su carácter de signo y su valor de testimonio", SCHNACKENBURG Rudolf, *El evangelio...*, II Versión y comentario, 301.

32. La expresión de la mujer samaritana: "venid a ver uno que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será éste el Mesías" bien podríamos interpretarla como una conjetura discreta. De hecho la mujer tuvo éxito entre sus paisanos.

33. Con mayor rigor digamos de Jn 2,13 a 12,36.

34. Más tarde añadirá: "Ahora mi alma se ha alterado; ¿y qué puedo decir: 'Padre, sálvame de esta hora'? ¡Pero por eso he llegado a esta hora! ¡Padre, glorifica tu nombre" (Jn 12,27-28a).

EL CONCEPTO DE LA MORAL SEGUN FRANCISCO DE VITORIA

Raúl González Fabre, S.I.

*A Rafael Tomás Caldera,
maestro y amigo.*

INTRODUCCION*

Francisco de Vitoria, de la Orden de Predicadores, es bien conocido en el ámbito de la filosofía y la teología política por sus desarrollos acerca del derecho internacional y de la cuestión de Indias. Vivió en la primera mitad del siglo XVI, unas décadas ricas en novedades históricas: el surgimiento de los Estados nacionales, la ruptura de la Iglesia por la Reforma, el descubrimiento de América, la expansión de los mercados y de los circuitos financieros...

Vitoria fue profesor de *Prima* de teología en un tiempo en que las universidades poseían autoridad moral dentro de la Cristiandad. Como miembro de comunidades universitarias de primera importancia, la Universidad de París al principio de su carrera, la de Salamanca después, recibió consultas específicas sobre los temas clave de la moral y la política de su tiempo. En sus lecciones ordinarias en que comentaba la *Suma Teológica* de Santo Tomás, y en las conferencias anuales llamadas "relecciones", se ocupó de estos temas con más generalidad, desde el punto de vista de la ciencia moral.

Lo más característico de su trabajo intelectual fue la aplicación de la estructura de la teología moral de Santo Tomás a las grandes cuestiones de su propio tiempo, que el Aquinate no hubiera podido prever. Para esto desarrolló especialmente la teoría de la ley natural. Con ello renovó la vitalidad

de una tradición intelectual poco menos que abandonada frente al nominalismo y el humanismo, e inició una escuela de pensamiento (la llamada Escuela de Salamanca) de influencia decisiva sobre las universidades ibéricas y americanas a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Vitoria fue, antes que nada, un moralista, un teólogo moral deberíamos decir, aunque de tal manera que, como veremos también más adelante, es posible una lectura de su obra desde la filosofía moral, prescindiendo del derecho divino positivo, que desempeña en los temas que nos interesan un papel muy secundario.

La filosofía moral puede ser entendida de muchas maneras distintas, a partir de concepciones diferentes de su objeto. Puede ser entendida como "metaética", que se ocupa del lenguaje empleado en el discurso moral, o bien como búsqueda trascendental de formalidades a partir de las cuales discernir la validez de las normas de comportamiento, o como explicación de la manera en que surgen y alcanzan vigencia las reglas de conducta dentro de una sociedad, o como discusión sobre la corrección de conductas y actitudes alternativas en casos concretos a partir de ciertos principios...

En este artículo nos proponemos responder a la pregunta acerca del objeto de la discusión ética para Francisco de Vitoria. Intentaremos con ello determinar cómo entiende nuestro autor la moral. Encontraremos una determinada concepción de la vida humana como vida moral, con sus niveles y matices propios, que el dominico burgalés fundamenta en ciertas concepciones antropológicas. A partir de ahí, será posible aclarar el lugar del discurso moral y el papel del moralista, contradistinguiéndolo del jurista.

1. LA VIDA MORAL

En Francisco de Vitoria, como en Santo Tomás, pueden encontrarse dos grandes áreas temáticas relacionadas con la ética. En primer lugar, una teoría de la acción humana, que pretende describir el papel que en la acción desempeñan las diversas potencias del alma, las pasiones, los hábitos...; lo que podríamos llamar una psicología moral. En segundo lugar, una descripción del hombre logrado, a través de la proposición de un esquema orgánico de las virtudes que deben estructurar su alma. Se trata más propiamente de una ética, que permite la discusión en su seno de situaciones prácticas. En la *Summa Theologiae* se encuentra el primer tema principalmente en la *Prima Secundae Pars*, y el segundo, en la *Secunda Secundae Pars*.

Nos interesa aquí fundamentalmente esta segunda área temática, la ética, en la que se encuentran los desarrollos centrales del magisterio vitoriano. Los siguientes epígrafes están destinados a reconstruir la forma en que la vida del hombre es considerada por Vitoria como lugar de moralidad, en el contexto de su ética de la virtud. Para ello habremos de considerar los diferentes géneros de relaciones del hombre. Cuando tratemos de la vida personal como acontecimiento moral, tendremos ocasión de recoger algunas ideas importantes de la antropología moral vitoriana.

El orden de los epígrafes que siguen corresponde a la concepción de la moral como camino de salvación para el hombre en respuesta a la Gracia divina, con base en la cual Santo Tomás la situó en la *Summa Theologiae*. Por eso, en primer lugar trataremos de la relación del hombre con Dios, y veremos en qué medida puede prescindirse de ella, en orden a una lectura filosófica de Vitoria. Puesto que la salvación es un acontecimiento personal en la teología vitoriana, habremos de seguir con la vida moral como acontecimiento personal, para luego considerar sus dimensiones interpersonales y políticas.

1.1. LA VIDA MORAL COMO RELACION CON DIOS

La ética de Francisco de Vitoria, como la de Santo Tomás, es una ética situada en el contexto de una teología sistemática, pero que no es ella misma sistemáticamente teológica. No se deriva de la dogmática expuesta en la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*, ni de una cristología —como era usual en los Santos Padres—, que la sigue en el plan de la obra de Santo Tomás (*Tertia Pars*). Por el contrario, se apoya notablemente en la *Ética a Nicómaco*, que tanto Santo Tomás como Vitoria citan con frecuencia. De esta manera, la teología no contiene una ética, sino que la supone y la perfecciona. Veamos en qué sentidos.

Felicidad y virtudes teologales

Si la vida moral del hombre ha de ser entendida a partir de sus fines, y la felicidad es el fin natural último del hombre, como proponía Aristóteles, la observación tomasiana resulta pertinente: “el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar”.¹ Por esta razón es preciso distinguir entre la felicidad imperfecta que es posible alcanzar en esta vida, y la felicidad perfecta de la eternidad en presencia de Dios. La primera consiste en la vida terrena según la virtud, mientras que la segunda puede entenderse como contemplación celestial de la esencia divina.

La conexión entre ambas especies de felicidad es clara: quien vivió según la virtud es salvado por Dios en el juicio final (“remunerado” es la expresión usada a veces), de manera que entra a participar de la beatitud eterna. En la antropología teológica tomasiana, la existencia-terrenal del hombre se entiende dentro de un dinamismo de retorno a Dios, que da su sentido más profundo a la vida, al ponerle su meta definitiva. Todos los bienes que hacen la felicidad terrena se ordenan así a la felicidad celestial.

El esquema de virtudes que emerge de esta concepción de la felicidad se ve enriquecido por sobre el clásico —prudencia, justicia, fortaleza, templanza— con la aparición de tres hábitos que hacen al hombre bueno en la relación con Dios: fe, esperanza y caridad. La necesidad de las virtudes teologales deriva de la insuficiencia de la naturaleza humana en el reconocimiento y en la respuesta a la realidad divina. Pues aunque el deseo natural del hombre tienda al sumo bien, el reconocimiento formal de este bien como Dios no es natural.

No sólo la imagen del hombre logrado queda así modificada, sino también la misma manera de llegar a ser virtuoso, puesto que Dios puede infundir la virtud en el alma. Cabe entonces distinguir entre las virtudes infusas (por Dios), y las adquiridas por el hombre a través de su acción moral libre. Aunque cada virtud infusa y la correspondiente adquirida tienen el mismo objeto material —disponen a la persona a la acción buena respecto a lo mismo—, la importancia relativa de ambas es distinta en el campo de las virtudes teologales que en el de las cardinales. Fe, esperanza y caridad sólo pueden realizar sus actos propios si son recibidas de Dios, mientras que el resto de las virtudes pueden adquirirse propiamente sin necesidad de especial auxilio divino. El ámbito de las virtudes cardinales cobra así una cierta autonomía, de tal manera que para actuar bien no es necesario referir la acción a Dios de ninguna manera, ni actual ni virtual, sino que basta no poner con esa acción el último fin de la vida fuera de Dios, en alguna de sus creaturas.

Ello no quiere decir que puedan alcanzar su perfección en ausencia de las virtudes teologales, en particular de la caridad. Vitoria no cree que los órdenes natural y sobrenatural de la acción humana se encuentren separados, puesto que no lo están los fines de la vida moral, según vimos. Por ello la verdadera virtud requiere de la caridad, aunque tenga una consistencia y un valor propios en el orden de la vida terrena. Por otra parte, la caridad es algo más que una virtud para la relación con Dios. Posee un contenido antropológico de gran importancia, que tendremos ocasión de exponer más adelante.

La existencia de una sanción divina tras la muerte del hombre no significa que la vida moral haya de entenderse primordialmente en términos de “ley”, en cuanto ajuste o desajuste de la conducta a normas dictadas por una voluntad enteramente exterior a la persona. Es comprendida por Vitoria más bien en términos de virtud, esto es, de perfeccionamiento del ser del hombre en la actualización de sus potencias naturales. Ese perfeccionamiento ocurre a través de la apropiación de hábitos o disposiciones para la acción que a la vez le permiten actuar bien con facilidad y le hacen bueno. La virtud modifica al hombre más adentro que sólo en el nivel exterior de la conducta. Pero también encuentra su medida más adentro que en el nivel exterior de una voluntad legisladora ajena: en la naturaleza humana. Por eso la acción a la que dispone la virtud no es el resultado de una coacción legal exterior ni de un arrebato del alma por parte de Dios, sino que requiere siempre el concurso de la razón humana.

La diferencia entre una ética “positiva” basada en la voluntad divina y una ética de la virtud con fundamento en la naturaleza humana, constituyó tal vez el punto central de la disputa vitoriana con los nominalistas. Siendo Dios el autor de la naturaleza humana, no encuentra Vitoria incompatibilidad entre buscar la medida moral del hombre en los mandamientos divinos, y hacerlo a través de la indagación racional de la naturaleza humana. Considera, por el contrario, que los preceptos revelados que no se refieren a la vida sobrenatural —por ejemplo, sacramental o litúrgica— son de ley natural, accesibles a la razón, salvo por algunas pocas excepciones de derecho divino positivo, que Vitoria confina al Antiguo Testamento. Y no por ello deja de afirmar la comprensión del mal moral como negación de la Ley de Dios. Constantemente se encuentran juntas en el maestro de Salamanca la afirmación de la razonabilidad de la ley natural y de su origen en la voluntad de Dios, sin que vea en ello una contradicción que deba ser aclarada.

Esto no significa que Dios pueda ser alcanzado por las solas fuerzas humanas. La ayuda de la revelación es necesaria para facilitar a todos el conocimiento del último fin del hombre preciso para la salvación, y la ayuda de la Gracia divina para que la voluntad actúe consistentemente y sin error en dirección a tal fin. ¿Implica ello que la consecución del fin último del hombre queda circunscrita al ámbito de la fe cristiana? Si así fuera, todo el discurso moral debería subordinarse al teológico, puesto que no hay duda sobre la subordinación de los fines terrenos a la felicidad celestial. Con una finta muy

característica, Vitoria afirma a la vez la necesidad de la fe para la salvación — y, por tanto la insuficiencia de la sola razón natural—, y la disponibilidad de alguna fe revelada suficiente para todos aquellos que han vivido de acuerdo a la ley natural, de tal manera que puedan conocer lo preciso para la salvación.

Filosofía moral y concepto de pecado

El campo ha quedado abierto así a la filosofía moral, aunque ésta no baste para dar cuenta de la vida moral en cuanto relación con Dios puesto que hay aspectos sobrenaturales que se le escapan. Todo lo que puede ser comprendido a partir de la naturaleza del hombre, incluso en qué consista la felicidad terrena, resulta accesible a la indagación racional.

En ella decide situarse Vitoria principalmente en la discusión de los problemas sobre la justicia, los de nuestro mayor interés. Un pasaje muy interesante a propósito del juicio a partir de sospechas muestra claramente el enfoque vitoriano:

“Acerca de esto, debe notarse que en la *1a. 2ae.* determinamos con Santo Tomás, que todos los preceptos de la ley evangélica son de derecho natural, excepto los preceptos sobre la fe y los sacramentos (...) De donde si en la ley evangélica se prohíbe juzgar al prójimo, conviene que ello sea de derecho natural, y por consiguiente, juzgar será pecado. Luego si es pecado, conviene reducirlo al derecho natural, y conviene ver qué injusticia haya según el derecho natural”.²

En el fragmento anterior, el maestro de Salamanca renuncia a emplear un texto evangélico disponible como punto final de la argumentación moral, para tomarlo, por el contrario, como arranque de una investigación racional sobre la naturaleza humana. Este enfoque, generalizado en el comentario *De Iustitia*, es lo que nos permite leerlo como un texto de filosofía moral con autonomía relativa respecto a consideraciones puramente teológicas.

La última frase de la cita anterior permite también comprender en qué sentidos usa Vitoria la palabra ‘pecado’, con la que continuamente califica las actuaciones moralmente negativas. Por una parte, pecado posee el significado teológico clásico de aquello que rompe por parte del hombre una relación personal con Dios, y amenaza así la consecución del fin último de la vida humana. Pero por otra parte, como la cita hace notar, pecado es también la negación de la rectitud natural a que está llamado el hombre, esto es, el volverse de la persona con sus acciones o actitudes contra su propia naturaleza. Supone entonces un desorden antropológico: que la vida humana se separe del gobierno de la razón. No es sólo la condenación divina, sino a la vez la

inhibición del bien que podría haber en la vida de la persona, e incluso la autodestrucción personal, lo que resulta del pecado. Por tal razón, Vitoria se opondrá frontalmente a los autores tardomedievales que pretendían encontrar en el castigo divino la razón formal de la gravedad del pecado: Aunque Dios no quisiera condenar al pecador, de cualquier forma el pecado en cuestión seguiría siendo mortal, destructivo para la persona. Ello es consistente con la perspectiva de una ética de la virtud que se convierte en ética de la ley por razón de que Dios es el autor de la naturaleza humana, y con ella de la ley natural. Esta ley resulta entonces un lugar teológico válido por sí mismo, dotado de una necesidad que la hace accesible a la razón.

La diferencia con los nominalistas la marca nuestro autor claramente: la gravedad relativa de un pecado no depende de que la voluntad divina marcara la evitación de ese acto, o la obligación contraria, con mayor o menor grado de obligatoriedad, sino del objeto mismo del pecado, el daño que se sigue para los demás, en el caso de la injusticia, y a uno mismo en general, a través de la negación de la virtud. A diferencia del grado divino de obligatoriedad, puede notarse que la gravedad de las consecuencias del pecado es accesible a la razón y no se requiere mayor ayuda de la revelación o de la Gracia para captarla. Sólo mediado por el objeto del pecado puede entenderse éste como aversión a Dios, y no de manera inmediata como en una pugna de voluntades soberanas, por más que el pecado consista formalmente en esa aversión a la ley de Dios.

Vitoria entiende así la vida moral como relación con Dios, que acontece en buena parte a través de la relación de la persona con su propia naturaleza. Tal vez pueda hablarse de un desplazamiento conceptual de nuestro autor respecto a Santo Tomás, en el sentido de "secularizar" la moral apoyándola más que el Angélico en la ley natural, de tal forma que bien y mal moral acaban refiriéndose en muchas ocasiones simplemente a la relación entre la acción y lo razonable. Esta posibilidad la había considerado ya Santo Tomás, y en ella puso la diferencia entre la definición teológica y la filosófica de pecado, considerando más completa la teológica porque permite incluir en ella dimensiones de la vida humana que escapan a la razón, como las relacionadas con la fe. El desplazamiento conceptual vitoriano, si lo hay, está a nuestro juicio relacionado con su deseo de separarse de las posturas nominalistas, que enfatizaban la absoluta libertad legisladora de Dios aun después de la Creación, en detrimento de la necesidad e inteligibilidad del orden natural.

Pero también puede sostenerse a partir de los textos que no hay tal desplazamiento, sino sólo un interés temático del dominico burgalés más concentrado en los asuntos directamente conectados con las virtudes

cardinales —en particular justicia y templanza— y la vida política. La resolución predominantemente racional de los problemas sería entonces consistente con el concepto de teología moral de Santo Tomás, porque estos campos precisamente quedan al alcance de la razón, esclarecedora de la ley divina naturalmente inscrita en el corazón del hombre.

En adelante prescindiremos por lo general de la discusión teológica, y concentrarnos en los aspectos filosóficos del discurso moral vitoriano. Debe notarse que ello no es ajeno al interés intelectual del mismo Vitoria, que ha de dar razón de la autoridad que reconoce a filósofos paganos como Aristóteles o Cicerón, de la existencia en las puertas mismas de su país de la cultura islámica y, sobre todo, ha de esforzarse en comprender el fenómeno indiano, salvando la legitimidad y la capacidad de interlocución moral de formas de vida contemporáneas no iluminadas por la fe.

1.2. LA VIDA MORAL COMO ACONTECIMIENTO PERSONAL

Aclarado esto, pasamos a indagar los rasgos fundamentales de la concepción vitoriana de la vida moral, desde una perspectiva filosófica. Según el tema clásico, el hombre se diferencia esencialmente de los animales por la razón, de la que deriva la posesión de sí, fuente de su derecho moral:

“... es cierto que ninguna injusticia se hace a los animales aunque se les mate, ni son capaces de injusticia, porque los brutos no tienen derecho en sí mismos. Dijimos pues que sólo la naturaleza racional es capaz de dominio. Pues sólo el hombre es dueño de sí mismo y de sus miembros, no así los brutos”.³

El cuerpo del hombre no es aquí simplemente una cosa material como las demás, sino símbolo del hombre mismo, sujeto de derecho y contra el que puede cometerse injuria. Al tratar de los bienes naturales, se concreta con más precisión el sentido de esta posesión del cuerpo, que es al fin autoposesión del hombre:

“Pero acerca de los bienes naturales se duda si el hombre es dueño de ellos. Se responde que sí. Y se prueba, porque el hombre es dueño de su cuerpo, etc. Se prueba por el fin, porque el Señor hizo los ojos para mí; pues los bienes naturales no tienen otro fin inmediato sino el mismo hombre”.⁴

En cuanto dominio, la autoposesión consiste en el derecho de usar algo para la propia utilidad. En cuanto ese dominio es sobre sí, versa acerca de los propios actos, consiste en la posibilidad de elegir, y se extiende tan lejos como nuestras posibilidades reales. De todo ello se tratará con más detalle en este mismo epígrafe.

La autoposición humana tiene un objetivo concreto: la conservación y el crecimiento del ser del hombre, que es la vida buena: "De donde aunque Dios nos hizo dueños de nuestro cuerpo, no lo hizo para todos los usos, sino para los lícitos, puesto que prescribió al hombre conservarse en el ser".⁵ Y unas clases después: "... porque el hombre no es dueño de su vida como lo es de otras cosas, pues Dios no le dio la vida para otro uso, sino para que viva bien".⁶ De tal manera que la vida buena es el fin terreno de la acción moral del hombre, y en ella se realiza el deseo natural de felicidad, en cuanto se puede en esta existencia.

Las virtudes

La vida buena es la vida según la virtud. La virtud se encuentra entre las características adquiridas del hombre —de la misma manera que el saber—, por contraste con las propiedades naturales —como ser de constitución fuerte—. Dos maneras hay de adquirirla: que Dios la infunda en el alma para acercarla a su fin último (virtud infusa), y que la persona la construya en sí misma como hábito, a partir de actos de sus facultades naturales (virtud adquirida en sentido propio). Siguiendo de cerca a Santo Tomás, nuestro autor caracteriza a la virtud por inclinar al acto óptimo según su fin específico o, con otras palabras, por producir un acto perfecto respecto a ese fin. El acto perfecto se define por guardar una medida racional, y no consiste por tanto en hacer algo que parece bueno llevándolo hasta el extremo —como correspondería a la espiritualidad del iluminismo, tan difundida en el Renacimiento español—, sino en guardar el justo medio que reconoce lo oportuno en cada terreno de la acción humana y en cada momento. La virtud consiste en un hábito que puede ganarse o perderse, aunque posee una permanencia mayor en el tiempo que los actos a los que inclina.

Y precisamente por su carácter adquirido, inclina a actos que sin ella serían difíciles, porque donde no hay dificultad no se requiere adquirir un hábito para vencerla. La persona virtuosa realiza aquel acto de la virtud pronta y gustosamente en toda circunstancia, si bien ello no significa que lo haga de manera necesaria: la voluntad debe siempre decidir libremente, aunque en el hombre virtuoso experimentará menos dificultades para ejecutar el acto bueno. No se trata pues de un reflejo o un automatismo de conducta. Lo más característico de la virtud, sin embargo, no es ser un "bien" que se posee, sino hacer bueno al que la posee, de tal forma que bondad moral de la persona y virtud vienen a ser sinónimos en Vitoria.

Inclinaciones naturales

Las virtudes realizan y despliegan las inclinaciones naturales con que el hombre ha sido dotado por Dios. Vitoria no tematiza estas inclinaciones especialmente, sino que toma *prima facie* la propuesta de Santo Tomás: en cuanto substancia, el hombre tiende a la conservación de su ser según su naturaleza; en cuanto animal, a unirse en pareja, a educar a sus hijos...; y en cuanto racional, al conocimiento de la verdad y a la vida en sociedad. Las inclinaciones así descritas señalan sin lugar a dudas bienes para el hombre, porque provienen del mismo Autor de la naturaleza humana. Y por ello ayudan a comprender la jerarquía objetiva que los diversos bienes poseen, delinean un sistema de referencia moral estrechamente vinculado a la ley natural. Actuar voluntariamente contra los bienes a los que naturalmente tendemos constituirá mal moral.

El hombre no sólo está dotado de inclinaciones buenas por la naturaleza, también es libre, según reconoce inmediatamente en su experiencia. El libre albedrío le coloca precisamente en el campo de la moralidad. La voluntad se encuentra ante diversas realidades que son reconocidas por la razón como bienes, sin estar determinada por ninguno de ellos, ni siquiera por aquellos a los que naturalmente se inclina. La única excepción es la inevitable aspiración a la plenitud del propio ser que se expresa como búsqueda de la felicidad. Los demás bienes a que nos inclinamos naturalmente son queridos por sí mismos, tan inmediata es su vinculación a la plenitud de ser, pero en el contexto existencial concreto de cada persona pueden ser pospuestos a otros bienes mayores, y también pueden ir asociados a tales males que el conjunto se rechace. Es el caso, por ejemplo, de algunos suicidios.

Jerarquía de los bienes

Puesto que la vida del hombre transcurre en la tensión hacia diversos bienes, entre los cuales las virtudes son sólo algunos posibles, la existencia moral implica conflicto interior. Para Francisco de Vitoria, los diversos géneros de bienes que el hombre persigue admiten jerarquización: unos son más altos que otros y responden mejor a la realización de la esencia del hombre, al despliegue de su naturaleza. Esa jerarquización tiene su asiento en la diferencia de grados de perfección del ser (por ejemplo entre el ser animal y el ser racional del hombre), y resulta significativa por la capacidad de la razón humana para distinguir entre lo bueno y lo mejor, y de la voluntad para inclinarse por lo último.

Los bienes del hombre se distinguen en tres tipos: naturales —vida, integridad corporal, salud, libertad de movimientos—, de fortuna —riquezas, fama, honores— y espirituales —amistad, virtudes, dones de la Gracia—. Los dos primeros géneros corresponden a bienes temporales y resultan así siempre inferiores a los bienes del alma, que están relacionados con el destino definitivo del hombre. Particularmente los bienes espirituales guardan con los de fortuna la distancia entre aquello que hace formalmente bueno al hombre y lo que no. Por eso hay bien en descuidar la fama si ello me procura beneficios espirituales. También los bienes naturales han de posponerse a los espirituales, pero aquí la medida ha de ser más cuidadosa: el cuerpo está hecho para la acción buena y no debe ser dañado sin necesidad, algo a lo que formas extremas de devoción podían inclinar en la época.

Entre los bienes naturales y los de fortuna, en general Vitoria sostiene que han de preferirse los primeros. Sin embargo, se encuentra también la afirmación contraria: preferir la fama a la vida puede significar que se da más importancia a los aspectos sociales que a los físicos en la existencia humana, algo que, como veremos más adelante, es consecuente con la visión vitoriana de la socialidad. En todo caso, esta dificultad para jerarquizar entre sí los bienes naturales y la fama, muestra cómo el orden mencionado de las inclinaciones naturales no siempre resulta conclusivo en la moral vitoriana. Cuando uno de los bienes a que nos inclinamos naturalmente colide con otro respecto al cual estamos en la misma condición, será preciso a veces un trabajo mayor de la razón práctica, para concluir en una decisión prudencial acerca de lo mejor en la situación concreta. No todos los conflictos pueden resolverse directamente apelando a una jerarquía categórica.

Dentro de cada uno de los dos géneros inferiores la jerarquización no es tampoco absoluta, sino más bien dependiente de las circunstancias de la persona. Así, aunque de suyo la fama sea un bien superior a los de fortuna, quien está muy necesitado podrá preferir una buena cantidad de dinero a mayor reconocimiento por sus méritos. Los bienes inferiores han de ordenarse a los superiores, como los medios al fin, de tal forma que, siguiendo a Santo Tomás, cabe llamar bienes aparentes a aquellos que no se ordenan al fin último del hombre. Sin embargo, nuestro autor comparte con Cayetano la idea de que los bienes inferiores pueden buscarse por sí mismos, siempre que no se pongan “malas circunstancias”, esto es, que no se amenace un bien superior.

Junto a esta jerarquía de los bienes antropológicamente fundada, acepta Vitoria también la distinción clásica entre bienes deleitables, útiles y honestos, que corresponde a la razón bajo la cual es subjetivamente deseado algo.

Siguiendo a Santo Tomás, el maestro de Salamanca piensa que todo bien honesto —entre los que se cuenta la virtud— es deleitable en cuanto produce fruición en la propia operación, y útil en cuanto sirve a la consecución de los fines más altos del hombre. La recíproca, sin embargo, no es cierta. Hay bienes deleitables que no son honestos, los propios de las pasiones no sometidas a la razón. Por el contrario, puede sostenerse con San Ambrosio que todo bien útil para serio verdaderamente ha de ser honesto a la vez, porque de lo contrario la persona abandonaría un bien mayor por otro menor, lo que es contra su utilidad.

Vitoria toma del Aquinate la teoría sobre la conexión entre el pecado y la jerarquía de bienes. En lo que tiene de malo, el pecado consiste en la corrupción o en la privación de algún bien, así que por su objeto, la gravedad del pecado habrá de entenderse a partir de la importancia del bien que se abandona o corrompe: cuanto mayor sea éste, mayor es el pecado. Pero un mal como el descrito no es querido por sí mismo, sino que aparece como resultado de una voluntad desordenada que se dirige a un bien menor al que abandona. En cuanto a su intencionalidad, cuanto menor sea este bien, querido tanto que a él se subordinan otros mayores, más grave es el pecado. Cuanto mayor es la diferencia entre aquello que se abandona y aquello que se elige con nuestro acto, más irrespeta éste el orden de los bienes propios del hombre. No es entonces de extrañar que nuestro autor tematice especialmente los actos en que se prefieren bienes de fortuna a los espirituales.

Vitoria no critica la antedicha jerarquía de bienes, ni la considera relativa a un pensamiento —el tomista— ni a una cultura —la del siglo XVI español, en que el honor, por ejemplo, era aún preferido por muchos a la riqueza—. Más bien la tiene por un conjunto universalmente válido de signos de orientación para la acción humana, y por ello, estrechamente relacionado con la ley natural. No es raro entonces que, siguiendo a Santo Tomás, interese grandemente a Vitoria investigar no sólo la jerarquía general de los bienes, sino en particular también la de las virtudes morales, y la gravedad relativa de los pecados. Al hacerlo, está indagando en la naturaleza humana considerada en su integridad. Puesto que el hombre es una unidad existencial —una persona—, las virtudes morales se conectan entre sí, según había señalado Santo Tomás. Pueden considerarse independientes formalmente en cuanto dirigidas a actos específicamente distintos, pero se encuentran unidas en cuanto constituyen la bondad de la vida del hombre, inclinándole a hacer el bien (los actos de unas virtudes refuerzan a otras), y en cuanto, por dirigirse a la elección buena, no pueden existir sin la virtud propia de la elección, que es la prudencia.

Nuestro autor reconoce sin dificultad que la figura de persona virtuosa no es única, sino que varía según el lugar y la función social de cada cual. La conexión entre las virtudes ha de ser entendida entonces como trazando una figura concreta de hombre, que si bien conserva carácter obligatorio en sus mínimos, será distinta según la vocación y el estado social de cada cual. Una consecuencia de esto es que algunas virtudes no puedan coexistir en la misma figura de hombre. Otra consecuencia es que hay obligaciones con fuerza de derecho natural que dependen de un compromiso explícito de la persona con una determinada opción existencial, tales como las derivadas del matrimonio o los votos religiosos. Tales estados de vida plantean exigencias distintas a aquellos mínimos que la ley natural requiere de todo hombre por el hecho de serlo. Todo ello permite matizar la correspondencia entre el ámbito de lo natural y el de lo moral, que en manera alguna es unívoca: "Por tanto, debe notarse algo manifiesto en filosofía: que no hay dificultad en que dos actos sean de la misma especie en cuanto naturales, y difieran de especie en cuanto morales".⁷

Libre albedrío y subjetividad moral

La acción humana transcurre en un campo real de posibilidades dentro del cual el hombre elige libremente y fuera del cual no tiene sentido hablar de moralidad. Al elegir no sólo se apropia objetos y establece relaciones con otras personas, sino que también se hace a sí mismo espiritualmente en la virtud, o se destruye en el vicio. Es decir, en el uso de su libre albedrío el hombre se apropia de lo que quiere ser, lo que constituye la forma más importante de la posesión de sí, de la que deriva todo otro dominio.

La conexión entre la libertad y la racionalidad queda claramente establecida en la reelección *De eo ad quod tenetur...*, donde se comienza tratando de definir en qué consiste el libre albedrío. Tras descartar que consista solamente en la capacidad de ejercitar actos del entendimiento o de la voluntad, o que consista sólo en poder realizar actos de manera no necesaria, concluye que: "Es lo mismo tener libre albedrío que ser dueño de las propias operaciones".⁸ Para lo cual se requieren dos condiciones concurrentes: que la persona esté en capacidad de deliberar acerca de lo bueno y lo malo; y que una vez que haya deliberado, tenga poder para elegir una cosa u otra. Se trata pues de una facultad del entendimiento y la voluntad, que proporciona al hombre dominio sobre sus actos, los que son entonces propiamente *actus humani*. La capacidad de deliberar sobre el bien y el mal resulta para el maestro de Salamanca clave de moralidad de las acciones humanas, porque su presencia

o ausencia resulta determinante para la libertad. De tal manera que, como se había señalado arriba, es precisamente el libre albedrío el que abre al hombre el campo de la moralidad.

Este aspecto de las acciones humanas es el que interesa principalmente al discurso moral de Vitoria, puesto que en él aparecen comprometidos los bienes más altos de esta vida, y puesto que vinculada a él se encuentra la sanción divina que, tras la muerte, abre o cierra definitivamente el logro del fin último del hombre. A diferencia de los animales, y precisamente en virtud de su racionalidad, que le hace libre porque le pone en relación con cosas opuestas, el hombre es capaz de bien y de mal, y por lo tanto, sujeto moral. Alcanza esta subjetualidad en su desarrollo junto con el “uso de razón”, que le da la discreción moral. Por ello, antes de que empiece a elegir según su discreción, no hay manera de saber lo que va a ser de una persona.

Vitoria insiste repetidamente en la necesidad de respetar la subjetualidad moral de cada cual, de tal manera que salvo por lo que hace a los niños bajo la potestad de sus padres, nadie puede impedir a otro que realice el acto exterior malo si no es por obligación de justicia hacia sí o hacia terceros. Ello hasta el punto de que intentarlo es una injusticia contra la otra persona, es negarle su derecho. Dios mismo no lo hace, porque sin libertad se cierra la posibilidad de virtud. El autor sólo acepta como excepción la situación en que el otro va a poner en peligro su vida, que corresponde bien al “estado de necesidad”, en el que la posesión —y la autoposesión, como vemos— se relativizan. Además, como la libertad moral tiene su espacio de acción en un campo de posibilidades reales, el autor valora grandemente esas posibilidades, lo que podríamos llamar “las libertades” de cazar, comerciar, moverse...

Precepto y virtud

Hemos señalado ya que lo que el hombre hace de sí mismo a través del uso de su libertad en el campo de las posibilidades realmente disponibles es un tema filosófico central de los textos morales vitorianos. Eso implica que el problema moral para el maestro de Salamanca no sea primero un asunto de reglas y actos que las transgreden o no, pese a lo que pueda parecer por la lectura de ciertos pasajes, particularmente del comentario *De iustitia*. La mayoría de esos pasajes tienen fácil explicación a partir de la virtud que se estudia: como la justicia tiene un medio objetivo, determinable independientemente de la voluntad de las partes, una vez caracterizada la situación es preciso comprobar si el acto planteado respeta objetivamente o no

ese medio. Si no lo respeta, se deberá restitución, pero no necesariamente se ha cometido mal moral. Pues moral en sentido propio es más bien la actitud de cada uno de los participantes hacia tal respeto, de forma que por ignorancia cabe hacer lo injusto sin hacerlo injustamente.

Desde luego, la ley natural es ley, y establece unos mínimos obligatorios que no pueden rebasarse sin grave daño de sí mismo; así persigue salvar algunos bienes fundamentales, estructurantes del ser del hombre. Por ello sus preceptos deben ser respetados, aunque ese respeto no nazca de la virtud —si bien la ley siempre se ordena a ella—. Cuando entran en conflicto las mociones interiores con la ley natural, el maestro de Salamanca recomienda el atenerse a la ley desconfiando de la bondad de nuestras inclinaciones, que pueden estar desajustadas por el pecado anterior o por la tentación. Propiamente, para Vitoria la conexión entre precepto y virtud requiere hacer la diferencia entre no transgredir el precepto y cumplirlo a cabalidad. Para la no transgresión basta una conducta, siempre que no venga acompañada de mala intencionalidad que la deforme moralmente de manera grave. El cumplimiento cabal requiere ajustarse también en la intencionalidad a la voluntad del Legislador, poniendo así un acto enteramente bueno y virtuoso.

Pero la vida moral es algo más amplio en que, salvados siempre esos mínimos, hay lugar para la gradación entre lo bueno y lo mejor. No todos los actos propiamente humanos caen bajo una obligación referible a la ley natural, pese a que a todos pueda exigírseles conformidad, esto es, no contradicción con esa ley, y a que pueda calificarse como malo cualquier acto que la contradiga, así como, en sentido más amplio, cualquier acto que escape a la medida de la recta razón. Por ello es preciso discernir las circunstancias concretas, y no nos movemos necesariamente en la lógica de la obligatoriedad. Por ejemplo, Vitoria cuida de sacar fuera del ámbito de la ley moral los llamados “consejos evangélicos”, que constituyen expresiones de la vocación personal. Con ello se separa de las espiritualidades rigoristas de su tiempo, afirmando que la vida moral va más allá de la obligación. Su interés, sin embargo, se centrará en los problemas relacionados con los mínimos establecidos por la ley natural, aquellos cuya transgresión directamente amenaza la consecución del fin último del hombre. Respecto a ellos, no duda en sumarse a la opinión de Almain: el miedo a la muerte no excusa la violación del derecho natural, lo que es fácil de entender a partir del orden de los bienes señalado arriba. Por lo mismo, muchas situaciones y acciones, sin ser declaradamente malas, las considera peligrosas porque amenazan con desestructurar los afectos y desviar al hombre de su fin. Y también ocurrirá que determinados preceptos, los

afirmativos, que prescriben hacer algo positivamente, quedan en cuanto a la oportunidad concreta de su cumplimiento fuera de obligación; sin embargo, respecto a ellos el maestro de Salamanca considera peligrosa particularmente la actitud de no realizar los actos correspondientes más que cuando sea obligatorio, porque envuelve una negación de la virtud.

Voluntad y libertad

Vitoria afirma el carácter esencialmente libre de la voluntad, de tal manera que no hay pasión o hábito que exceda necesariamente la resistencia de la voluntad y cause la pérdida irremisible de la persona. Ello por más que la vida moral (después del pecado original) se experimenta para el dominico burgalés como una lucha entre la naturaleza racional y la sensitiva del hombre, donde lo específicamente humano es lo racional. Debe notarse que no se trata de que aquello a lo que tiende naturalmente el apetito sensitivo de manera unívoca sea malo, aunque esa tendencia resulte ocasión de mal. El mal se encuentra justamente en no subordinar el deseo unívoco del apetito sensitivo a la razón, moderándolo e integrándolo dentro del bien más amplio del hombre, que puede ser distinto al fin del apetito aisladamente tomado. En todo caso, la voluntad, sostiene nuestro autor, es capaz de conservar su integridad frente a los apetitos sensibles. El argumento es aquí sólo teológico, aparte ciertas analogías argumentativamente débiles con la realidad física: Dios lo ha provisto así al crear el hombre, para que pueda salvarse en cualquier momento de su vida. De esta manera se afirma la prioridad natural (en sentido de esencial) absoluta en la persona de la libertad sobre la necesidad, y de la realidad moral sobre la realidad física.

Esto es consecuente con la distinción que había propuesto Santo Tomás entre actos del hombre (*actus hominis*) y actos propiamente humanos (*actus humanus*), y permite a Vitoria sostener que no hay acto humano moralmente indiferente, porque el acto es plenamente humano cuando es deliberado, y tras la deliberación no es posible que la voluntad no tome posición ante el bien o el mal que allí ha identificado la razón. Ello no significa que la deliberación, la cual tal vez requiera consulta, tenga que ser inmediatamente anterior en el tiempo al acto. Por el contrario, es posible responder de manera deliberada y rápida a la situación que se presenta de repente, si precedió una reflexión sobre como habérselas en situaciones así antes de que ocurriera el caso. Tampoco significa que la decisión deliberada, una vez que se toma, anule la libertad, que permanece siempre como un rasgo esencial de la voluntad humana.

Intencionalidad y voluntariedad

Establecido esto, es necesario tratar más a fondo el problema de la participación del sujeto en el acontecimiento moral que constituye un acto humano. La aproximación que se hizo arriba, al valorar la gravedad de un pecado por la sola diferencia entre el bien que con él se persigue y el que se niega o abandona, resulta insuficiente. Pues siempre habrá que preguntarse en qué medida la persona está involucrada en su propia acción como sujeto moral. No es difícil notar que ello dependerá de la medida en que se den las condiciones de operación del libre albedrío. Pero además ha de valorarse el grado de compromiso del sujeto con su acto.

A partir de ahí es fácil comprender que entre las condiciones para cometer pecado grave se encuentre siempre la libre voluntariedad, que cuanto más completa sea —esto es, cuanto más exenta de coacción, temor, ignorancia, engaño e inadvertencia— más asegura la apropiación del acto. Por ello no tiene sentido matarse para evitar un pecado grave; éste sólo puede acontecer con el propio consentimiento. Y por lo mismo, resulta siempre imputable a quien lo cometió: el hombre es responsable de lo que decidió hacer con su vida.

En materia moral, la intencionalidad del sujeto modifica completamente lo que acontece. Por ejemplo, puede convertir un acto en sí mismo bueno, como la limosna, en origen de malos hábitos, si se hace por vanagloria. Tanto así que incluso algunas injusticias lo son sólo en virtud de la intención del acto, concretamente las que suceden en los pecados de palabra, o de escándalo. En todo caso, la intencionalidad ocurre dentro de una trayectoria vital a la que no es ajena, de tal manera que los mismos actos reciben valoración moral diversa según si ocurren ocasionalmente o como parte de una opción de más alcance —por ejemplo profesional—. De la misma forma, diversos grados de participación en un hecho —inducción, permisión, complicidad, protagonismo...— hacen que nos lo apropiemos más o menos, no sólo a nivel jurídico sino también moral.

Así, la valoración de los actos puestos por cada persona en concreto (necesaria para el consejo del confesor, por ejemplo) requiere de una consideración subjetiva junto con aquella otra objetiva, fundada en la gravedad de la materia comprometida. He aquí una diferencia importante con los nominalistas, para quienes el ajustamiento de la voluntad humana a una ley constituía el rasgo central de valoración. En una ética de la virtud habrá de considerarse también la apropiación subjetiva del acto (además, como vimos, Vitoria se separa radicalmente de los nominalistas en la concepción de esa

“ley” a la que debe ajustarse el acto para su bondad objetiva). La combinación de ambas consideraciones en el consejo no es tanto una cuestión de reglas como prudencial.

Otros fenómenos adicionales en torno a la voluntariedad reconoce Vitoria: la tentación, el arrepentimiento, la perseverancia en la opción tomada y la omisión. La tentación viene a ser una sugestión que nos inclina a un bien de manera tal que por él abandonemos o corrompamos otro mayor, cometiendo así pecado. Su presencia nos obliga a movilizar las energías de la virtud, en una lucha cuyo resultado puede ser incierto, salvo en el caso de la caridad. Cuanto mayor sea la tentación, mayor es el mérito de superarla, y más reforzada queda la virtud correspondiente. La pasión en sí misma no constituye pecado, aunque la voluntad deba reaccionar a ella reprimiéndola cuando sea peligrosa, o simplemente resistiéndola cuando la experiencia anterior nos indica que no hay riesgo de que nos lleve a acciones desordenadas. Análogamente, ponerse en posiciones en que uno fácilmente es tentado, se considera peligroso moralmente por razones obvias, y debe evitarse. Vitoria es realista al respecto: “Todo el que existe en el mundo está en peligro”,⁹ de manera que para que el riesgo de pecar adquiera significación moral es preciso que sea él mismo por una parte voluntario —por tanto conscientemente asumido—, y por otra, relevante por su probabilidad e inminencia. Una posición rigurosa en esto condenaría a la parálisis de la acción humana por escrúpulos, a la que el autor burgalés teme como verdadero exceso de la moral.

La perseverancia en la virtud, señala Vitoria siguiendo a Santo Tomás, es virtud justamente sólo por su intencionalidad, esto es, por que haya propósito explícito, puesto que como se indicó arriba, es característica formal de la virtud en cuanto hábito una cierta permanencia, que la distingue del agotarse temporal del acto al concluir. Precisamente la repetición del acto, como hemos señalado, refuerza la virtud correspondiente, de tal manera que perseverando en la virtud, la perseverancia misma se va haciendo cada vez más fácil.

El arrepentimiento por su parte modifica indudablemente la relación entre la persona y su acto, puesto que supone la negación en conciencia de lo que se afirmó con dicho acto. La perseverancia en el acto, o en la posesión de los bienes adquiridos con él, por el contrario, reafirma la apropiación moral primera. Por ello, Vitoria piensa que negarse a la restitución es un nuevo pecado, que acontece cada vez que viene la oportunidad de resolver la desigualdad, recuerdo que debo hacerlo, y aun con eso no restituyo. Indudablemente hay entonces una reapropiación del acto injusto, y un reforzamiento del hábito correspondiente. Por el contrario, la penitencia, un

acto propio del arrepentimiento, aunque no basta para remover un hábito, dado que los hábitos por esencia poseen un cierto arraigo en la psique humana que les hace presentar resistencia, supone negarse a la inclinación correspondiente a ese hábito. Se realiza entonces el acto contrario a tal inclinación, con lo que la persona gana dominio respecto a sus propias inclinaciones adquiridas. Aun cuando el mismo acto se repita por costumbre, su calificación moral cambia según si ocurre en el contexto de un esfuerzo de enmienda, o en el dejarse llevar voluntario por un mal hábito.

El ejemplo anterior —negarse a restituir— es uno posible de omisión. La omisión en general consiste en no actuar pudiendo hacerlo, y nuestro autor pone buen cuidado en señalar —contra algunos nominalistas— que sólo tiene sentido moral, para bien o para mal, como acto voluntario. Si aquello omitido cae bajo obligación moral, su omisión es imputable como acto virtualmente voluntario, y constituye así pecado. De la misma manera, a la hora de valorar la gravedad relativa de diversos pecados de omisión, Vitoria rechaza la posibilidad de que esa gravedad venga dada por el grado de obligación que había hacia el acto omitido, o por la bondad de dicho acto. Debe valorarse la omisión como un acto en sí mismo, por su objeto, intencionalidad y por las circunstancias en que ocurre, tal cual se hace con los demás. Particular entidad tiene la omisión para el bien en el caso de la justicia, donde evitar el mal consiste en conservar lo justo, un acto tan positivo como el de hacer lo justo.

Adquisición de hábitos

Como puede verse por los párrafos anteriores, en Vitoria se encuentra una psicología de la adquisición de hábitos, en continuidad explícita con la teoría de Aristóteles al respecto, que Santo Tomás había elaborado con mayor extensión. Se reconocen tres grados de configuración de la psique por la virtud, según la medida en que permanezcan las pasiones que le son contrarias: la continencia, en que la virtud resiste a las pasiones vehementes en contra; la temperancia, en que esas pasiones han sido apaciguadas; y un último grado en que las pasiones se hallan ya erradicadas, propio de la perfección en la virtud. Así pues, la moderación de las pasiones contrarias es fundamental para que la virtud pueda realizar su acto, y el hombre alcanzar la paz. La pasión en sí misma por definición —algo que se padece— no puede ser tenida por pecado, según se ha señalado arriba. Lo será en todo caso la actitud del hombre, que a fuerza de realizar actos dejándose llevar por ella o poniéndola bajo el dominio de la razón, construye hábitos, y finalmente se hace a sí mismo. Por eso aun las pasiones que parecen impulsar por lo general a actos malos pueden ser

atribuidas a Dios. Constituyen parte del ser del hombre, posibilitan en él el dinamismo de la virtud, y pueden ser ordenadas por la razón, con lo cual la tendencia correspondiente se convierte en buena. Por supuesto, también hay pasiones, como el dolor ante el sufrimiento ajeno, que ayudan a alguna virtud, la misericordia en este caso.

Particularmente al tratar de la caridad, Vitoria se interesa por los modos en que ésta aumenta o disminuye, hasta el punto de dedicarle una relección al tema. El interés que le mueve a ello, tratar de poner medida a los méritos de cada cual para el juicio final, que según la doctrina evangélica versará principalmente sobre esa virtud, no nos concierne aquí. Pero en este intento tan propio de la tardo escolástica, nuestro autor analiza la compleja relación entre la intensidad de la intención que guía a un acto, y la apropiación del mismo para constituir hábito. La intencionalidad como rasgo de la acción moral no queda determinada sólo por el fin consciente en vista del cual se realiza el acto —que, efectivamente, cambia la inserción de ese acto en el proceso moral de la persona—, sino también por la medida en que el sujeto moral hace suya la acción, entregándose a ella más o menos.

Conciencia moral

Aunque hemos visto aparecer de manera implícita varias veces el tema de la conciencia moral, las fuentes disponibles apenas lo tocan explícitamente. Siguiendo la línea aristotélica, Vitoria piensa que la voluntad quiere algo que la razón señala como bueno, de tal forma que nada es deseado sino bajo razón de bien, y la deliberación que honestamente se forma una idea incorrecta de lo bueno y lo malo, debe ser seguida por la voluntad.

Sin embargo, la justificación moral completa del acto requiere además su adecuación al sistema de referencia moral que la naturaleza humana le señala en forma de una jerarquía de bienes protegida por la ley natural, respecto a la que el hombre está dotado de luces (los primeros principios prácticos conocidos por la *sindéresis*) e inclinaciones también naturales. Puede ocurrir que la razón humana aplique mal los juicios generales de la *sindéresis* a las situaciones particulares; cabe así una conciencia moral errónea. No basta entonces que algo sea señalado como bueno por la razón del sujeto para garantizar esa adecuación, sino que es preciso que la razón individual conserve la capacidad de reconocer el orden moral natural. A esta cualidad se le llama rectitud de la razón (o de la conciencia), y permite tomar a la razón como referencia para el discernimiento moral. Y es que la razón, y con ella el libre

albedrío, resulta vulnerable a las deficiencias en los sentidos o la memoria del hombre, a las pasiones y los afectos, a los mismos hábitos adquiridos por las elecciones anteriores de la voluntad.

Si bien el hombre no puede equivocarse respecto al deseo de la felicidad, por el carácter natural de éste, sí puede hacerlo respecto a los medios para alcanzarla, a los bienes. Esto puede acontecer de varias maneras distintas. La primera se refiere a algunos mínimos que por luz natural resultan evidentes para todo hombre como prohibiciones de ley natural, y por tanto, como juicios prácticos universales obligatorios fácilmente derivables de los primeros principios morales. Por ejemplo, del principio que reza "no hacer a otro lo que no quiera que se me haga a mí" y de la inclinación natural del hombre a conservarse vivo, puede extraerse la prohibición del homicidio. Vitoria no admite al respecto una ignorancia que no sea culpable, porque ignorar tales preceptos requiere un proceso previo de desestructuración de la razón por el pecado, ya que sus principios están impresos en el corazón del hombre. Entonces el acto que transgrede un precepto así no puede salvarse por la intención, sino que deriva su gravedad del objeto mismo del acto, aunque ésta pueda verse matizada por las circunstancias.

De esta forma puede explicarse la dificultad aparente para conciliar los lugares en que nuestro autor propone valorar los actos por su intencionalidad o finalidad consciente, con otros en que lo hace por razón del objeto material del acto, esto es, de la gravedad del daño que produce. Este daño permite calificar a determinados actos como "intrínsecamente malos", justamente a los actos respecto a los cuales no cabe ignorancia no culpable, ni por tanto acción sin intención, al menos virtual. Fuera de esto, la intencionalidad, como hemos señalado, modifica la apropiación que la persona hace del acto, y constituye por ello el momento clave del acto moral en cuanto moral. La intencionalidad es así llamada "objeto formal" del acto, y en ella se refleja el orden o desorden del alma de la persona, en cuanto participa en su conciencia del orden de los fines de la vida humana, o lo trastoca. Cuando nuestro autor ha de decidir qué aspecto es más grave en el pecado, prefiere dejar la cuestión abierta. Sin embargo, cuando el daño se hace a sabiendas, aun sin desearlo, Vitoria no duda en señalar la imputabilidad formal del pecado correspondiente, por razón de cierta intencionalidad virtual.

Parte del proceso de desestructuración de la razón puede ocurrir cuando la persona irrespeta el orden jerárquico de los bienes para desechar uno superior a cambio de otro inferior. Entonces aunque comprenda el precepto universal que debería regir su acto, considera que le hará más feliz omitirlo o realizar algo

contradictorio, de tal manera que su juicio práctico particular ignora o contradice el precepto de ley natural. El resultado acaba siendo el debilitamiento de la mente para reconocer el orden moral, aunque no se trata de una consecuencia necesaria, puesto que entonces no habría lugar a la rectificación, la cual requiere cierta conciencia previa de la propia situación moral.

No siempre es fácil saber hasta qué punto la propia conciencia conserva la rectitud de juicio precisa para reconocer el bien y realizarlo en una circunstancia concreta, sobre todo cuando la situación no puede referirse fácilmente a la ley natural. La ignorancia culpable se manifiesta entonces como no reconocimiento de la obligación de hacer las diligencias humanamente posibles para esclarecer cuál será la mejor acción en la circunstancia concreta a la que se enfrenta la persona. Sobre este punto, Vitoria rechaza la opinión de Adriano, que consideraba preciso que el pecador se vuelva a Dios para recibir su iluminación. El maestro de Salamanca limita la obligación moral aquí a la consulta con personas doctas.

Ello basta para la tranquilidad de conciencia, siempre que se escoja al consultor honestamente, sin buscar a alguien tal que apruebe la línea de conducta decidida previamente, algo que en tiempo de Vitoria hacían con frecuencia los mercaderes y los conquistadores de Indias, para tranquilizar sus conciencias y legitimar sus fortunas. A través de la figura moral de la consulta se evita que la ignorancia, aun culpable, constituya un impedimento absoluto para la acción buena, y se confirma que la libertad para actuar bien se conserva siempre en esta vida, sea cual sea la trayectoria moral anterior de la persona. La consulta, además, facilita distinguir la sabiduría en moral del mero conocimiento, para hacer de ella una característica moralmente relevante. Por falta de estudios que se encuentre, la persona virtuosa puede resolver aun los casos más difíciles consultando a hombres doctos y de buena vida, lo que la hace sabia aunque sea ignorante.

Desde luego, otro es el caso de la ignorancia no culpable, que puede ocurrir precisamente porque la complejidad de las situaciones hace que no siempre pueda garantizarse el acierto. Quien actúa con una conciencia moral limpia, no comete pecado aunque su acción se demuestre más tarde como un error, precisamente porque ha puesto los medios a su alcance para esclarecer la situación. El mero error es así distinto del pecado, y puede reconocerse la ignorancia como una eximente de voluntariedad y por tanto de responsabilidad moral. Lógicamente, si con el correr del tiempo se cobra nueva conciencia de

lo que realmente aconteció en la situación, habrá de evitarse perseverar en el error, porque ello revestiría ya nueva gravedad moral.

Como se señaló arriba, justamente los hábitos malos apropiados a través de elecciones de la libertad modifican los afectos y amenazan a la capacidad de discernimiento moral. La razón puede entonces emplearse para justificar lo que la conciencia intuye como injustificable. En algún pasaje Vitoria parece primar esa intuición de la conciencia sobre las razones. El motivo del autor, por lo demás tan inclinado a dar argumentos racionales al defender sus posiciones, para aceptar ese primado ocasional de la intuición debe buscarse en las dificultades epistemológicas especiales del discurso moral, unidas a la especial urgencia que la necesidad de actuar plantea.

Un aspecto importante de la vida moral habrá de consistir, entonces, en el estar sobre sí de la persona, que hace conscientes los acontecimientos morales de su vida, atendiendo tanto a las dimensiones objetivas como subjetivas de su actuar. La cultura castellana del siglo XVI estaba impregnada de un sentido religioso que facilitaba especialmente este grado de conciencia moral. El temor al juicio final y la esperanza de salvación eterna constitúan motivaciones generalizadas, presentes incluso en aquellos cuya vida difícilmente podía ser tomada como modelo de más virtud que la fortaleza — como los peruleros que iban a consultar a Vitoria—. Este grado de conciencia hacía particularmente importante la tarea de los confesores como orientadores morales de una población y formadores de su conciencia en rectitud. Por eso nuestro autor se ocupa a menudo de dar consejos para confesores

Vemos entonces que Vitoria, siguiendo la tradición aristotélica, reconoce que la operación de la razón práctica resulta afectada por las elecciones libres, y así no es igual en todos los hombres. La diferencia entre unas personas y otras introduce una dimensión social en la vida moral de la que habremos de ocuparnos en el siguiente epígrafe.

1.3. LA DIMENSION INTERPERSONAL DE LA VIDA MORAL

En materia de vida social, Vitoria sigue el esquema clásico que reconoce dos tipos de relaciones: las que se establecen directamente con otras personas, y la relación política que ocurre a través de la totalidad de la república. Aquí nos ocuparemos de la conexión entre la primera y la concepción ética del dominico burgalés, dejando para el siguiente epígrafe la cuestión de la moral y la política.

Nuestro autor acepta el planteamiento aristotélico acerca de la socialidad natural del hombre. El hombre, a diferencia de los animales, carece naturalmente de los elementos precisos para defenderse por sí mismo, pero a cambio posee la razón y la virtud. Tenemos así una primera función de la sociedad, la colaboración mutua para la sobrevivencia, que la hace necesaria:

“Para subvenir, pues, a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente.”¹⁰

La sociedad es también estrictamente precisa para el desarrollo intelectual del hombre, que si ha de ser definido como animal racional, tendrá que serlo también como animal social:

“Muy a propósito Aristóteles amonesta en los *Éticos* que sólo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar el entendimiento, lo que en la soledad de ningún modo puede conseguirse. Por este lado también tenemos alguna inferioridad respecto de los brutos, porque ellos pueden conocer por sí solos lo que les cumple, y los hombres no pueden. Además la palabra es nuncio del entendimiento y para eso sólo fue dada, como Aristóteles dice, con lo cual se eleva el hombre sobre los animales; mas la palabra, si estuviese en soledad, la tendría inútilmente; y la misma sabiduría, si se diera sin la palabra, parecería ingrata e insociable (...) Por lo cual Aristóteles, en el libro primero de sus *Políticos*, demuestra que el hombre es naturalmente civil y social.”¹¹

Y, por último, lo más importante para nuestro interés, la sociedad es el lugar por excelencia de la vida moral, donde el hombre puede crecer en la virtud:

“A su vez la voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría del todo deforme y defectuosa, alejada del consorcio humano; la justicia, en efecto, no puede ser ejercitada sino entre la multitud, y la amistad (...) sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, parece totalmente en la soledad”.¹²

Como el pasaje anterior muestra, las relaciones interpersonales fundamentales desde el punto de vista moral son para Vitoria las conectadas con la justicia y la amistad. Esta última la entiende, según tendremos ocasión de ver, en el contexto de la discusión sobre la virtud de la caridad. Ambas se fundan en una cierta afinidad natural entre las personas, nacida del reconocimiento del otro como hombre:

“La naturaleza ha establecido un cierto parentesco entre los hombres. Por donde va contra el derecho natural que un hombre aborrezca sin razón a otro hombre. Pues no es un lobo el hombre para el hombre, como dice Plauto, sino hombre”.¹³

Si en la base de la socialidad se encuentra la igualdad esencial entre los

hombres, la virtud ordenadora por excelencia de la vida social habrá de ser la justicia, que tiende a realizar esa igualdad (equidad) en las relaciones sociales. La justicia se define como “la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho”, y según señalamos arriba, se distingue de otras virtudes en que su medio es objetivo, lo que facilita una relación con el derecho que estudiaremos más adelante.

Por ahora nos bastará situar la relación interpersonal como fenómeno moral, y de ahí, como objeto del discurso ético vitoriano. Para ello, hemos de ampliar el abanico de nuestra atención para considerar tres aspectos fundamentales: (i) las diversas posibilidades de influencia sobre la conciencia ajena que se dan en la convivencia; (ii) el daño a otros como rasgo definitorio de la gravedad de los pecados contra la justicia; (iii) la existencia de un orden de la caridad que sitúa las relaciones interpersonales más allá de lo estrictamente debido. Entre los tres dibujan la figura de la vida moral también como fenómeno social.

Influencia y autoridad moral

Vitoria no sólo sabe, según hemos señalado al tratar de la voluntariedad, que la libertad de cada persona puede ser coartada exteriormente por otros, sino también que su conciencia puede ser dirigida hacia determinados actos a través del consejo, el ejemplo, el halago, la adulación... y otras formas de estímulo que en general consisten en mostrar aprobación o reprobación por el hecho en cuestión, de palabra o participando en él. Las maneras de que esto ocurra pueden ser muy diversas, y con su diversidad viene la del grado de responsabilidad moral de cada quien en el suceso.

Particularmente preocupa al maestro de Salamanca el escándalo, consistente en la inducción a otro al pecado con los dichos o los hechos propios, según la definición tomasiana. La gravedad de este pecado es extrema, como corresponde a una jerarquía de bienes en que los más importantes son los del espíritu. El escándalo involucra al menos a dos personas, por lo que cabe analizarlo desde ambos lados de la relación: quien escandaliza y quien se deja escandalizar. La acción del primero, llamada por Santo Tomás “escándalo activo”, constituye un verdadero pecado con consistencia moral propia, siempre que haya conciencia de la inducción a que se somete al otro, sea ése el intento formal de nuestra acción o no. De acuerdo con lo expuesto en el epígrafe anterior, el peor de los modos de escandalizar es el intencional; de manera inintencional es pecado sólo en cuanto daño consciente a otra persona del que pretendo beneficiarme, esto es, bajo razón de injusticia.

La posibilidad de escándalo señala entonces una conexión entre mi conducta y la de los demás que ha de ser tenida en cuenta porque engendra una cierta responsabilidad moral por el otro, independiente de la calidad moral de mi acto, en sí mismo considerado. Contra el dicho popular, los más susceptibles de “escándalo pasivo” no son las personas buenas, sino los moralmente débiles, aquellos fáciles de influir por el ejemplo ajeno. Por eso, en lo que pueda afectarles, no sólo habrá que evitar el escándalo a sabiendas, sino toda conducta que sea ocasión de peligro probable para ellos. Esto debe tenerse en cuenta especialmente respecto a figuras públicas que desempeñan roles de autoridad moral en la sociedad, puesto que justamente las personas con menos criterio propio son las que más se apoyan a la hora de elegir en figuras a las que socialmente se concede autoridad moral.

En consecuencia, los actos positivos con que se cumplen obligaciones vinculadas a la ley natural —y, por supuesto, otros actos que no caen bajo obligación— deben ser aplazados si pueden causar escándalo. Ello porque esos actos positivos sólo son obligatorios bajo las circunstancias oportunas, y la inducción al mal moral de los más débiles los hacen enteramente inoportunos. Tal es la razón de que en la moral vitoriana se emplee constantemente la fórmula “excluido caso de escándalo” cuando se recomienda una acción como buena en una circunstancia determinada.

Así pues, en su aspecto social, la vida moral es para el maestro de Salamanca una suerte de red de influencias mutuas en la que, sin embargo, no hay igualdad ni formal ni real entre los hombres. La igualdad real es impedida por prácticas de inducción injuriosa, como amenazar al otro, llevarlo a estado de necesidad de tal manera que tenga que actuar a nuestra conveniencia, engañarlo, inducirle al pecado, etc. Estas formas de desigualdad son indeseables, y envuelven en sí mismas un pecado de injusticia, porque suponen aprovechar una posición de fuerza (física o moral) para hacer mal al otro, como hemos visto.

Pero también falta la igualdad formal por causa del fenómeno de la autoridad moral, que resulta de primera importancia en la comprensión vitoriana de la sociedad. Determinadas personas tienen sobre otras responsabilidades morales específicas por razón de su posición relativa, como los padres sobre los hijos, o los pastores sobre los encomendados a su cura. Por ejemplo, aunque sin dedicarle una atención especial, Vitoria menciona la importancia de la educación en la formación de la recta razón. En efecto, la educación proporciona conexiones entre las ideas que permiten ordenarlas para elaborar juicios morales. Además, antes de que el joven llegue a poseer

libre albedrío, va formando ya hábitos que influirán luego en su manera de actuar y de conocer.

Obviamente, entre las obligaciones de las personas con autoridad moral sobre otras se encuentra la de mantener esa autoridad, lo que no es sólo asunto de legitimidad formal de la posición que ocupan, sino que requiere buena fama y buen ejemplo. La influencia moral va, sin embargo, más allá de determinadas posiciones sociales, hasta tal punto de ejercerse involuntariamente casi por cualquiera sobre los demás. Desde luego, tampoco en esto todos son iguales, sino que la autoridad moral se obtiene con la fama de virtud, de tal manera que quien la posee es reconocido por los demás como guía en determinados aspectos de la vida. Cada vocación, y la posición social consecuente, lleva asociadas unas virtudes propias, que los demás esperan ver realizadas en quien profesa esa vocación y ocupa esa posición. El reconocimiento de los demás brota de que ese tal muestra cómo es posible vivir según la virtud en las circunstancias concretas de su sociedad, esto es, muestra una posibilidad existencial que es reconocida por los demás como buena.

La importancia de la autoridad moral en las relaciones interpersonales lleva a Vitoria, siguiendo a Santo Tomás, a ocuparse con interés de los pecados en torno a la destrucción de la fama de otros, que pueden amenazar no sólo la consideración de una persona por los demás, sino también y sobre todo, el delicado sistema de señales sobre el bien y el mal que se transmite en la vida social a través de la fama de cada uno. Quien es injustamente difamado no sólo pierde la satisfacción del honor social, sino sobre todo se le cierran posibilidades de entablar la “amistad honesta” de que hablaba Aristóteles, a la vez bien espiritual y material por excelencia de la vida social. Esa “amistad honesta” se anuda precisamente por razón de la virtud que se encuentra en el otro, de manera que aquel en quien, por causa de su fama, nadie espera encontrar virtud, difícilmente podrá establecer la comunicación necesaria para que acontezca tal amistad. Siendo la amistad de un hombre bueno tan necesaria para la vida moral, y la fama tan importante para la amistad, tenemos a la socialidad en el núcleo mismo de la vida moral.

Cabe pensar entonces en lo que llamaríamos la estructura moral de la sociedad, consistente en su tejido de relaciones de influencia moral mediadas principalmente por la fama. Mantener la sanidad de este tejido autoriza, según nuestro autor, a deshacer la fama injustamente poseída por otro, que induce confusión en los demás. Pero puesto que éste es el objetivo de la denuncia, ha de saber autolimitarse para no distorsionar ella misma las señales sociales sobre el bien y el mal, por ejemplo condenando a quien obró mal de buena fe.

Por las mismas razones, honrar algo por razón de mal, o hacerlo exageradamente por razón de un bien pequeño, induce confusión en los demás, favorece el mal o el mantenerse en lo pequeño, y constituye mal moral, de la misma manera que confunde a la persona que se la adule por algo mal hecho. Otra cosa es que donde hay excelencias que son torcidamente utilizadas por quienes las poseen, puede alabarse la excelencia pero no su uso concreto, aunque como es obvio, ello no se hace sin riesgo de que sea malentendido, por la muy estrecha imbricación moral que se mostró en el epígrafe anterior entre el acto, sus consecuencias y su intención.

Por otra parte, el maestro de Salamanca es consciente de la importancia de la verdad para mantener la cohesión social. Es preciso que podamos confiar en que los actos realizan lo que parece, y en que las personas actuarán como prometen. No hay otra manera de prever las conductas de los demás puesto que la libertad humana queda fuera de previsibilidad por el carácter no necesario de las decisiones voluntarias. Y la previsión de la conducta ajena es básica en la vida social para coordinar con ella la nuestra propia. La veracidad de nuestras acciones y de nuestras palabras resulta así algo debido a los demás. Por ello, como Santo Tomás, Vitoria sitúa la discusión en torno a la veracidad en el comentario *De Iustitia*. Se trata de un asunto moral y no sólo funcional; o, mejor aún, se trata de un asunto moral precisamente porque es un requisito necesario para el funcionamiento de las relaciones sociales.

Hay algunas instituciones sociales cuyo fin es ofrecer cierta garantía acerca de los comportamientos futuros de las personas. Vitoria tematiza especialmente el juramento, que consiste en poner a Dios por testigo de la propia afirmación, garantizando así su veracidad. Pueden distinguirse dos tipos, según esa afirmación consista en una descripción de la realidad o en un compromiso de acción para el futuro, una promesa. La involucración de Dios para apoyar lo que decimos conlleva requisitos morales especialmente exigentes para la licitud moral del juramento como acto: que se haga con juicio y no a la ligera; que sea verdadero, según el caso en la descripción o en la intención; y que prometa realizar algo justo, si se trata del juramento promisorio. Por otra parte, estos son los requisitos generales de veracidad para todas nuestras comunicaciones verbales con los demás. La institución del juramento se precisa sólo por razón de la ruptura de la credibilidad mutua que el pecado ha introducido entre los hombres.

El juramento es un acto que se realiza con la pronunciación de las palabras correspondientes, sin que sea invalidado por la falta de intención de jurar por parte de quien lo realiza. De otra forma, la institución perdería su capacidad de

ofrecer base sólida a la confianza mutua, porque las restricciones mentales permitirían emplearlo para engañar a otros. En opinión de Vitoria, el juramento promisorio puede quedar liberado por dos razones: la primera, que se haya jurado algo hacer injusto contra otro o contra el bien común; la segunda, que sea mejor para los involucrados no hacer lo que se juró, situación asociada a un defecto en la racionalidad del juicio anterior, o a un cambio en las condiciones o en las personas. Curiosamente, el maestro de Salamanca no cree que el haber jurado bajo coacción o temor exima de la obligación moral de cumplir el juramento. La razón no tiene que ver con la posible voluntariedad del acto del juramento, sino con las consecuencias que se seguirían en universal de levantar esa obligación: las personas amenazadas no podrían convencer a sus agresores de que cumplirán sus condiciones, y no serían liberadas de la amenaza. Entonces los inocentes padecerían daño como resultado de la falta de una institución confiable de veracidad.

La dimensión social de la vida moral plantea un problema de interés que Vitoria recoge al tratar del entonces acuciante problema de la pluralidad de beneficios y la no residencia de los clérigos en las comunidades a las que debían servir (y de las que cobraban por ello). En la primera mitad del siglo XVI, inmediatamente antes del Concilio de Trento, ésta era una práctica general, autorizada normalmente en cada caso concreto por el Papa. La dificultad la ve nuestro autor en que ello contradice abiertamente la justicia que sería de equidad natural, puesto que “terrible cosa es que pague diezmo el labrador a quien nunca vio ni oyó.”¹⁴ “Por otra parte está el uso y costumbre, no sólo de los que parecen gente desalmada y descuidada, sino de muchos tenidos por buenos y temerosos, y que de veras en las otras cosas lo son.”¹⁵ Se trata pues de que el sentir común de personas honestas coincida en una conducta que muy aparentemente es contra el derecho natural.

La respuesta de Vitoria a una cuestión como ésta se desarrolla en tres momentos: (i) afirmar tajantemente la obligación de justicia (y en consecuencia negarse a aprobar la práctica injusta); (ii) aceptar que tanta coincidencia puede señalar que sea él quien se halla en un error; (iii) pedir una definición autorizada de hombres sabios e independientes en base a los argumentos pertinentes (en este caso, tratándose de un asunto eclesial, tienen gran importancia las autoridades). En el fondo, el dominico burgalés confía en la capacidad de las instancias moralmente mejor constituidas de la sociedad para reorientar incluso las conductas más generalizadas.

Las diversas formas de influencia hacen percibir a la vida moral como

realidad esencialmente social. Ha de notarse, sin embargo, que en el pensamiento de Vitoria no hay amenaza de disolución de la subjetualidad moral en la influencia social. Esta se encuentra estrictamente limitada por el hecho de que para apropiarse moralmente de algo se requiere voluntariedad. Por ello, no cabe la inducción injuriosa al pecado, ya que injusticia se hace sólo contra la voluntad de la contraparte, y pecar ocurre sólo de manera voluntaria. Con lo que no es posible la restitución en los casos de inducción malintencionada al pecado, porque no hay influencia buena que pueda volver al pecador a su situación original si él no quiere. La subjetualidad moral de cada hombre es entonces una realidad radical para Vitoria:

“El hombre es libre en lo espiritual. Es patente, porque usa la caridad y los demás bienes espirituales cuando quiere. Luego actúa para sí y no para otros como hace el siervo que actúa para otro. Además, el hombre usa libremente sus bienes espirituales y virtudes: luego es señor de sus bienes espirituales y propietario de ellos, porque estos bienes nunca fueron comunes”.¹⁶

Derecho ajeno y justicia

La subjetualidad moral tiene su raíz en el dominio del hombre sobre sí, como habíamos señalado más arriba. La tensión entre los dos rasgos antropológicos fundamentales de la autoposición y la socialidad es sin duda un tema central del comentario *De Iustitia*. Quizás contra las corrientes iluministas de su tiempo, Vitoria reafirma continuamente la consistencia antropológica de la autoposición, que puede superarse a sí misma en la caridad, pero que sólo debe entenderse rigurosamente limitada por la justicia —y ni siquiera por el daño que pueda hacerse a otro, si ese daño no es injusto sino que acontece en el ejercicio legítimo de un derecho propioæ.

La justicia consiste al fin en el respeto de la igualdad natural entre los hombres, que en ocasiones, cuando no está en peligro nada en la naturaleza de la persona sino sólo la igualdad misma, consiste a su vez simplemente en la reciprocidad. La justicia envuelve el reconocimiento del otro como igual a uno, titular de derechos subjetivos que emanan de su dominio sobre sí. Requiere de la persona que actúe no sólo por relación a sí misma, sino atendiendo también a las consecuencias de sus actos sobre los demás, consideradas desde el punto de vista de los equilibrios que deben guardarse por razón de la igualdad. Cuando alguien recibe de otro un daño que no ha merecido, se rompe la equidad entre ambos, y ocurre una injuria. Aunque no haya otra razón de mal en el acto, ésta basta para hacerlo malo. Algo semejante ocurre cuando uno recibe de los demás lo correspondiente a un servicio que no presta.

Desde el punto de vista de la justicia, la sociedad puede concebirse así como una red de relaciones mutuas que deben permanecer equilibradas, de tal manera que la acción de cada cual se sitúa en el campo de lo debido a otros. Eso debido ha de entenderse tanto desde el derecho subjetivo derivado de la esencia humana —por ejemplo, el deber de respetar la subjetividad moral ajena, del que ya hemos tratado— como desde el derecho objetivo adquirido por razón de lo que se da al otro o al conjunto social —asunto propiamente de las justicias conmutativa y distributiva—. La importancia concedida por Vitoria a la primera razón de débito marca una evolución de la tradición tomista, en transición hacia lo que luego será la filosofía política moderna.

¿Qué significado moral posee entonces el que la interacción humana acontezca en ese campo de lo debido? El maestro de Salamanca encuentra que el carácter social del hombre se halla en tensión moral con la autoposesión: no es fácil reconocer el bien del otro, ni siquiera aquel que le es debido, cuando hacerlo trae como consecuencia tener que renunciar a un bien más inmediatamente propio. Puesto que la justicia se refiere a un medio objetivo, los pecados contra la justicia son tanto más graves cuanto más dañen objetivamente al otro, con lo que las consecuencias de los propios actos para los demás cobran relevancia ética. De igual forma, la obligación de restitución ha lugar siempre que se ha roto la igualdad debida, haya o no pecado por razón de la intención. Esta no sólo es una obligación jurídica —que también— sino además moral. Como señalamos arriba, no restituir cuando se ha caído en cuenta de la injusticia acontecida, es apropiarse moralmente de ella y pecar.

Hay problemas en torno a la justicia involucrados en acciones que parecen atentados propiamente contra otras virtudes —finalmente contra uno mismo—. Separándose de definiciones más amplias, que acabarían por considerar injusticia a todo pecado, Vitoria prefiere sostener la postura tomista de que la injusticia es explícitamente pecado contra el prójimo. Pero puesto que con actos cuyo fin apunta a uno mismo puede perjudicarse mucho a otros, el maestro de Salamanca reconoce la distinción entre el objeto (intrínseco) del acto y sus consecuencias colaterales (extrínsecas al acto mismo, no buscadas). La apropiación moral resultante no es evidentemente la misma si la injusticia ocurre de manera intrínseca —esto es, cuando la intención incluye dañar a otro— o extrínseca —como una suerte de accidente—, porque en el primer caso se niega de modo intencional la socialidad. El respeto a la justicia, en el que se afirma la propia socialidad, supone un real conflicto interior entre las pasiones y la voluntad guiada por la razón. En ese conflicto se juega la estructuración del alma humana, por lo cual puede usarse el término “justicia”

metafóricamente, para significar la sumisión de los apetitos a la razón. Pero en sentido estricto, la aparición de apetitos desordenados no se opone a la justicia más que si produce la desigualdad objetiva en que consiste la injusticia. El resultado deseable es un hombre integrado, en que unas virtudes ayudan a otras, y la razón las ordena a todas a través del imperio de la justicia.

Amistad y caridad

La virtud de la justicia establece pues un orden en la sociedad que repercute hasta la estructuración del alma de la persona, orden conectado al reconocimiento de lo debido al otro. Pero Vitoria considera a ese orden insuficiente para dar cuenta de las posibilidades humanizadoras de la relación interpersonal. La virtud de la caridad completa el cuadro, introduciendo en él relaciones como la amistad y el amor. La caridad se entiende en sentido propio como la virtud de la amistad con Dios, caracterizada con los rasgos que Aristóteles había señalado para la amistad (aunque esencialmente asimétrica en este caso). Se trata de un amor de benevolencia por el que quiero el bien del otro por sí mismo, y no al otro en cuanto bien para mí. Ese querer es mutuo, y acontece en la comunicación entre las personas, que incluye la comunicación de los bienes que cada cual posee, de tal forma que el amigo constituye mi bien más propio. Siguiendo a Aristóteles y Cicerón, Vitoria sostiene que el hombre tiende por naturaleza a la comunicación amistosa (quedando constituido así como un ser relacional, diríamos hoy).

Aunque, desde luego, en su sentido más específico de amistad con Dios, la caridad consiste en una virtud teologal que sólo puede alcanzarse por la Gracia, para el maestro de Salamanca, que es un pensador cristiano, resulta evidente que la amistad con Dios rebosa de inmediato hacia los demás, hacia uno mismo, y hacia el mismo amor. Este refluye sobre sí y se convierte entonces en un punto terminal de la moral vitoriana, en algo que se busca por su propio valor, buscando, a la vez, al otro y a mí en él. La contradicción entre amarse a uno mismo y amar a los demás, que podría manifestarse como concupiscencia por la que se busca al otro sólo por uno mismo —por ejemplo, para experimentar el amor— queda resuelta en la caridad. Ella es precisamente amistad: no busca al otro por mi bien sino por el suyo, con lo cual alcanzo yo el máximo bien que me es posible, al tiempo que deseo ese bien para el otro, a quien le acontece, como a mí, en la relación misma. En ella se realiza la autoposición en su forma más elevada, el amor, que a la vez constituye la forma más elevada de reconocimiento del otro, de la cual participa todo otro

reconocimiento, por ejemplo, el que se hace por la justicia. Los actos de la caridad no son considerados por nuestro autor, pues, sólo en cuanto cumplimiento de un precepto específicamente cristiano, parte de una vida nueva y sobrenatural, sino también como la posibilidad humanizadora más alta para todo hombre.

La relación de caridad entre las personas permite también superar el aislamiento en que la afirmación absoluta de la subjetividad moral podría encerrarnos. Pues si bien resulta injusto coartar la libertad ajena para elegir, es parte de la amistad de benevolencia la corrección fraterna, cuando vemos al otro en trance de dañarse a sí mismo moralmente. Puesto que la virtud se ve afectada por el pecado, ello guarda consistencia con el hecho de que la amistad genuina es “según la virtud”. Vitoria distingue claramente la palabra del amigo que sugiere la enmienda, de la coacción. Por eso todo el tema es abordado desde la consideración de la probabilidad que habrá de que el otro atienda a nuestra apelación. Si hay alguna probabilidad, la corrección cae bajo precepto. Pero si no la hay, no tiene sentido y puede omitirse. Si más bien puede ocurrir lo contrario a la enmienda, que el otro se reafirme en su opción errónea, entonces la corrección debe suspenderse puesto que su fin, como gesto de amor, está en el otro —y no, por ejemplo, en el acto que cumple una prescripción categórica—.

Vemos confirmada en este punto la idea clásica acerca de la conexión entre la trayectoria moral de la persona y su capacidad de reconocimiento de lo bueno. Por eso es que la valoración de la probabilidad de que atienda nuestro consejo “debe ser sopesada en razón de toda la vida de este hombre”.¹⁷ Como había señalado Aristóteles, establecer relaciones de verdadera amistad supone una calidad moral elevada en la persona, que es capaz de reconocer al otro por sí mismo, y no en cuanto fuente de bienes útiles o deleitables. Requiere una persona virtuosa, cuya alma se encuentre bien estructurada y conserve la capacidad de reconocer la jerarquía de los bienes.

Las realidades antropológicas y teológicas involucradas en la posibilidad de una relación así llevan a Vitoria, con Santo Tomás, a declarar a la caridad la más alta de las virtudes, a definir el pecado mortal como aquello que atenta contra la caridad hacia Dios, el prójimo o uno mismo, y a considerarla la clave integradora de la estructura moral del hombre: sin caridad no hay verdadera virtud, porque se pierde el ordenamiento al fin supremo del hombre, trascendente pero participable ya en el amor, que a la vez constituye el camino para la beatitud eterna y la mejor actualización terrena de la socialidad en la existencia humana.

La limitación de las capacidades del hombre para el amor, tanto físicas como afectivas, conducen al maestro de Salamanca a una cuidadosa exploración del *ordo caritatis*. Se trata del orden en que, supuesta en el sujeto moral la disposición a entablar relaciones de tan profundo reconocimiento al otro como las del amor, deben preferirse unas a otras de las relaciones posibles cuando ha de elegirse entre ellas. La cuestión es: ¿a quién ha de amarse más entonces? Desde luego, la primera respuesta es: a Dios, respecto a quien el amor es algo debido.

Vitoria señala tres indicadores psicológicos que permiten hablar de más y menos en el orden del amor: lo que la persona quiere para el otro, aquello a lo que está dispuesta a renunciar, y la intensidad de su afecto. Lógicamente, esta última no puede ser observada desde afuera, de tal manera que sólo los otros dos indicadores, más conductuales, son útiles para quien haya de valorar el amor de otro.

Las numerosas páginas dedicadas a establecer ese orden permiten completar la jerarquía de bienes expuesta en el epígrafe anterior incluyendo ahora la dimensión social del hombre: no sólo puede posponerse mi bien material, sino incluso mi vida, al bien material del otro, y es grave anteponer la vida y los bienes materiales propios a su salud espiritual. Debe atenderse antes a los débitos de justicia, por su carácter obligatorio, que a los impulsos de la caridad incluso hacia los terceros más queridos, salvo en caso de que estos últimos se encuentren en situación de extrema necesidad. En las mismas circunstancias, debe darse prioridad a las personas que nos son más próximas sobre las más lejanas, porque justamente la similitud entre los hombres constituye el vínculo natural de la sociedad. Esta proximidad no se refiere sólo a los vínculos de sangre o de convivencia, sino también a la gratitud debida a nuestros benefactores. Pero en el caso de que los más lejanos se encuentren en extrema necesidad, deben ser antepuestos a los próximos que no lo estén. Siempre es preferible, en igual necesidad, atender al amigo público que al privado, por razón de utilidad de la república. Y, finalmente, la amistad misma es valiosa, y por ella vale la pena arriesgar la vida, lo que no debe extrañarnos si recordamos que se encuentra entre los bienes espirituales en la jerarquía que trazamos arriba.

La referencia repetida a las situaciones de extrema necesidad, no sólo refleja una sociedad amenazada por la naturaleza en mayor medida que algunas de nuestras sociedades contemporáneas, sino que establece categóricamente un límite a la interacción humana: la vida del inocente. Se trata de algo "sagrado" —en el ámbito de las relaciones interpersonales, no

necesariamente así en el de las políticas, como veremos—, frente a lo cual deben relativizarse no sólo la propiedad privada, sino también las pertenencias primarias a una familia o a un grupo religioso, los afectos personales y algunos deberes políticos. En el respeto a la vida está involucrado el reconocimiento primario al otro, que exige un compromiso positivo con su vida, sólo posponible al bien colectivo. Ello hasta tal punto que la limitación que el escándalo impone a las actuaciones públicas sólo es relativizada por nuestro autor cuando se trata de situaciones de extrema necesidad. En consecuencia, las situaciones de extrema necesidad son las únicas que transforman el *ordo caritatis* respecto a los demás de gratuito, como corresponde al amor, en positivamente obligatorio. No resulta raro entonces que Vitoria, al igual que Santo Tomás, se ocupe de estas situaciones tanto en el tratado *De Caritate* como en el *De Iustitia*.

La caridad posee además obligatoriedad negativa en todo caso: obliga a no realizar los actos contrarios a los que ella inspiraría, lo que concuerda con la definición de pecado como acto *contra* la caridad. Realizar intencionalmente un acto así rompe el reconocimiento fundamental del otro como prójimo, cerrando el camino del amor. Ese reconocimiento es gratuito y no debe depender de los méritos del otro. Al orden de la caridad corresponde entonces la apertura fundamental del hombre al bien ajeno, realización por excelencia de la socialidad humana, como se iba señalado.

Pero la vida social es algo más que las relaciones entre individuos de que hemos tratado en este epígrafe. Hay otro nivel de realidad, el conjunto social organizado en la república, al que es preciso atender.

1.4. LA MORAL Y LA REPUBLICA

La sociedad es, como se ha señalado arriba, una realidad necesaria por razón de la misma naturaleza humana. El hombre existe como tal en virtud de la sociedad, en cuanto a su supervivencia física, al desarrollo de su racionalidad y a su vida moral, estos tres elementos en orden jerárquico ascendente. En la concepción aristotélica, que Vitoria sigue, la sociedad no constituye meramente un instrumento para el desarrollo del individuo, sino la única forma posible de realización humana: la socialidad tiene carácter esencial en el hombre, y sus realizaciones históricas más acabadas (las comunidades perfectas) posibilitan los modos más altos de vida buena. Como señala Naszályi: "La vida de los individuos no se perfecciona mediante, sino en la Ciudad".¹⁸

Para el maestro de Salamanca hay un modelo de sociedad superior a las demás —por ejemplo a la tribu— puesto que alcanza de manera más completa y segura los fines antes mencionados en la solidaridad mutua. Se trata de la sociedad urbana mantenida en orden por una potestad civil legítima realizada institucionalmente, que la rige de acuerdo a una ley abstracta. Entre sus características se encuentra la perfección, esto es, el no ser parte de una unidad política mayor sino bastarse a sí misma en cuanto al regirse.

A esta realidad se refiere Vitoria indistintamente como “sociedad civil”, “policía”, “república” y “ciudad”. Al usar tales palabras está pensando en los Estados nacionales en tanto unidades políticas perfectas, por contraposición a los dominios feudales y también al viejo ideal de unificación imperial de la Cristiandad. La vida en una sociedad así es vida política, y en ella se realiza la plenitud del reconocimiento político de la persona por los demás —esto es, del reconocimiento abstracto que provee la ley—. De los aspectos moralmente relevantes de esa vida nos ocuparemos en este epígrafe.

La potestad civil

La misma necesidad natural que fundamenta antropológicamente a la sociedad, se extiende a la existencia de una potestad dentro de ella. Por eso puede hablarse del hombre identificando vida racional con vida política. Con una constitución política o con otra, lo cierto es que toda sociedad requiere de alguna, que posibilite la unidad de la multitud de los hombres en que consiste la vida en común. Ha de haber figuras públicas con poder sobre los demás, que usando ese poder ordenen los intereses privados al bien público, y eviten la disolución de la república:

“Si todos fueran iguales y ninguno estuviera sujeto al poder, tendiendo cada uno por su privado parecer a cosas diversas, necesariamente se desharian los negocios públicos; y la ciudad se disolvería si no hubiese alguno que proveyese, cuidase de la comunidad y mirase por los intereses de todos.”¹⁹

La existencia en la sociedad de un orden públicamente instituido deriva pues de una necesidad natural consecuente a la necesidad de vida social para el desarrollo del hombre: de otra manera no podrían sostenerse las sociedades humanas. No es el resultado artificial de una voluntad humana, ni de la concurrencia de voluntades en un pacto, aunque abre el espacio a la regulación no natural sino legal de la vida humana y requiere de la participación consciente del hombre en la elaboración de sus formas históricas concretas. La constitución de comunidad política no resulta así ni sólo resultado de una

decisión humana ni un puro movimiento natural, sino una respuesta libre a una necesidad natural ordenada a la realización plena de la persona. Se trata por ello de una realidad de derecho natural, establecida por el Creador, quien es su causa eficiente. Como ocurre con la dimensión ética de la persona y con las relaciones personales, ello no significa que no pueda comprenderse de algún modo fuera de la referencia teológica. Por el contrario, el maestro de Salamanca, buscando establecer la relativa autonomía en las esferas de la potestad civil y de la eclesiástica afirma:

“Dado que no hubiera potestad espiritual alguna ni bienaventuranza sobrenatural, aún habría algún orden en la república civil y alguna autoridad, como sucede en la naturaleza.”²⁰

El cuerpo social

Nuestro autor expresa la necesidad del orden social a través de la metáfora, de antigua tradición, que identifica la sociedad con un cuerpo. Con ello se niega en principio que la relación entre ciudad y ciudadano consista en una pugna (o una sumisión) de voluntades; por el contrario, se trata de una integración como la de la parte en el todo, un todo funcional cuyo fin se encuentra en la realización terrena más alta posible de los participantes, que acontece en la misma vida política, según hemos señalado.

La imagen del cuerpo es usada por Vitoria para sostener cuatro ideas sobre la constitución social: (i) todos los miembros de una sociedad contribuyen según su especificidad propia para que ésta alcance sus fines, por lo que todos son necesarios e importantes; (ii) ha de haber una fuerza ordenadora que integre entre sí las acciones de los diversos sujetos sociales; (iii) esa fuerza ordenadora ha de estar concentrada (como en su cabeza) en alguno o algunos de los miembros de la sociedad, que tienen la misión de regirla atendiendo al bien del conjunto, y a los que se otorga la potestad precisa para ello; (iv) el bien del conjunto social debe ser antepuesto al de uno cualquiera de sus miembros, que a él se deben como la parte al todo, pero decidir cuándo es el caso de hacer valer esa prioridad corresponde sólo a quien detenta la potestad pública.

Las razones en que se apoyan estas tesis son de necesidad práctica: de otra manera, la sociedad no conseguiría decidir lo necesario para su preservación —por ejemplo, si la potestad estuviera dispersa por todo el cuerpo social, requiriéndose acuerdo de todos para cada decisión—, o bien se vería amenazada la paz por la aparición de disensiones internas, creyéndose todos con potestad sobre la distribución de los bienes disponibles. Vitoria considera

imprescindibles esos cuatro elementos constitucionales en una sociedad política, para que ésta alcance sus fines, y así puedan obtener sus miembros los beneficios humanizadores de la convivencia social. Por ello los declara de derecho natural, y argumenta contra quien pretende negar alguno de ellos.

La constitución política

Más allá de esto, la igualdad natural entre los hombres impide declarar a tal o cual persona con derecho natural para regir a los demás en la república. Ese derecho sólo puede otorgarlo la república misma, en quien reside la potestad civil, y esto parece sensato a Vitoria que se haga por mayoría, puesto que partiendo de la igualdad política inicial no hay razón para que alguna minoría se imponga, ni es operativo exigir la unanimidad. Pero una vez que la república ha constituido a su gobernante o gobernantes, piensa Vitoria, les traspasa efectivamente la potestad civil, de tal manera que sólo ante su uso en provecho privado, o en el caso de que la asunción de ese poder no haya sido legítima, la república puede deponerles. Se trata de los dos casos clásicos de tiranía. Si no estamos ante alguno de ellos, nuestro autor piensa que es erróneo hablar de dos potestades coexistentes, la de la república y la del soberano, porque ello induciría fácilmente a la sedición contra el príncipe legítimamente constituido en nombre de la potestad de la república, lo que resulta contrario al fin mismo de esa potestad: mantener el orden que hace posible la paz. Si el soberano es legítimo, se hallará incluso por encima de la república que lo constituyó. Por esta razón formula el maestro de Salamanca finalmente una definición de poder público en términos de derecho subjetivo: "El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la sociedad civil."²¹

La forma de gobierno que propone Vitoria es la monarquía, sobre la cual afirma que no constituye un régimen de menor libertad que los aristocráticos y los democráticos. Sin embargo, no pretende respaldar esta opinión en el derecho natural, sino sólo en la mayor conveniencia para preservar la paz. Para comprender la posición política de Vitoria es preciso recordar las circunstancias históricas antecedentes de la guerra civil por la sucesión de Enrique IV en el siglo anterior y la guerra de las comunidades castellanas contra Carlos V (1520-21). El maestro de Salamanca se muestra abiertamente partidario de la potestad única del rey contra las pretensiones de los señores de la nobleza, con las que identifica a la república aristocrática. El conflicto que se vivió en el renacimiento castellano entre la nobleza territorial y el rey fue puesto de manifiesto en algunos de los dramas más conocidos de Lope de

Vega. Esos dramas recogen las dificultades de los pueblos de señorío por la arbitrariedad de los señores, por contraste con las libertades de que gozaban los de realengo, regidos por un derecho escrito que el rey garantiza; y muestran hasta qué punto la aspiración a ser regidos por el monarca constituía en el contexto de la época un reclamo por las libertades populares. Por otra parte, la alternativa democrática, cuando la idea de la división de poderes no había sido formulada aún, era probablemente asociada por Vitoria a desórdenes motinescos y desgobierno. Tanto la aristocracia como la democracia, contempladas en la perspectiva histórica de Vitoria, aparecían ofreciendo mayores dificultades que la monarquía para mantener el orden de la república en la justicia. Sin embargo, se trata meramente de una opinión de nuestro autor, puesto que “dado que la república tiene derecho a administrarse a sí misma, lo que hace la mayor parte lo hace toda ella. Por lo tanto, puede aceptar el régimen político que quisiera, aunque no sea el mejor”,²² De esta manera da por válidas las formas de gobierno contemporáneas de Venecia y Florencia, y la antigua república aristocrática de los romanos.

Ius gentium

Un aporte de Vitoria a la teoría política consiste en la formulación explícita de algunas de las consecuencias de la igualdad natural entre los hombres que tanto el estoicismo como el cristianismo habían afirmado, en un contexto histórico radicalmente nuevo. Esa igualdad se convierte ahora en igualdad de derechos políticos de los pueblos, que reconoce la legitimidad de la potestad civil de los paganos, contra la argumentación tardomedieval que proponía como necesario el estado de gracia —y por tanto la fe— para el ejercicio de cualquier poder, dominio o jurisdicción, tanto pública como privada. La sola razón de infidelidad no basta según el maestro de Salamanca para negar la legitimidad del poder de los príncipes paganos.

La igualdad natural entre los hombres tiene otra consecuencia política importante: el alcance del cuerpo social puede ser extendido más allá de las nacientes fronteras nacionales e incluso de la Cristiandad, para abarcar a la humanidad entera. Se trata de la que después se llamó “*communitas orbis*”, respecto a la cual el dominico burgalés alcanza a concebir la posibilidad de un gobierno global, y establece ciertamente la existencia de un derecho vinculante de alcance universal, el derecho de gentes, derivado del derecho natural o promulgado por consenso de la mayoría de los pueblos, y racionalmente fundado en la igualdad y reciprocidad entre las naciones. Al ámbito del

derecho de gentes no sólo pertenecen algunas reglas para las relaciones entre las naciones (como la inviolabilidad de los legados) sino también una serie de derechos subjetivos tanto de los pueblos (fundamentalmente la libertad política de las repúblicas constituidas, incluso las de infieles) como de las personas. Entre estos últimos derechos, de especial relevancia para la actividad de los mercaderes son los relacionados con el *ius societatis et communicationis*: la libertad de tránsito, la de comercio, la de uso de las cosas comunes entre naturales y extranjeros, y el derecho a la ciudadanía según las leyes del lugar.

En todo ello aparece claro que el viejo ideal autárquico ha quedado atrás: nuestro autor se sabe en un mundo interconectado y políticamente plural, cuya pluralidad no se trata de reducir (en un Imperio, por ejemplo) sino de ordenar a partir del reconocimiento mutuo de las personas y las naciones en la justicia. Por eso, el ser restringido en el ejercicio de estos derechos sin causa justa, abre la posibilidad legítima de la guerra, a la que, sin embargo, habrá que encaminarse sólo después de mucho intentar evitarla mediante el diálogo racional acompañado de hechos que confirmen las palabras. Por último, Vitoria afirma incluso posibilidades como la que hoy llamaríamos intervención humanitaria, que relativiza las fronteras nacionales para proteger a los inocentes de la muerte injusta: mientras que ningún príncipe puede arrogarse el derecho de impedir a otros pueblos el pecado porque contradiría el respeto a la subjetividad política de aquellos sobre los que no posee potestadæ la exigencia de justicia que las situaciones de extrema necesidad imponen, borra las fronteras nacionales y permite la intervención militar.

¿Una inclinación natural al bien común?

Tras este recuento de algunos elementos fundamentales de la teoría política vitoriana, es preciso volver sobre sus presupuestos y consecuencias éticas. Para ello habremos de considerar primero la cuestión de si hay o no una inclinación natural en el hombre que corresponda a la vida política. Después nos ocuparemos de las formas de la justicia que afectan a la conexión entre la persona y el todo social.

A la realidad antropológica de que el hombre sólo alcanza la plenitud de su humanidad en una sociedad civil, ha de corresponder una inclinación natural, que moverá a la persona a reconocer el bien común como superior al bien propio, donde ambos pertenezcan al mismo género en la jerarquía de los bienes: anteponer la supervivencia de la sociedad a la propia, sacrificarse

económicamente por el bienestar material de la república, limitar la propia libertad de acción a favor de la colectiva, etc.

Espigando los textos de nuestro autor, parece que pueden ser sostenidas sin contradicción la afirmación teológica acerca de una inclinación natural del hombre hacia el bien común sobre el individual, junto con la observación de que en la práctica esa inclinación es ignorada por muchas personas, incluso por la mayoría de ellas, lo que el dominico ve claramente.

Para discutirlo, resulta preciso atender a los estados de la naturaleza humana reconocidos por Vitoria. Son éstos cuatro: naturaleza pura, naturaleza en justicia original, naturaleza caída y naturaleza en estado de gracia santificante; de los que nos interesan aquí los tres primeros.

La naturaleza humana pura *æsin gracia ni pecadoæ* y la naturaleza caída no poseen ningún rasgo esencial diferente, con lo cual se verifica que nada de lo natural se ha perdido por el pecado (sostener lo contrario sería ceder a la antropología luterana). Pero, al tiempo, el pecado ha operado un cambio, semejante al que diferencia a un hombre que vive espontáneamente desnudo (de la Gracia) de uno que lo está porque se le han quitado las ropas (imagen de Santo Tomás). De manera menos metafórica, ese cambio se expresa así: la posibilidad de contradicción entre aquello a que tiende la razón y aquello apetecido por la sensualidad, que en el estado de naturaleza pura fuera en el hombre una condición natural, tras el pecado original cobra carácter moral.

El estado de naturaleza pura constituye sólo una construcción conceptual, puesto que históricamente nuestros primeros padres fueron creados en el estado de justicia original, del que pasaron por el pecado al de naturaleza caída. La justicia original impedía a las condiciones naturales del hombre realizarse de manera contradictoria entre sí, y componía armónicamente las potencias humanas. Cuando esta justicia se perdió por el pecado original, se quitó el impedimento para que las posibles contradicciones aparecieran, como fuentes de desorden o mal moral. De ese impedimento nos había dotado Dios por la Gracia, sin hacerlo por tanto parte de nuestra naturaleza.

Podemos analizar entonces la cuestión planteada desde las categorías de esta antropología teológica, para intentar resolver el problema con una reconstrucción que no se encuentra en Vitoria. En el estado ficticio de naturaleza pura, coexisten las inclinaciones a buscar el bien común y a buscar el bien propio. Por razón del orden antropológico fundamental que sitúa en la vida civil la realización más alta del hombre en este mundo, debe de haber una prioridad de la primera inclinación sobre la segunda. Al tiempo, constituye una

condición natural, no moral, seguramente derivada de la finitud metafísica humana, que ambas inclinaciones no siempre puedan ser satisfechas a la vez y que en ocasiones se opongan. En el estado histórico de justicia original, esa justicia precisamente impedía que la inclinación al bien propio se impusiera sobre la inclinación al bien común. Una vez desaparecida la justicia (original) por el pecado, requerimos de la virtud de la justicia (adquirida), radicada en la voluntad, para mantenernos en fidelidad al orden de esas dos inclinaciones que la realización política de la condición social del hombre requiere.

El pecado consiste precisamente en la contradicción de las opciones de la voluntad con los rasgos esenciales de la naturaleza humana, que la razón puede reconocer. En las mismas lecciones, tratando justamente de la necesidad de la propiedad privada, Vitoria señala el momento del pecado original como aquel en que la inclinación se torció: "... tras el pecado, como el hombre se inclinara más a lo propio que a lo común..."²³ Obviamente, esta nueva inclinación ya no es natural, sino que ocurre tras una decisión humana y como consecuencia de ella. Puede entonces ser entendida como hace el maestro de Salamanca en un párrafo arriba citado: si alguien se saca los ojos que le dio el Creador, no puede quejarse a Él por haber quedado ciego.

En ningún lugar explica Vitoria de qué manera la inclinación natural buena se ve obstaculizada en cada hombre. Sin embargo, en un largo párrafo acerca de la posibilidad de perseverar en la virtud sin auxilio especial de Dios, señala dos diferencias entre Adán, que podía hacerlo, y nosotros, que no podemos. La primera diferencia es la ya mencionada de que en Adán las pasiones estaban calmadas, mientras en nosotros no lo están necesariamente. Esta explicación de nada sirve a nuestro argumento, puesto que la justicia es necesaria, según las lecciones, incluso calmadas las pasiones. La segunda diferencia son los impedimentos extrínsecos que causa la convivencia con otras personas en un contexto en que hay pecado, que nosotros padecemos y Adán no. Para el tiempo de Vitoria, la tradición intelectual a la que pertenece carecía de un concepto elaborado de cultura, lo que le impide explotar la idea que en ese pasaje queda sugerida.

Yendo más allá que el dominico burgalés, cabe decir que la inclinación natural al bien común puede ser, y de hecho lo es en muchas culturas, incluidas las occidentales, contrarrestada por un aprendizaje de valores que lleva a ver como "natural" anteponer el bien propio al común, y que el clima cultural correspondiente constituye una propensión al pecado, general pero no natural, que hace necesaria la virtud de la justicia.

Concordante con esta posición que juzgamos propia de Vitoria, es el hecho de que la jerarquía de los bienes señalada en epígrafes anteriores se ve modificada de manera fundamental. Solamente los bienes relacionados con la vida espiritual —los más altos en esa jerarquía, porque conducen al fin último del hombre— son estrictamente personales, como lo es el destino del hombre tras la muerte. Estos bienes conservan su puesto supremo, de tal manera que no tiene sentido cometer pecado para salvar a la república. Es lógico, porque si la preeminencia de lo social sobre lo individual deriva de su valor para el desarrollo ético del hombre, irreductiblemente personal, sería insensato anteponer la sociedad a la sanidad moral del individuo. Por lo demás, Vitoria sostendrá también en las lecciones que el bien de la república posee prioridad antropológica sobre los bienes naturales y de fortuna de sus miembros, según ha quedado reseñado al tratar del concepto de república como cuerpo.

Según puede comprenderse fácilmente por esa concepción, Vitoria niega que la necesidad de una potestad política entre los hombres sea consecuencia del mal moral. Por el contrario, sostiene que en el “estado de inocencia” anterior al pecado original —históricamente acotado a la existencia de nuestros primeros padres en el Edén— había ya alguna potestad directiva y gubernativa, aunque no necesitara imponerse por el temor a las penas como en la potestad civil de las repúblicas actuales. De no haber sido por el pecado original, la humanidad habría crecido en la inocencia con que fue creada; aun así hubiera sido precisa una constitución política para salvar el orden en la comunidad frente al crecimiento en número y diversidad. La potestad civil no es pues resultado de la maldad de los hombres, sino requisito del orden natural que Dios ha imprimido al mundo.

República y jerarquía de los bienes

Por lo dicho arriba, es indudable que Vitoria considera a la república una realidad con consistencia antropológica propia, y no sólo una mera agrupación de individuos, por ejemplo en virtud de un pacto. La inserción de cada persona dentro de la república da la clave para comprender la relación entre la moral y esta realización necesaria de la socialidad. La condición política no es un añadido, sino la expresión más plena de la socialidad natural humana, tanto así que aun cuando, según vimos, muchas personas tienden a anteponer su bien al de los demás, razonablemente han de posponerlo al bien de la comunidad, incluso si éste último se encuentra en la jerarquía que detectábamos por debajo del bien particular en cuestión. Actos que en otra ocasión serían pecado muy

grave, como inferirse la muerte o vender trigo barato para bajar su precio, cambian de calificación moral si se hacen para bien de la república. El bien o el mal de la república se convierten así para Vitoria en criterio importante de moralidad, que en algún caso autoriza incluso la muerte del inocente a sabiendas, la renuncia a restablecer la igualdad que la justicia exigiría, o el hacer excepciones a la ley.

Ahora bien, por más que sean muy elevados los bienes que la persona obtiene de su inserción en la vida política, y por tanto aquellos que siendo suyos lo son más de la república, hay siempre un bien más alto que resulta irreductiblemente personal, la salvación eterna:

“No basta el gobierno civil para llevar al hombre a la eterna salvación; ni son suficientes la virtud moral o civil ni la bondad para la vida eterna; pues, aparte de otras cosas, es necesaria la fe.”⁷⁴

Este tipo de bien privado no se ordena al bien público ni siquiera dentro de la Iglesia, una sociedad con fines espirituales; por el contrario, tratándose del bien más elevado del hombre, establece un límite a la acción política del gobernante, que deberá detenerse allí donde manifiestamente dañe el bien espiritual incluso de quienes no son sus súbditos.

Por esta razón, lo que se puede hacer por la conservación de la república tiene un límite en aquello que constituye moralmente al hombre mismo. La acción mala por preferir un bien menor a otro mayor, puede en ciertos casos ser hecha buena en virtud de un objeto mejor, como la preservación de la república. Pero lo que es intrínsecamente malo, atentatorio contra los principios antropológicos de la socialidad por ejemplo, sólo puede realizarse por dispensa divina explícita, y en ningún caso persiguiendo bienes mayores, “porque no es haciendo cosas malas de donde vendrán bienes ni bienes mayores”, como dice a menudo el maestro de Salamanca.

Según hemos visto, la república está gobernada por una autoridad política que emana en última instancia de ella, aunque sea sancionada por Dios. La legitimidad de esta autoridad depende de una condición formal —que haya llegado al poder por caminos lícitos— y de una condición material —que gobierne efectivamente para el bien común respetando la justicia—. Según Vitoria, esta última condición es más importante que la primera, hasta el punto de que los decretos de un usurpador han de ser obedecidos si son justos y convenientes, creando una situación que justifica implícitamente su permanencia en el poder, puesto que permite suponer el consenso virtual de la población con la ley justa. Y es que el objetivo último de la potestad civil es

la felicidad de la república, que a su vez requiere la paz, y ésta la justicia. Los requisitos jurídicos para la ocupación del poder tienen precisamente el sentido de procurar la paz, señalando de manera unívoca la persona a quien la república traspasa la potestad civil.

Ética de los gobernantes

La existencia de la autoridad política estructura a la ciudad según roles funcionales: quienes detentan esa autoridad y sus súbditos; las posiciones relativas determinan deberes morales distintos para unos y otros. Los gobernantes están obligados en su actuación pública a la justicia distributiva, que significa fundamentalmente respetar la igualdad natural entre los ciudadanos y la soberanía primordial de la república. Este respeto toma la forma de un gobierno abstracto, en que la participación en los bienes públicos se abre a todos según las circunstancias relevantes en cada caso (esto es, de manera proporcionada a los títulos de cada cual para esos bienes). Aprovechar las posiciones de poder para emplear los bienes comunes a favor propio, de los amigos o de los ricos es el pecado por excelencia contra la justicia distributiva, que define la forma "legal" de tiranía y caracteriza el gobierno contra la razón.

Muy interesante resulta respecto a las obligaciones del príncipe el *parecer* vitoriano sobre si los señores pueden vender o arrendar los oficios públicos, tales como escribanías o alguacilazgos. En él se muestra hasta qué punto el ámbito de lo público posee una consistencia propia que debe ser respetada por el gobernante, según nuestro autor. Comienza negando de manera absoluta que esa venta de oficios pueda ser legítimamente realizada. Aduce las siguientes razones: (i) El señor ya recibe recursos de la república para financiar los oficios; recibir algo además al funcionario sería cobrar dos veces la misma cosa sin justicia; (ii) Puesto que los funcionarios actúan con la potestad del príncipe para realizar sus políticas, deben recibir por ello un emolumento moderado, y no pagarlo; (iii) De aceptarse la venta de oficios, podrían ser excluidos de ellos los más aptos, si no tuvieran dinero para comprarlos, y por el contrario, poblarse el servicio público de ineptos e inescrupulosos; (iv) Al hacerlo así, los funcionarios a los que se ha vendido el puesto cobrarán de más a los ciudadanos por sus servicios, y no respetarán las exenciones a los pobres; (v) Por último, se perdería el efecto de estímulo moral que para los ciudadanos tiene el que los cargos públicos sean distribuidos según la virtud y méritos de cada uno. La venta de oficios públicos resulta así para Vitoria un ejemplo de gobierno tiránico, en el que se desnaturaliza la relación entre el príncipe y la república a la que debe servir.

De la misma forma, es también contra la justicia que la autoridad pública restrinja la actuación libre de los ciudadanos más allá de lo preciso por razón de la utilidad de la república, y que gobierne sustituyendo a la república —por ejemplo, imponiendo tributos injustos, que la comunidad no se cargaría a sí misma, o perdonando por sí sola injurias inferidas a la república, contra la utilidad de ésta—. Y es que, aunque la potestad civil quede enteramente en manos del príncipe, ello no significa que los ciudadanos hayan perdido su dominio político, dejando de ser para sí y pasando a ser siervos de quien detenta la autoridad. La vida política como vida moral es siempre expresión del dominio del hombre sobre sí mismo. Encontramos entonces en Vitoria un concepto de derecho subjetivo que no puede ser reducido dentro de la metáfora del cuerpo social. El hombre posee un dominio no mediado por la potestad política sobre los bienes espirituales, los bienes naturales (corporalidad) y los de fortuna (fama, honor y riquezas). En todos los casos, ese dominio se expresa en términos de “facultad de usar las cosas” o “facultad que conviene a alguno”, se asocia a la libertad humana y se considera de derecho natural, que convierte a las personas en sujetos de derechos (aunque los límites de estos derechos, dentro de la comunidad política, hayan de entenderse por referencia a la ley civil que ordena su ejercicio al bien común). El príncipe, lógicamente, ha de respetar la subjetividad de sus súbditos consagrada en estos derechos, permitiéndose intervenirla sólo por razón del bien de la república.

Además de las obligaciones negativas que se han mencionado, queda claro que el gobernante está obligado a buscar activamente el bien común de la república con su acción política. No otra es la finalidad de la potestad civil que detenta. Según la gravedad de los casos, ello le obliga moralmente a un discernimiento que va más allá de su propio criterio, puesto que la virtud por excelencia del gobernante, hombre que ha de regir las acciones de los demás, es la prudencia. Además puede obligarle a renunciar a la conservación de la integridad de sus dominios. El poder ha de ejercerse de manera moderada y proporcional a lo que se persigue con él —por ejemplo, la reparación de una ofensa inferida a la república—, de tal manera que posee límites éticos además de políticos. Vitoria no es un demócrata en el sentido moderno de la palabra —entre otras cosas, no se plantea la división ilustrada de los poderes públicos—, aunque concede prioridad política indudable a la república sobre sus autoridades y considera conforme a derecho natural que la mayoría se imponga a la minoría en las deliberaciones sobre el bien común. Respetar esa prioridad es clave en la moral de la autoridad pública, como veremos al tratar de la ley

En la dinámica de la caridad, y ya no de la justicia, Vitoria llega a afirmar más: que el rey ha de poner sus bienes, incluso hasta de lo necesario para sostener su lugar social, a fin de socorrer a los ciudadanos en caso de extrema necesidad colectiva. Lo interesante en este caso es la aparición de una realización personal de la caridad con alcance político. Mientras que para salvar la vida de un solo hombre, el príncipe o los grandes no deben arriesgar su estatuto social, puesto que tal estatuto constituye un bien con valor público, cuando la extrema necesidad se hace pública, ese bien debe ponerse para cubrirla.

En los textos vitorianos editados hallamos además sugerencias sobre una realización política de la caridad que relacione bienes públicos con necesidades de los pobres. Hay una preocupación constante por la justicia hacia los más débiles, manifiesta en propuestas de preservación de la propiedad comunal, de equidad fiscal, de transparencia de los procesos judiciales, en el rechazo a la especulación y la usura, y en el respeto a los pueblos indígenas americanos. La idea de una acción pública institucionalizada explícitamente a favor de los pobres como grupo social, no se desarrolla.

Pero Vitoria aprueba acciones ejecutivas tales como la intervención judicial ordenando el reparto de trigo almacenado por particulares durante un hambre, la posibilidad de que el rey y los procuradores obliguen a los pudientes a socorrer a los pobres, o la intervención del Estado en los precios y contra la usura. Las bases teóricas para una acción pública institucional, sin embargo, estaban puestas; el paso siguiente en la Escuela de Salamanca lo dará Domingo de Soto con su *Deliberación de la causa de los pobres*, donde se proponen políticas públicas de socorro e integración de los desarraigados.

Por otra parte, según Vitoria el gobernante tiene responsabilidad sobre todos sus súbditos, incluso aquellos que no forman parte de la comunidad política que le otorgó la potestad o en la que descansa principalmente su poder. En un contexto en que se discuten los derechos de la corona española sobre los pueblos de Indias, Vitoria considera pecado grave que las naciones recién incorporadas sean gobernadas para el bien de la metrópoli en vez de para el suyo propio, y obliga al rey no sólo a legislar al respecto, sino también a hacer cumplir ejecutivamente esa legislación. La república debe ser respetada por su gobierno, y es bien conocido que el maestro de Salamanca consideraba sin duda que las naciones indígenas eran verdaderas repúblicas, con el mismo dominio sobre sí que las cristianas.

Ética de los súbditos

Tras lo señalado en los párrafos anteriores, se entiende con facilidad que la dimensión ético-política en la vida de los súbditos sea planteada por Vitoria siempre respecto a la república, y no respecto al señor —como sería en la concepción feudal del poder— ni respecto al monarca —como correspondería al esquema absolutista—. El reconocimiento de lo que la persona debe a la ciudad se realiza en la virtud de la piedad. La piedad reconoce a la república, junto a Dios y los padres, como una realidad a la que debemos el ser. Por eso al tratar de piedad, Vitoria usa la palabra “patria” para referirse a la comunidad civil, lo que apenas ocurre en otros escritos; “patria” no envuelve aquí el sentido nacionalista que adquirirá después en la retórica de los estados modernos, sino de filiación. Esa filiación va más allá de la ciudad y se extiende a todos los compatriotas, con quienes establece una relación abstracta que puede entenderse como realización política de la caridad, en tanto reconocemos el bien del otro como vinculado al nuestro más allá del marco riguroso de la reciprocidad.

La piedad hacia la república como totalidad de la que recibimos el ser civil, constituye una actitud por razón de débito, y por ello fue situada por Santo Tomás dentro de la justicia. La justicia legal, por su parte, es la virtud que realiza el reconocimiento de ese débito en la conducta de la persona, relacionándola con el bien de su comunidad política. La razón formal de la obligación hacia el bien común expresada en la justicia legal, se halla en el ser miembro de la república; que la parte dañe al todo es contrario al derecho natural.

Esta obligación moral es presentada por Vitoria bajo varios aspectos. En primer lugar, el súbdito debe también reconocer la realidad política de la que forma parte, evitando efectuar por su cuenta actuaciones que sólo corresponden al poder legítimamente constituido, como castigar el delito que se comete en su contra, salvo en el caso de la tiranía, en que no hay poder público legítimo.

Por otra parte, ha de considerar la repercusión pública de los actos con los que busca su bien particular, y llegado el caso, deberá anteponer la consideración del bien común al propio, cediendo en su derecho subjetivo si es preciso (salvo en el caso del dominio sobre los bienes espirituales). Dentro de la misma idea, el ciudadano debe contribuir a la construcción del bien público dentro de un orden justo en que las cargas se reparten con equidad.

Le corresponde asimismo una cierta responsabilidad en impedir que el

pecado de otros daña a la república a través del mal ejemplo, o porque la impunidad estimule el delito. La comunidad política es entonces también una comunidad moral, como habíamos visto arriba al tratar de la fama. Lógicamente, el grado de apropiación moral extrema de la injusticia contra la república ocurre cuando de intención se busca el mal de muchos por algún bien propio. El perjuicio a la comunidad para el lucro particular no puede justificarse con argumentos del estilo de que siendo el que se lucra parte de la república, su lucro permanece en ella. El bien común es algo más que la suma de los bienes de los individuos, o que el balance entre el bien de unos y el mal de otros. La comunidad tiene un bien propio constitutivo, la justicia, que ha de ser respetado.

La clave para entender la relación entre los ciudadanos y la república desde el punto de vista moral ha de buscarse en la relativización del derecho al ejercicio del dominio sobre sí misma de la persona, y la aceptación de un cierto dominio de la república sobre su vida. Ahora bien, Vitoria no se plantea la cuestión primero como una pugna de voluntades: la común manifestada en el Estado y la particular del individuo. Consistente con el papel que atribuye a la razón en la vida moral, descubre en esta subordinación del dominio privado al público más bien el ordenamiento antropológicamente correcto en el que acontece la realización plena del individuo como ciudadano, que una contradicción en que el reconocimiento de un dominio ocurre a costa del otro. Tal es el sentido, a nuestro entender, de la afirmación de una inclinación natural al bien común por encima del propio. Al reconocer esa prioridad, el hombre no se pierde a sí mismo, ni siquiera cede algo para ganar algo, sino que se realiza políticamente. La clave de la integración entre el dominio de la república y el del individuo se encuentra en la justicia; donde esta falte, bien por parte del Estado, bien por la del individuo, la dialéctica entre ambos niveles de la potestad tomará la forma de una contradicción.

El dominio de la república se manifiesta principalmente en la obediencia que debe a las autoridades legítimamente constituidas (en lo que consiste la justicia legal). Por lo señalado arriba acerca de la necesidad natural de la potestad civil, se entiende que la obediencia constituye una obligación de derecho natural, aunque la persona concreta investida para exigirla no sea designada por la naturaleza ni por Dios, sino por la misma república. Lógicamente, el deber de obediencia se extiende sólo hasta donde la república concedió potestad al gobernante; y hasta donde sea moralmente lícito y útil a la república, aun en el caso de que ésta hubiera traspasado toda potestad al príncipe.

La responsabilidad moral del ciudadano por las decisiones del gobierno es planteada por el maestro de Salamanca a propósito de la declaración de guerra, que compromete a toda la república. ¿Hasta qué punto deben los súbditos que no tienen acceso a los consejos de gobierno hacerse cargo del problema ético sobre la justicia de la guerra? La primera respuesta de Vitoria propone que el ciudadano no está obligado a examinar la justicia de la decisión —ni por tanto, a asumirla bajo su responsabilidad moral—, puesto que: (i) no posee la información precisa sobre los asuntos públicos en su complejidad; (ii) aunque concluyera que la guerra es injusta, no está en su poder evitarla. Ocurren así las eximentes de ignorancia e imposibilidad. Puede entonces con tranquilidad marchar a la guerra, dejando la justificación y la responsabilidad a quienes tomaron la decisión.

Sin embargo, pese a haberla afirmado, al dominico le parece insuficiente esta respuesta. La imposibilidad de resistir una decisión injusta del gobierno puede no ser tan absoluta ni la ignorancia tan invencible, en algunos casos. Por ejemplo, si se presentan tales argumentos e indicios de la injusticia de la guerra, que sólo pueda creerse en su justicia en virtud de la propaganda que fomenta el odio al enemigo. Habiendo razones para sospechar seriamente la injusticia de la decisión, la ignorancia deja de ser eximente. Y si el súbdito llega al convencimiento de que se trata de una guerra injusta, deberá en conciencia negarse a participar en ella. Caben así la indagación y la resistencia de los ciudadanos a propósito de la justicia de las decisiones de gobierno. La obediencia no es ciega, porque antes debe obedecerse a Dios que a la autoridad civil. Este giro en la exposición vitoriana muestra cómo el miembro de la república no cede la subjetualidad moral junto con la potestad civil, ni siquiera en el ámbito político (con lo que se limita el alcance de la alegoría del cuerpo social). La prioridad de la república sobre el individuo, que el maestro de Salamanca no dejará de sostener, se manifiesta aquí en caso de dudas que no puedan ser resueltas. Entonces el ciudadano debe ir a la guerra, que es la alternativa éticamente más segura, puesto que en ella se conserva la estructura de la potestad civil y no se arriesga la seguridad de la república.

El reconocimiento por la persona de la limitación de su autoposesión por el bien de la comunidad, y la aceptación consiguiente de un dominio de la república sobre su vida constituye específicamente el resultado del crecimiento en la justicia, según hemos señalado. Tal crecimiento consiste en más que la sola observancia de la ley civil por razón de la coacción social; requiere que el hombre estructure sus afectos sometiéndolos a la razón. De esta manera, el buen ciudadano para serlo constantemente —"justicia es la

constante y perpetua voluntad...” — ha de ser al tiempo un buen hombre. Más aún puesto que toda injusticia, incluso la realizada sólo contra otro particular, constituye injuria contra la república misma, porque la daña al menos en la seguridad, importante bien público relacionado con la paz. Y, de la misma manera, el bien hecho a otro particular es bien para la república, y digno de alabanza por la comunidad política.

Por otra parte, la sociedad civil se ordena a la felicidad de los hombres, que consiste en la vida según la virtud. Otros fines políticos, como el mantenimiento de la paz, tienen sentido precisamente en cuanto condiciones de posibilidad de la vida virtuosa. Por eso Vitoria propone, siguiendo a Santo Tomás, que los legisladores tienen la responsabilidad de hacer buena a la ciudad y sus ciudadanos, para hacerlos felices, aunque esto no significa que hayan de gobernar basados sólo en la buena voluntad, puesto que para alcanzar la paz en la justicia es necesario imponer penas legales (pero no con necesidad natural, sino sólo tras el pecado original, que introdujo el mal y la injusticia en las relaciones entre los hombres). El maestro de Salamanca piensa que si la prosperidad de los ciudadanos es un fin indiscutible de la república, respecto al cual puede el gobierno actuar como tal, con mayor razón podrá hacerlo respecto a los bienes honestos, que son más importantes para la felicidad. No obstante, el terreno debe permanecer bien acotado: al príncipe le corresponde cuidar de la felicidad humana de los súbditos, y no directamente de la felicidad en sentido más propio (*simpliciter*), que incluye la salvación eterna.

Hay, lógicamente, un límite intrínseco a la capacidad de la ley para promover la virtud; consiste en que el legislador puede dictar y prohibir conductas pero no intervenir en la apropiación moral de esas conductas por parte del súbdito. Cabe entonces que la ley civil estimule el acto moralmente bueno de diversas maneras (y en ese sentido se dice que pretende “hacer virtuosos a los hombres”), sin que pueda nunca sustituir con reglas lo específico de la moralidad personal, ámbito donde el concepto de virtud cobra su significado propio. En este otro sentido, puede sostenerse que la potestad civil debe dar prioridad al bien de la comunidad sobre el hacer bueno a un hombre en concreto (lo que no equivale a desentenderse de la promoción legislativa de la bondad moral).

La posible contradicción práctica entre lo preciso para conservar la paz y el acto legislativo sobre lo moralmente bueno, habrá de resolverse a través de la prudencia política, donde todo estriba en valorar la gravedad de los males morales en juego y de los bienes para la república que se espera obtener.

Tras este recorrido por la concepción vitoriana de la vida moral ha debido de quedar clara la conexión estrecha entre las dimensiones personal, interpersonal y política en el discurso moral vitoriano. Puesto que Vitoria es tenido principalmente por filósofo político y del derecho, conviene ahora distinguir entre los aspectos jurídicos y los morales del comentario que estudiamos. Con ello notaremos mejor la especificidad del maestro de Salamanca también como filósofo moral.

2. MORAL Y LEY CIVIL

La república requiere de un conjunto de reglas de obligado cumplimiento para mantener el orden de la convivencia, y que sea posible la vida virtuosa en un mundo en el que no todos la persiguen. Estas reglas, las leyes, constituyen el derecho positivo humano. No son producto de la voluntad arbitraria del príncipe, sino de un auténtico pacto público, aunque sea implícito. Tanto así que donde ese pacto preexista a la voluntad legislativa del gobernante, la limita: no puede legislarse contra el sentir común asentado, porque la potestad del príncipe viene de la república.

Las leyes civiles son sancionadas pues por consentimiento y para utilidad de la república, y poseen la misma necesidad antropológica que ésta. Una de sus funciones características es impedir que la acción privada pueda resultar en daño injusto para otros o para la comunidad. Al hacerlo así, estructuran la sociedad de los hombres en la forma que mejor garantiza el desarrollo de las facultades y virtudes humanas, la sociedad civil. De esta razón antropológica derivan las leyes su legitimidad coactiva, que llega al fuero mismo de la conciencia. Las leyes positivas poseen por tanto significado moral, y violarlas constituye pecado. Sin embargo, la razón formal de ese carácter moral de la ley no se encuentra en la voluntad del legislador, sino en la relación del acto que viola la ley con el bien común:

“Lo mismo exactamente ocurre con las leyes humanas. Si en ellas se manda algo que contribuye en gran medida a la paz de los ciudadanos, al incremento del bien público, a la honestidad de las costumbres, su transgresión constituye un pecado mortal. Mas si lo que se manda no es tan necesario, sino asunto de leve momento, implicará culpa venial su transgresión (...) No pende este problema de la voluntad del legislador, sino de la naturaleza y cualidad de la materia.”²⁵

El maestro de Salamanca se separa así de manera explícita de los nominalistas, que habían trasladado su concepción de la relación entre ley y voluntad del ámbito teológico al jurídico. La gravedad moral de una materia

no se mide por la obligatoriedad de la regla, sino justamente al revés, sostiene Vitoria. Desde luego, puede haber leyes civiles referentes a actuaciones no delimitadas por el derecho natural, y que sin embargo, obligan moralmente en cuanto tienden a mantener el orden en la ciudad. Pero no cambian la calificación moral del acto en sí mismo, sino que simplemente lo ordenan a la vida de una determinada comunidad. La materia moral explícitamente involucrada en estos casos es el orden social.

Ley civil y ley natural

Sin embargo, el carácter moralmente coactivo de la ley civil no es ilimitado. Para comprender mejor su alcance, es preciso analizar la relación entre el derecho humano positivo y la ley natural.

El rasgo formal más importante de las leyes civiles es su carácter universal y abstracto. En cuanto universales, las leyes prescriben aquello que todos deben cumplir para que la república alcance sus fines, considerando las conductas no por sus consecuencias individuales, sino por las consecuencias de su generalización en el cuerpo social. En cuanto abstractas, se aplican a todos los particulares en la república —incluso a los que detentan autoridad política—, atendiendo sólo a su conducta, a sus derechos y a las circunstancias estrictamente relevantes que la misma ley defina. Así responden a la igualdad esencial de todos los hombres, y cumplen su objetivo de proteger el bien común. Para nuestro autor la conservación del carácter universal de la ley es en sí misma un bien para la república, independientemente de que en un caso concreto no pueda identificarse claramente la utilidad que ésta extrae de su aplicación rigurosa. Pero ello no obsta para que quepa la consideración en particular de casos en que ciertas circunstancias relevantes no previstas por la ley hacen aconsejable actuar de manera distinta a como ésta prescribe en universal, apoyados en el derecho natural. Se trata de situaciones en que un bien mucho mayor al que la ley pretende proteger puede perderse, y por tanto puede hacerse un daño aplicando la ley. La virtud de hacer esto oportunamente es la *epicheia*, que corresponde tanto a los legisladores como a los súbditos.

Como es fácil inferir a partir de nuestra discusión anterior sobre ética y política, el respeto de la autoridad pública al carácter universal y abstracto de la ley no es en Vitoria sólo un asunto jurídico, que puede ser a su vez regulado por otras leyes, sino también moral. De esta manera, actúa contrariamente a la ley natural y peca gravemente el gobernante que impone a los demás cargas graves que no se impone a la vez a sí mismo. O quien utiliza el poder de

dispensa legal de una manera no abstracta, es decir, no para impedir una injusticia o por la utilidad de la república, sino para hacer un favor privado. Privilegios así constituyen un atentado contra la razón y la igualdad naturales, hasta el punto de que ni al mismo Papa le están permitidos. El resultado de la arbitrariedad del gobernante en la interpretación de la ley acaba siendo que ésta sólo permanece vigente con fuerza coactiva para quienes no pueden comprar la dispensa con su proximidad al poder o con dinero. La desigualdad ante la república que sufren así los pobres sólo por serlo constituye una clara injusticia.

Por este carácter universal y abstracto, y por la prioridad política de la república sobre sus autoridades, es claro que la ley prima sobre la autoridad pública, que está obligada moralmente a aplicarla en sus términos y a obedecerla. El juicio contra las leyes escritas, ya por el contenido o por la forma, aunque sea del rey supone una grave falta moral, y las sentencias dadas contra la ley no tienen ningún valor ni en el foro contencioso ni en el de la conciencia.

Quien sí tiene prioridad política sobre la ley es la república. Lo que resulta lógico porque, como vimos, la ley positiva se ordena por derecho natural a la utilidad de la república, a través de la potestad civil que, en último término, reside también en la república. Vitoria reconoce esa prioridad cuando concede fuerza de ley a las costumbres inmemoriales del pueblo, hasta afirmar siguiendo a los juristas romanos que todo derecho humano puede ser abrogado por costumbre contraria generalizada. Igualmente lo hace cuando propone que el derecho común debe interpretarse a favor del pueblo. Y cuando equipara en valor político el pacto explícito y voluntario con la población, a la ley o la costumbre. Va incluso más allá, al afirmar que cuando la ley deja de ser útil a la república porque desaparece la causa que la motivó, ya no obliga más ni deben someterse los ciudadanos a sus cargas, aunque no sea expresamente abolida ni venga costumbre contraria. E igualmente, si hay territorios de la república en que la ley no es útil, no debe conservarse allí, si no es por razón de una utilidad mayor para todo el conjunto.

Los párrafos anteriores trazan una serie de prioridades políticas en torno a la ley, que es asunto moral respetar por parte de todos en la república. Pero con ellas no se agota la relación entre ley y moral en la obra magisterial de Vitoria. Por el contrario, la clave de esa relación ha de buscarse en la estricta subordinación de la ley positiva a la justicia entendida en sentido moral —esto es, en el del derecho natural—. La ley debe resultar entonces una expresión de la racionalidad que impera sobre los actos humanos, y por tanto tiene que

someterse a lo que la razón señala como propio del hombre. Particularmente, como es lógico, a una racionalidad centrada en el bien de la comunidad política, que Vitoria supone que debe regir las decisiones de los encargados de cuidar ese bien.

Según señalamos al comienzo del epígrafe, uno de los objetivos del sistema legal es proteger al inocente de la ventaja que sobre él podrían tomar los que están dispuestos a la injusticia. Al castigar la acción injusta por la ley, esa acción resulta en daño para el que la realiza. Por eso puede el maestro de Salamanca afirmar que la ley civil es precisa para la conservación de la ley natural. Se requiere entonces un ajustamiento perfecto entre la ley civil y la natural, lo que no significa que el derecho humano positivo haya de limitarse a codificar la ley natural. Lo justo para Vitoria no es así la actuación según la ley humana, sino que al revés, la justicia de esa ley es el fundamento de su legitimidad moral, y también política, junto con su utilidad para la república. Esta justicia se asegura con requisitos formales, de contenido y de intención muy exigentes, que el maestro de Salamanca recoge citando casi textualmente a Santo Tomás:

“Las leyes son injustas cuando falta la autoridad competente, o cuando el superior impone a los súbditos cargas que no aprovechan al bien común sino a la propia utilidad, a la avaricia o a la gloria del que las da o de personas particulares, y también cuando falta la forma, o sea que las cargas no se reparten por igual aunque se ordenen al bien común; por último, cuando son contrarias al derecho divino. Por cualquier motivo que la ley sea injusta no obliga en el fuero de la conciencia, a no ser para evitar el escándalo, dice Santo Tomás. Y San Agustín en su libro *De libero arbitrio*, dice que no se tiene por ley la que no es justa.”¹⁷²⁶

Al tratar de si la ley obliga moralmente, o sólo bajo la pena que impone, Vitoria llega a conclusiones muy explícitas: la ley obliga en el foro de la conciencia, pero sólo si sus exigencias son justas, tolerables, útiles para la república y equitativas, esto es, no gravan más a unos que a otros, *ceteris paribus*. Y ello tanto desde el punto de vista de las conductas que exigen como de los castigos que imponen a los infractores. En este caso, la obligación de la ley —por ejemplo, del pago de impuestos— va más allá del brazo coactivo de la autoridad y se convierte en moral hasta el punto de que ha de obedecerse aun con peligro de muerte. Evadirse o excusarse no sólo daña a la república, sino que constituye también gran pecado de injusticia contra los demás conciudadanos, porque supone beneficiarse del bien público que no se ha contribuido a producir. Y, por lo que hace a la persona misma, significa apartarse de la vida según la razón, puesto que de alguna manera puede considerarse que la ley positiva deriva de la natural.

Por el contrario, leyes positivas que contradicen el derecho natural — como los portazgos e impuestos que coartan el libre tránsito, o los impuestos sólo para pobres— pueden ser violadas, sea cual fuere la autoridad que las promulgó, sin pecado ni obligación moral de restituir, y no hay obligación de cumplirlas más allá del temor al castigo. Castigo injusto el cual, además, es legítimo moralmente no acatar. Esto ha de extenderse no sólo a las leyes que contienen alguna prescripción contraria a la igualdad natural, sino incluso a cualquiera que prohíba sin razón lo que está permitido por derecho natural, como el viajar y el comerciar. En el caso extremo, una ley que no puede conservarse sin pecado grave, ha de ser derogada. El único límite que se establece a esta prioridad de la ley natural sobre la humana contempla la posibilidad de que algunas acciones no intrínsecamente malas según el derecho divino —como la poligamia, de la que hay ejemplos en el Antiguo Testamento— sea útil a alguna república por algún tiempo. La utilidad de la república, según ya mencionamos, puede ser tomada entonces como criterio de moralidad.

Por otra parte, caben situaciones en las que se presentan conflictos entre derechos subjetivos que pueden remitirse a la ley natural. Por ejemplo, entre la vida del asaltante y el honor de su víctima, que ha de decidir si le hace frente o huye. Vitoria considera que la existencia de una ley positiva puede servir para resolver moralmente la situación, autorizando en este caso el enfrentamiento en detrimento de la vida del otro, con el supuesto implícito de que la ley sea justa en universal (en otro caso, nótese que para el maestro de Salamanca no podría ser llamada “ley”). Entonces vale que la ley humana da y quita derecho en el fuero de la conciencia. Lo que se dice de la ley, ha de decirse también de la costumbre y la opinión comunes, que han de subordinarse a la razón natural, por encima de la cual no está la república.

La insistencia de Vitoria en la prioridad de la justicia sobre la ley deriva sin duda de que la ley es otro importante sistema social de señales morales. Lo castigado por la ley tiende a ser visto como moralmente malo, mientras que lo no prohibido se siente como permisible en conciencia. Aunque el maestro de Salamanca sostiene que ello no es así esencialmente, valora a la ley como pedagogo moral, y se interesa por la calidad del mensaje que envía. Además, las leyes estructuran formalmente a la república, y si no responden a la justicia natural, inducirán un desorden interno que amenazará la paz. Otra cosa es que, precisamente por tratarse de un sistema de señales que regula conductas, una cierta estabilidad en las leyes sea conveniente, a no ser que conste su iniquidad, y envíen así una señal incorrecta. La prudencia aconseja no modificarlas cada

vez que al legislador se le ocurra algo mejor, porque las costumbres ayudan mucho a conservar la ley, y formar unas nuevas toma su tiempo. Tampoco debe correrse a abrogar la ley sólo porque los encargados de hacerla cumplir universalmente fallen en su tarea por negligencia. Sólo cuando la ley por causa de sí misma deje de ser observada en universal de manera no achacable a aquellos, será preciso revisarla, porque induce a confusión que haya preceptos universales que en general no se cumplen.

Discurso moral y discurso jurídico

Visto lo anterior, es fácil comprender que, aunque se encuentran entreverados en su profesorado, el discurso jurídico y el discurso moral de Vitoria en manera alguna son lo mismo. En el discurso jurídico se usa la palabra 'justo' en el sentido de la correspondencia entre las acciones exteriores de los ciudadanos y un sistema de reglas sociales universales y abstractas. Este sistema de reglas no persigue de primera intención regular la entera acción humana, sino sólo posibilitar la convivencia civil evitando ciertos daños a la república y a los demás. El juicio según derecho corresponde sólo a la autoridad política (o eclesiástica) constituida legítimamente para ello, y ha de llevarse a cabo rigurosamente desde la exterioridad objetiva de leyes y actos. En él no se reconocen como tales los fenómenos de la intencionalidad y la autoridad moral. El discernimiento posible se limita a la interpretación de la ley cuando es precisa, y a la dispensa muy razonable, sólo por la utilidad de la república. La actuación mala respecto al derecho positivo constituye delito, que lleva consigo la aplicación de penas exteriores, sólo desde el momento en que ocurre la condena formal.

Por contraste, como señalamos arriba, en el discurso ético la palabra 'justo' revela ajustamiento a la naturaleza social del hombre —a la igualdad natural—. Lo que se discute finalmente es la apropiación interior de los actos, lo que el hombre hace de sí mismo con ellos. Por esta razón, todo acto libre y voluntario tiene sentido moral. El juicio en moral corresponde a cualquier hombre en virtud de su razón. En tanto moral, ese juicio ha de considerar especialmente aspectos no fáciles de captar por la observación de las conductas, como la intencionalidad o los fenómenos en torno a la influencia moral. Además, se extiende hasta los actos interiores, que no se manifiestan en conductas, en tanto actos humanos. El discernimiento de las posibilidades objetivas de cada situación, y de las repercusiones subjetivas de cada forma de apropiación, constituye parte de la esencia del discurso moral. La realización del mal en materia moral se llama pecado, y se trata de un hecho interior en el

que están involucrados *prima facie* Dios y la conciencia del sujeto; las demás personas y las instituciones políticas sólo en la medida en que se les hace injusticia. El pecado engendra obligaciones morales, como el arrepentimiento y la restitución, desde el mismo momento en que ocurre, puesto que su juez en este mundo es la misma conciencia de la persona.

Como hemos notado en la discusión precedente, el problema de la legitimidad de las conclusiones generales del discurso jurídico es para Vitoria una cuestión de moral. El discurso jurídico requiere al moral para justificarse; pueden encontrarse imbricados pero no se confunden. Por su misma naturaleza, es evidente que la discusión moral no sólo es fundamental para la jurídica, sino también más difícil desde el punto de vista de la posibilidad de conocimiento.

Notas

1. *Summa Theologiae*, 1a. 2ae., q. 3, a. 8, c.

2. *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 3, 2. Así citamos en adelante el Comentario completo correspondiente a los cursos de 1534 a 1537. Apuntes tomados por el bachiller Francisco Trigo, transcrito por V. Beltrán de Heredia a partir del ms. 43 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, bajo el título *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. 6 vols. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1932-1952.

3. *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 1, 3.

4. *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 52.

5. *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 52.

6. *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 5, 1.

7. *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 1, 3.

8. *De eo ad quod tenetur...*, 1, 6. El texto de las reelecciones vitorianas usado, salvo que se diga lo contrario, es: *Relecciones Teológicas (Obras de Francisco de Vitoria)*. Ed. crítica de T. Urdániz. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1960.

9. *In 2a. 2ae.*, q. 20, 4, 2.

10. *DPC*, Int., 4.

11. *DPC*, Int., 4.

12. *DPC*, Int., 4.

13. *De Indis*, 1, 3, 2. El texto usado es: *Relectio de Indis*. Ed. crítica de L. Pereña y J.M. Pérez Prendes. Corpus Hispanorum de Pace, vol. V. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1967.

14. *Carta al Dr. Luis González*, p. 41. Se trata de la *Carta al Dr. Luis González sobre provisión de beneficios eclesiásticos*, de 1545. Reproducida por V. Beltrán de Heredia en "Colección de dictámenes inéditos..." En *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca 1931.
15. *Carta al Dr. Luis González*, p. 40.
16. *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 50.
17. *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 5, 3.
18. *El Estado según Francisco de Vitoria*, p. 39. Se ha usado la trad. esp. I. G. Menéndez-Raigada. Eds. Cultura Hispánica. Madrid 1948.
19. *DPC*, 5.
20. Relección *De potestate Ecclesiae prior* 5, 9.
21. *DPC*, 10.
22. *DPC*, 14.
23. *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 17.
24. Relección *De potestate Ecclesiae prior* 1, 13.
25. *DPC*, 19.
26. Relección *De potestate Papae et Concilii*, 15. Cita a *Summa Theologiae*, *1a. 2ae.*, q. 96, a. 4.

COLECCION "CUADERNOS BIBLICOS"

- Por medio de los Profetas (Silvestre Pongutá)
- Para que seáis mis testigos (Silvestre Pongutá)
- El es imagen de Dios invisible (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio de Dios (Silvestre Pongutá)
- La hora de la fe (Is 1-9,6) (Silvestre Pongutá)
- El clamor de un pueblo (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio según San Juan (Silvestre Pongutá)
- Escritos Sapienciales (Silvestre Pongutá)

COLECCION "FOLLETOS BIBLICOS"

- Un pueblo, un libro (Corrado Pastore)
- La Biblia en la catequesis (Corrado Pastore)
- La Resurrección de Jesús (Juan José Bartolomé)
- Panorama bíblico (J.J. Bartolomé - P. Chávez)
- Jesús en los Evangelios (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Cristo en el Nuevo Testamento (Pastore - Wyssenbach)
- El Espíritu Santo en la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- El Espíritu Snto en el NT (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Dios es Padre y nos ama (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Dios, el Padre misericordioso (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Nos acercamos a la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Los jóvenes y la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La Iglesia de Dios (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La vida en la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La familia en la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)

ABS

Asociación Bíblica Salesiana
Apartado 70096
Caracas 1071-A (Venezuela)

EL ACOMPAÑAMIENTO PERSONAL EN EL JUNIORADO

Carlos Bazarra, OFM.Cap.

1. Es importante delimitar el problema para no desviarnos de la cuestión. La Vida Consagrada en la diversidad de carismas está ordenada a la vivencia del Evangelio y no viceversa.

Lamentablemente damos por supuesto a veces que las tradiciones congregacionales son automáticamente Evangelio, cuando un discernimiento elemental puede mostrar que muchas cosas que practicamos son fruto de una determinada época más que exigencia cristiana. De entrada eso hay que tenerlo en cuenta porque la tentación está a la vuelta de la esquina y ya Cristo nos lo advirtió: "Dejando el precepto de Dios, se aferran a la tradición de los hombres" (Mc 7,8).

Evangelio

2. Por otra parte, se hace realidad el Evangelio cuando las personas dejan de ser *objetos* para comenzar a ser *sujetos*. "El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado" (Mc 2, 27). Es otro error en el que solemos caer. Con la mejor buena voluntad del mundo con el afán de imponer algo que juzgamos excelente, violentamos y despersonalizamos. Mientras uno no sea sujeto de su historia y de sus decisiones, no traspasará el umbral de la vida evangélica. Será un ser programado, pero nunca una persona.

3. Y en el supuesto que logremos de nuestros jóvenes religiosos que actúen con personalidad, la formación discurrirá por los cauces de la relación sujeto-sujeto. Si en cualquier circunstancia la vida degenera en relación sujeto-objeto, no nos engañemos: estamos en las antípodas del proyecto de Jesús.

Eso no sólo en el terreno de la formación, sino en todos los niveles de la

vida eclesial: gobierno, pastoral, sacramental... Las subordinaciones impuestas y no asumidas libremente, son contrarias al Espíritu. Leer y meditar el proyecto de Jesús distanciándose del programa farisaico: "Ustedes no se dejen llamar 'Rabbi', porque uno solo es su Maestro; y ustedes son todos hermanos. Ni llamen a nadie 'Padre' en la tierra, porque uno solo es su Padre, el del cielo. Ni tampoco se dejen llamar 'Directores', porque uno solo es su Director: el Cristo" (Mt 23,8-10). Las contraposiciones son claras: un solo Maestro, un solo Padre, un solo Director (Dios, Cristo) y del otro lado todos nosotros hermanos. No estoy muy seguro de que esto sea un programa tomado en cuenta. Con el menor pretexto lo pasamos por alto.

4. Somos "ekklesía", comunidad, pero no cualquier tipo de comunidad sino específicamente "fraternidad". Lo jerárquico no se niega: es de institución divina. Negamos el estilo jerárquico de las sociedades civiles: "Los reyes de las naciones las dominan... no así entre ustedes" (Lc 22,25-26). Negamos la dominación, no el servicio. A pesar de ciertas sutilezas de los dictadores de todos los tiempos, la dominación nunca será servicio, y el servicio nunca será dominación.

Formación

5. En estas coordenadas tiene que cuadrar la formación. El concepto de formación es más globalizante y profundo que el de instrucción, adoctrinamiento o educación. La formación llega a lo nuclear de la persona, su "forma mentis", su espíritu, su carisma. Es bueno tener presente la afirmación del gran filósofo y pedagogo latinoamericano Paulo Freire, acomodándola a nuestro tema: "Nadie se forma solo, nadie forma a otro, todos nos formamos en fraternidad".

Se ha demostrado que es más eficaz la relación horizontal (del testimonio, del afecto, de la cercanía) que la relación vertical (del autoritarismo, de lo impositivo, de lo lejano).

En este sentido denso, es obvio que la formación constituye un proceso sin fin, porque dura toda la vida. La formación deviene "conformación", comunicación de vida, experiencia compartida.

6. La conformación no consiste sólo en unos objetivos a lograr, sino en el itinerario, en el método, en el proceso histórico. Yo diría que es más importante el camino que la meta. Dios respeta siempre la maduración personal de nuestra historia, para que al final seamos nosotros mismos los que entramos en la realización plena de la comunión, y no pseudo-personas maduras

artificialmente. La pedagogía divina, según Juan Luis Segundo, no es un aprendizaje de primer grado en el que se transfieren contenidos o verdades. Es precisamente un aprendizaje de segundo grado que imparte un método antes que unos contenidos (*El dogma que libera*).

Para entendernos, digamos que no basta con ser humano, hay que serlo humanamente. No es suficiente anunciar el Evangelio, hay que hacerlo evangélicamente. Hay que superar la dicotomía del mensaje por un lado y la vida de los mensajeros por otro. La misericordia únicamente se proclama practicando la misericordia. Y la fraternidad sólo se anuncia fraternalmente.

Sólo una cita patristica para corroborar el aserto: "Fíjate que el Señor dice en primer lugar: Yo soy el camino. Antes de decirte a donde, te indica por donde: Yo soy el camino. ¿El camino hacia dónde? La verdad y la vida. Primero dice por donde has de ir, luego a donde has de ir: "Yo soy el camino, yo soy la verdad, yo soy la vida" (S. Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de Juan*).

Y otra cita de un gran fisioterapeuta australiano: "Una postura correcta, obtenida por la fuerza, resulta incorrecta" (Frederick Matthias Alexander).

Condición de junior o post-novicio

7. Vengamos al tema de la Vida Consagrada. Me inquieta que se hable de la formación como algo previo a la Vida religiosa. Porque la formación, la conformación, no es epidérmica a la vida. La vida es formación, conformación, sociabilidad, solidaridad. Y desde el reverso también puede darse el caso de una vida que sea deformación, egoísmo, insolidaridad. Pero no existe una vida neutra. O hay formación o hay deformación. Si no te formas, te deformas.

Y la Vida Consagrada es vida. Luego tiene que ser conformación. Hay que superar la dicotomía de primero una formación y después la vida; primero una formación inicial y después una vida religiosa. Una formación que no fuera vida, sería un absurdo.

Para que la Vida Religiosa sea formación, hay que hacer que la formación sea Vida.

8. Nociones que todos conocemos: la formación inicial abarca ordinariamente un postulante, un noviciado, y un juniorado (post-noviciado). El postulante no es todavía religioso en sentido estricto. El novicio ya es religioso, aunque no haya emitido votos. El junior ha emitido los votos temporales y es religioso.

Cuando estas denominaciones ocupan el primer plano y eclipsan la realidad de ser cristianos y personas, están originando un desenfoque. Estas personas tienen su dignidad de imagen divina e hijos de Dios como personas, independientemente de su estatuto dentro de la vida religiosa.

Y lo mismo podemos decir de las categorías de ser Obispo o Sacerdote: no pueden sobreponerse a la dignidad de ser persona, dignidad inamisible ni siquiera por el pecado. Y cuando valoramos al rico por ser rico, y no por ser persona; y despreciamos al pobre por su pobreza ignorando su dignidad de hijos de Dios, estamos cometiendo pecado de idolatría, incensando riquezas, títulos o apariencias.

Y también puede haber pecado en valorar al profeso perpetuo y descalificar al postulante, al novicio o al junior, por el mismo argumento que acabamos de aducir.

9. *Postulante* sería el joven que desea conocer la congregación. Por su parte predomina la actitud de observación (ver) aunque en algún sentido se incluyen también las actitudes hermenéutica y práxica (juzgar y actuar). A la Congregación le corresponde la transparencia.

Novicio sería el joven que pasa de la observación a lo vivencial, profundizando el carisma a la luz del Evangelio. Predomina el conocimiento teórico unido a la experiencia (juzgar). Al Instituto le corresponde integrar al novicio en la propia experiencia.

Lo específico de los *Juniores* es que ya han asumido el carisma y el compromiso y lo han hecho programa de vida (actuar). Excepto algunas limitaciones jurídicas, son religiosos en sentido estricto, y como tales deben ser considerados por los demás miembros de la congregación. Es un motivo más que fundamenta la realidad fraterna que ya tienen por el mero hecho de ser personas.

El considerar el proceso de formación inicial como una progresión del ver, juzgar y actuar, no debe entenderse como si fueran compartimentos estancos, sino acentos, sin excluir en modo alguno ninguna de las actitudes de ver, juzgar y actuar. El junior, aunque acentúe la praxis, sigue también en el empeño de ver y juzgar, y correlativamente postulantes y novicios.

10. Desde la fe cristiana, toda persona es imagen de Dios. Aunque sea pecador, aunque sea un ateo empedernido o comunista, es mi hermano. El mandamiento cristiano del amor no se detiene ante los pecadores ni los enemigos: "Este es mi mandamiento: que se amen los unos a los otros" (Jn 15,12). "Yo les digo: Amen a sus enemigos" (Mt 5,44). "¿Cuántas veces tengo

que perdonar? ¿Hasta siete veces? Dice Jesús: No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete" (Mt 18,21-22). Es un axioma universalmente aceptado: No se puede evangelizar lo que no se ama. ¿Cómo puedo yo formar y conformar a un postnovicio si no le amo?

Es ridículo que yo deje de amar a un postulante, a un novicio o a un junior, por el mero hecho de no ser de votos perpetuos. Es mi hermano y basta. Y hasta podemos añadir una motivación extra: ha escogido el mismo ideal que yo.

Parece mentira, pero con frecuencia razonamos antievangélicamente dando prioridad a consideraciones jurídicas o institucionales que al criterio de la fraternidad. Como por ejemplo cuando sólo reconocemos como hermano al profeso perpetuo y no al que todavía se encuentra en una etapa inicial.

Todos, Superiores y Formadores, tendríamos que comenzar por una cosa tan elemental como la de reconocernos hermanos, independientemente de la antigüedad que llevemos en la Vida Religiosa.

Los profesos perpetuos

11. Desde la realidad y bajo la luz de la fe, ¿quiénes somos los profesos perpetuos? Hijos de Dios, hermanos en Cristo, por nuestra condición de personas humanas. La profesión perpetua no ha eliminado en nosotros la fragilidad, la posibilidad de pecar y, sobre todo, el riesgo de la autosuficiencia. Por muchos años que llevemos en la vida religiosa, la tentación de fariseísmo no dejará de acecharnos, precisamente cuanto mayor sea la veteranía en la congregación. Los años no hacen necesariamente al santo, ni al verdadero seguidor de Cristo, sino la docilidad al Espíritu.

Hemos de dar gracias a Dios por tantos Religiosos y Religiosas venerables que han quemado su vida al servicio de Dios en alta contemplación o a través de los enfermos, pobres, niños abandonados, y demás obras sociales características de sus Institutos.

Nuestra profesión perpetua no ha de considerarse un privilegio sino una responsabilidad de la que tenemos que dar cuenta ante el tribunal de Dios.

Y todos los profesos de votos perpetuos, vivamos o no con los profesos temporales, estamos influyendo en la formación de éstos últimos. Se trata de una "conformación" de índole "mística", pues todos somos miembros del Cuerpo Místico de Cristo, y la conformación no deja de realizarse de una manera misteriosa, lo sepamos o no.

Creo que antes de juzgar a los postulantes, novicios o jóvenes profesos, debiéramos preguntarnos qué parte de responsabilidad nos incumbe en sus deficiencias. Tal vez no los amamos bastante y por eso no logramos esa conformidad que inconscientemente anhelamos.

12. Los profesos perpetuos no hemos terminado nuestra formación, aunque ya hayamos superado la formación inicial. No existen religiosos formados, ni personas formadas. En el lenguaje antropológico, deberíamos eliminar el adjetivo “formado”, porque todos somos “formandos” hasta la muerte.

Igualmente también tenemos que reconocer que somos “formadores”, lo queramos o no, lo sepamos o lo ignoremos. Y cuando digo “formadores” lo entiendo en sentido también negativo, lo que equivaldría a “deformadores”. En nuestra existencia, hay que reconocer las dimensiones de “formando” y “formador”, y excluir definitivamente la categoría de “formado”.

Pero esta argumentación nos lleva por igual a aceptar que todos, sean postulantes, novicios o juniors, son “formandos” y “formadores”. Y como el principio tiene valor universal, también los niños, los jóvenes, los adultos y los de la tercera edad no religiosos son “formandos” y “formadores”. ¡Misterios de la vida!

13. El profeso perpetuo debe asumir responsablemente su relación con los que se encuentran en la etapa inicial, en términos de *fraternidad*. Porque esa es una exigencia evangélica universal de la que no podemos excluir a nuestros candidatos, so pena de negar la fe cristiana con pretexto de cumplir nuestras Constituciones. O las Constituciones fomentan la vida evangélica o son un obstáculo para el Evangelio, en cuyo caso habría que prescindir de ellas.

Con los profesos temporales, además de la relación fraterna indispensable, se añade una base jurídica que refuerza el fundamento evangélico. Esto no lo pueden pasar por alto ni los Superiores Mayores, ni los Formadores cualificados, ni ninguno de los profesos perpetuos: los juniors son hermanos con un doble título: evangélico (como todo hombre o mujer, sea cual sea su condición moral) y jurídico, en virtud de la profesión religiosa. Esto hace más doloroso lo que ocurre en algunos casos: no considerarlos hermanos y rebajarlos a una segunda categoría indigna de la condición humana y del espíritu evangélico.

Lo que vamos a decir a continuación, lo referimos directamente a los profesos temporales, pero analógicamente debe aplicarse también a los postulantes y a los novicios.

Acompañamiento personal

14. Entramos en el terreno propio de los Formadores cualificados. ¿Cuál debe ser su talante fundamental frente a los juniors? Resumo lo que ya he escrito en otras partes, y sin descender a una casuística accidental.

a) La Formación debe ser Evangelio

Según el Evangelio, el hombre y la mujer es lo original, y todo lo demás está orientado a ser plenamente humano. El sábado es para el hombre, la Ley y el Templo son para el hombre, la congregación religiosa es para el hombre y la mujer. La Ley debe ayudar al hombre, no esclavizarlo. Acudir a lo repetitivo, a las tradiciones, para actuar en virtud de hábitos y costumbres adquiridos, es despersonalizar. Esa es la táctica que se emplea con los animales para domesticarlos.

La Formación no puede ser imposición extrínseca. “Han roto con Cristo todos cuantos buscan la justicia en la Ley. Se han apartado de la gracia” (Gál 5,4).

Evangelio es seguir a Jesucristo, captar su espíritu y actuar como El actuaría en nuestro lugar. “No quiero sacrificio, sino misericordia” (Mt 9,13 y 12,7). “Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia” (Mt 5,7). “Tendrá un juicio sin misericordia quien no practicó la misericordia” (St 2,13).

En compendio: hay que formar para vivir el Evangelio en la prioridad que se da al ser humano por encima de toda estructura que lo intente despersonalizar. Este sería el primer desafío.

b) El profeso temporal como sujeto

15. No es algo exclusivo del profeso temporal, porque ser sujeto es un derecho de toda persona. Por consiguiente, también al profeso temporal hay que reconocerle su derecho y deber de ser persona. La relación formativa, dijimos arriba, no puede ser la de sujeto-objeto, sino la de sujeto-sujeto.

Lo que constituye al hombre a imagen y semejanza de Dios es el carácter personal. Ser persona es ser constructor de su propia historia, en libertad y en apertura a los otros. Se requiere respeto a la singularidad personal de cada uno.

Pero esto no es fácil. Lo cómodo es la masificación. Es la tentación más

frecuente, sobre todo de los nuevos formadores: lograr una uniformidad despersonalizante. Creemos que formamos cuando logramos la implantación de unos esquemas de conducta que en vez de maduración y flexibilidad, producen la esclerotización del ser humano.

La verdad más sublime se hace execrable desde el momento que anula la personalidad. Mucho más peligroso que el mal uso de la libertad, es la negación de la misma libertad que atenta a la raíz misma del ser humano.

El camino a seguir no es la indoctrinación o domesticación, sino la vía testimonial. Manifestamos en la vida nuestra esperanza; vivimos lo que creemos, aportamos lo mejor de nosotros, y lo hacemos respetando la libertad de los demás. Los resultados son lentos, pero no importa: la historia de la salvación pone de manifiesto la paciencia histórica de Dios con su pueblo.

c) El formador cualificado: hermano y compañero

16. En el sistema autoritario, el formador era el protagonista, el que dictaba mientras los formandos copiaban al dictado. Con un gran abanico de gradualidades, pero siempre dentro del tipo verticalista.

Cuando a un religioso o religiosa se le nombra formador, se pone inmediatamente a pensar qué tiene que hacer. Supone que debe notarse su presencia. Tal vez pocos piensan que su importancia estriba precisamente en su capacidad de pasar desapercibido, de hacer el bien desde el último lugar.

La tarea que nos pide el Evangelio es la de fraternizar. Y a ser hermanos sólo se aprende viviendo como hermanos. Lo nuestro, lo de todo cristiano, es ser hermanos, discípulos del único Maestro, condiscípulos. Si el formando ha de ser sujeto, también el formador ha de ser sujeto, para que se produzca el diálogo sujeto-sujeto. Sin tal diálogo, estaríamos fuera del plan de Dios.

La función del formador se describe como la del acompañante o compañero, en su sentido etimológico. Compañero: el que comparte el pan con el otro en un mismo camino. Es el gesto amistoso, que significa compartir la búsqueda, las dificultades y los éxitos del camino, compartir la vida, convivir no sólo espacialmente, sino con afecto. No necesariamente ha de ser un afecto sentimental, ni hay que caer en sensiblerías.

El formador es un testigo de su experiencia de misericordia por parte de Dios. Si olvida la misericordia para inclinarse a favor de la ley, optará por la tradición farisaica, contra la que tanto luchó el mismo Jesús.

Dejarse acompañar

17. A esas tres características del acompañamiento personal, yo añadiría otra complementaria desde el ángulo opuesto. Porque siempre acentuamos la necesidad de acompañar a los jóvenes. Pero el formador también es un ser humano, y necesita compañía, no sentirse solo.

No me refiero ahora al apoyo de un equipo de formación, ni al apoyo que los Superiores lógicamente le brindan. Esto es bueno y necesario, pero sin constituirse en un bloque defensivo frente a los formandos. Los formadores y superiores a veces viven conciencia de clase, lo mismo que los formandos, lo cual no es siempre evangélico. La lucha de clases no favorece la fraternidad. A lo que me refiero es que el formador, siendo acompañante personal de los formandos, también debe dejarse acompañar por los formandos. Hay que propiciar un clima realmente fraterno, en el que yo escuche a los formandos como personas, con sus problemas, inquietudes, ilusiones, y que los formandos me escuchen y me comprendan.

Algunos piensan que esta bidireccionalidad es peligrosa, en cuanto que los formandos no están capacitados para comprender y asesorar a una persona mayor, y que podría ser contraproducente y hasta tal vez escandaloso.

Al criterio del formador hay que dejar el discernir lo que es oportuno o inconveniente poner en común con los formandos, pero no cabe duda de que el formador debe dejar a un lado el "personaje", la máscara, el presentarse como una persona aséptica, fría, y ofrecer la vertiente auténtica de su persona. Pienso que este acompañar y dejarse acompañar bien entendido ayudará enormemente a la maduración del grupo, a crecer como personas y también como fraternidad. Es preciso recuperar una espiritualidad que no sea individualista, sino también una espiritualidad de comunidades.

La persona y los reglamentos

18. Ya terminando esta disquisición en voz alta, quiero referirme a la "Ratio formationis" o a los Reglamentos de formación. No se puede descartar cierta necesidad de los mismos, la Santa Sede los exige, y todas las Congregaciones los han elaborado.

Pero quiero hacer una llamada de alerta. Todo reglamento es ambiguo en el ámbito de la formación, porque tiende a generalizar y a no captar las circunstancias concretas que se pueden dar. Si la condición del cristiano es

estar liberado de la Ley (Rm 7,6), no veo por qué los religiosos hemos de ir contra corriente, lo que sería ir contra el Evangelio.

Formación encuentro, es acompañamiento personal, es comprensión, es misericordia. Y cuando digo misericordia, rechazo que se confunda con alcahuetería, encubrimiento de los fallos y pecados de los formandos.

Un reglamento puede ser una escapatoria al desafío de salir al encuentro del otro en su propio terreno. Es una excusa para no tener que discernir, para evitar el diálogo a nivel existencial, para tener siempre a mano el pretexto: "lo manda el reglamento, lo imponen los estatutos, ya no depende de mí".

Cuando se cae en esa situación, en la que el formador va parapeteado con un Reglamento acorazado, entonces se pierde la condición de formador para convertirse en un policía.

La exigencia de un código se manifiesta frecuentemente en quienes se sienten inseguros y carecen del arte de la delicadeza, imprescindible en quien debe ser formador o formadora.

El formador tiene que ser una persona libre y liberadora, dócil al Espíritu, fraterno, compañero, capaz de captar en cada persona esa semilla única depositada por el Padre y hacerla crecer. Nada de copias ni duplicados. El Reglamento tiende inexorablemente a la producción en serie, a despersonalizar. Estamos fuera del proyecto del Reino de Dios.

19. Conclusión. No tomes estas páginas como un reglamento. Son una experiencia, un convencimiento que se ha ido afianzando en mi convivir con los formandos. En definitiva, que el Espíritu te muestre lo que tú tienes que hacer.

CATEGORIAS Y CONCEPCIONES EN LA NUEVA DINAMICA COGNOSCITIVA DEL VENEZOLANO

Alejandro Moreno, sdb

“Los caballos que me llevan consigo cumplen, al hacerlo, toda la plenitud de mi deseo”. Así comienza Parménides su poema *Sobre la Naturaleza*.

Los caballos, externos del autor, su exterioridad, es lo primero que se le presenta. Lo exterior lo conduce. Lo exterior se presenta. Lo exterior existe. Externo a lo exterior, el autor, de la misma manera, existe. Autor y exterior son, cada uno externo al otro. Objetivos. Ambos transidos de una misma realidad profunda: el ser. Las simples “opiniones de los mortales” no tienen acceso a esta realidad profunda, sólo acceden a las apariencias: la realidad concreta del autor y de los caballos. El ser, pues está oculto, en lo profundo, se revela al pensamiento, más allá de los sentidos, como “el intrépido corazón de la Verdad... aquella que afirma que el Ser es y el No-Ser no es”. El ser es la verdad de la naturaleza, Parménides inaugura el pensamiento-del-ser en la filosofía occidental.

“Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber”. Así comienza Aristóteles el primer libro de la *Metafísica*.

El deseo de todos los hombres está inscrito en la naturaleza, ese modo particular que cada ente tiene de ser su ser. Pertenece al ser de los hombres desear saber. Como para Parménides, para Aristóteles los sentidos no constituyen el “verdadero saber” pues “no nos dicen el por qué”.

Los sentidos acceden a las apariencias. El entendimiento, quitando los velos de las apariencias, desnuda el ser por ellos recubierto. Conocer intelectualmente este ser desnudo, es el conocimiento verdadero. La verdad es desvelamiento, *alétheia*.

Desde Parménides y Aristóteles, el pensamiento-del-ser rige y funda todo pensar filosófico. El ser está instalado, sin discusión posible, en el fondo y trasfondo de toda forma de conocimiento, no sólo la filosófica, sino también la científica y la teológica. Es la invariante bajo todas las variaciones en el tiempo. Una época se lo transmite a la siguiente. Es la tradición. Su fuerza llega a ser tan poderosa, que se convierte en descubrimiento y alienación del pensamiento propio de una época tan distinta de la griega como es la Edad Media.

Así, el pensamiento pensante de Santo Tomás piensa el ser como primer pensado. Sin embargo, el "primum cognitum" y primer pensado, o mejor, primer "precognitum" y primer prepensado, lo que hoy se diría el ámbito de la precomprensión, es la relación y no el ser. Esta, no obstante, no aparece, no aparece como tal en el pensamiento pensante del Aquinate. Hay que develarla, rasgando los velos del ser, para acceder a ella, a la verdad del pensamiento tomista.

"Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas, una porción de opiniones falsas...". Así comienza Descartes la primera de sus meditaciones Metafísicas. "De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: "yo soy; yo existo", es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu". Así concluye el mismo Descartes el tercer párrafo de la segunda meditación.

Aquí no hay exterioridad. El autor está solo en su interioridad. El ser ya no es lo primero. Es, al contrario, segundo al yo-individuo como conciencia de sí. El yo-individuo se presenta como el "primum cognitum" o primer pensable, desde el cual se accede al ser. Tanta es la fuerza de esta interioridad individualizada, que, para tener acceso a la exterioridad objetiva, hay que pasar por Dios. Sólo a través de Dios puedo conocer el ser de la exterioridad. Descartes, además, y esto es más importante para el futuro que para él mismo, introduce en el primer pensable algo que hasta entonces había estado ausente: el tiempo. El tiempo está presente no sólo al inicio de la meditaciones, como he citado, sino en toda su obra. Ese yo-individuo cartesiano, moderno, es un yo-en-el-tiempo. La temporalidad lo invade, pero todavía no lo constituye.

Descartes proclama, así, pero en realidad no inaugura pues el proyecto viene desde muy atrás, el pensamiento-del-yo, o el pensamiento-de-la-conciencia, en el modo de conocer occidental, rompiendo definitivamente con la tradición del pensamiento-del-ser.

Será en este siglo XX, con Heidegger y los contemporáneos, cuando el tiempo se apoderará totalmente del yo y del ser y se proclamará como primer pensable. El yo y el ser no son; acaecen. Se inaugura el pensamiento-del-tiempo.

En nuestros días, los pensadores postmodernos disuelven el tiempo en una aceleración lumínica y en una dispersión infinita: tiempo acelerado a la velocidad de la luz y tiempo disperso en multiplicidad de tiempos. El tiempo se disuelve en el cambio. Pensamiento-del-cambio o de-la dispersión. Todo muere, todo fenecce, todo se cae.

Se proclaman las infinitas muertes. La muerte de todo lo que, aún siendo temporal, presentaba alguna, por lo menos, apariencia de duración. Muerte del sujeto, muerte de la historia, muerte de los valores, muerte de la ética, muerte de la utopía... El cambio, en su transitoriedad del presente, es el primer pensable. Muerte también de la filosofía; muerte, por tanto, del mismo pensamiento.

Ante estas muertes, hoy, ahora mismo, se perfilan dos posturas. Los que proclaman que hay que asumir gozosamente todas estas muertes e instalarse en un nihilismo positivo siguiendo a Nietzsche y aquellos para quienes tanta muerte se hace insoportable, razón por la cual buscan un nuevo pensamiento. En la ciencia se habla de nuevos paradigmas; en la filosofía, del pensamiento totalmente otro.

Derrida, en sus agudísimos, inteligentísimos y finísimos textos, anuncia y proclama la necesidad del Otro pensamiento. ¿Pero de qué otro se trata? Del otro-que-éste, esto es, un pensamiento totalmente otro a la tradición occidental. Como si no hubiera una otredad distinta posible. De fondo, su discurso discurre sobre el supuesto, no asumido, de que la corriente del pensamiento occidental es la corriente del pensamiento humano sin más. Por eso, hay que abrirse a lo que no existe y preparar su advenimiento, puesto que, siendo totalmente otro, actualmente es impensable. No puede ser propuesto. De ahí que Derrida se dedique a la estrategia-de-la-desconstrucción. Hay que pensar con el pensamiento-de-la-desconstrucción, con el pensamiento-de-la-diseminación, con el pensamiento-de-la-huella, etc.

Al final de este recorrido tengo que decir que sólo he ascendido por el tronco del árbol predominante en el paisaje del pensamiento occidental. No sólo han quedado al margen innumerables ramas, hojas, flores y frutos sino muchos más árboles, emparentados con él en su mayoría, pero también otros que quizás no pertenezcan a su misma especie.

Desde Parménides hasta Heidegger, incluido, los filósofos piensan como si no pertenecieran a una sociedad determinada; a un momento histórico concreto, a una cultura. Piensan como si el pensamiento se produjera por la fuerza misma de su propio ser, de sus propias potencialidades. Esta inocencia ya la quebró Marx en el pasado siglo. Hoy los postmodernos tienen aguda conciencia de su propia historicidad. De ahí que se remitan constantemente al desarrollo de la tecnología y, especialmente, a los medios de comunicación de masas.

En realidad, el pensamiento responde siempre al mundo-de-vida del grupo humano en cuyo seno se piensa. Por mundo-de-vida entiendo la praxis total, integral, de una comunidad determinada en su momento y tiempo históricos determinados: praxis técnica (con los objetos, la naturaleza, el mundo físico), praxis simbólica (con los mitos, las representaciones, los símbolos, las ideas...), praxis social (con los hombres y su mundo de relaciones), praxis estética, praxis ética... De acuerdo con la realidad comunitaria, en el momento histórico, una praxis toma, diríase, el control de la praxis total, esto es, la praxis de la comunidad se estructura bajo la égida de una de las praxis regionales o particulares y a ella se refieren todas las demás. Así, en el mundo desarrollado actual, la praxis tecno-económica parece ser la que construye el sentido de la integración total del mundo-de-vida.

El pensamiento de Parménides y Aristóteles corresponde, en el primero, a una sociedad cuyo mundo-de-vida ha abandonado la centralidad de la praxis simbólica (regida por los mitos) y ha entrado en otro mundo cuya centralidad está dada por la praxis técnica. El pensamiento ya no es regido por la vivencia y simbolización de lo mitológico, sino por la vivencia, y consiguiente procesamiento simbólico, de la acción con los objetos del mundo vivenciado y pensado como naturaleza. En el segundo, a una sociedad que, dentro de la misma corriente del mundo-de-vida, ha diversificado su praxis técnica, la ha enriquecido y expandido.

En un mundo-de-vida regido por la praxis técnica, los objetos se destacan de la totalidad del mundo como fines y términos de la acción humana individual y social, adquieren consistencia, esto es, existencia propia. Son. Son por sí mismos, separados del hombre que los vivencia como seres, entes. En un movimiento de regreso el hombre se vivencia también como ente. Lo que lo une a los objetos es su comunidad en el ser. El ser es la vivencia-experiencia primera y, en el entendimiento, el primer pensado, pensando y pensable. Todo lo demás será pensado en-el-ser.

La conexión entre un mundo-de-vida regido por una praxis determinada y el pensamiento, no es automática y lineal de por sí. En unos casos históricos ha sido más lineal que en otros. Esto nos introduce a comprender el pensamiento-del-ser en la Edad Media. Cuando la noche del 31 de diciembre del año 405 de nuestra era, los bárbaros atravesaron las fronteras del Imperio Romano hallando las aguas heladas del Rin, el mundo-de-vida greco-romano empezó a derrumbarse en forma definitiva. Se ponían las primeras condiciones para que un nuevo mundo-de-vida surgiera.

La situación histórica que se inaugura con la invasión de los bárbaros, derrumba todo el sistema de seguridades preexistentes y las mismas condiciones de posibilidad para el predominio de la praxis técnica en el mundo-de-vida. En un mundo de total inseguridad, la única posibilidad de vida reside en la vinculación interhumana. Surge así un nuevo mundo-de-vida cuya praxis integradora de la praxis total es la praxis relacional, la praxis social, caracterizada por una trama de relaciones vinculantes, no producidas desde centros de poder sino exigidas por, y emanadas de, la misma situación histórica. El mundo se reorganiza de abajo hacia arriba, desde primeras vinculaciones entre sujetos muy cercanos, hacia niveles cada vez más altos y más amplios. El sistema vincular, es, así, en todo su recorrido, desde su inicio hasta su fin, estructuralmente jerárquico. Dicha jerarquía está constituida por diversos planos de cualidad, categorías de hombres jerarquizados en orden a su inferior o superior cualidad protectora, fundante y aseguradora.

Si la relación mundo-de-vida-pensamiento fuera automática y lineal, el primer pensable, en un mundo así constituido, habría de ser la relación y no el ser. La relación sin duda es el transfondo no pensado desde el que se produce todo pensar. Sin embargo, los discursos filosóficos, los discursos sapientes, se producen a partir del pensamiento-del-ser. Es el caso de santo Tomás. También Santo Tomás piensa como si no pensara desde su realidad histórico-socio-cultural, sino desde el pensamiento mismo, informado por la tradición. En este sentido, tenemos una filosofía y un pensamiento alineados de su historia. No obstante esto, el pensamiento-del-ser en el Aquinate, a poco que se le someta a un análisis hermenéutico, aparece muy distinto al pensamiento-del-ser aristotélico, al que expresamente se remite. El ser, en Santo Tomás, es un ser transido de relación, un ser constitutivamente relacional. Se piensa el ser, pero se lo piensa, inadvertidamente, desde la relación. El verdadero "primum cognitum", cuando se rasgan los velos del ser, es la relación. El ser es precomprendido desde la relación. Es en el ámbito de la precomprensión donde circula, inexorablemente, el conocer del mundo-de-vida.

El pensamiento moderno, explicitado por Descartes, corresponde a un mundo-de-vida, inaugurado por la burguesía emergente que se inicia en la historia ya en el siglo XI, en el seno de mundo-de-vida feudal, y que progresivamente va afirmándose y, al mismo tiempo, desplazando, arrinconando y, finalmente, eliminando, a su opuesto, el mundo-de-vida feudal.

La burguesía reinstala en su praxis total, a la praxis tecno-económica como praxis integradora. La praxis tecno-económica burguesa práctica, precisamente, en la ruptura de las relaciones feudales. Afsla, así, los entes concretos de su praxis, y por ella, y los "individualiza", los convierte práxicamente en individuos: individuos-objetos e individuos-sujetos. En consecuencia, del mundo-de-vida burgués, moderno, emana como primer pensable el individuo, el cual se expandirá en dos formas complementarias: el individuo-objeto que in-formará el pensamiento empirista, positivista, materialista, y el individuo-sujeto que, a su vez, in-formará el pensamiento subjetivista, idealista, existencialista. Aquí no hay alienación histórica. El individuo es a la vez el ámbito de la precomprensión y el primer pensable.

El individuo moderno es un individuo transido de temporalidad. Ya Descartes introdujo expresamente, en él, el tiempo, tiempo que, desde su origen, implícitamente lo habitaba.

La praxis tecno-económica, integradora de la totalidad-mundo moderna, en los últimos siglos se ha expandido, profundizado y diversificado acentuando al mismo tiempo la temporalidad del individuo. La expansión espacial y temporal tiende al infinito. No se ven límites a sus posibilidades de actualización. Esta ilimitada dispersibilidad espacial, y, sobre todo, temporal, ocupa en el siglo XX el ámbito de la precomprensión del pensamiento. Así el pensamiento heideggeriano, postheideggeriano y postmoderno se inscribe en este mundo-de-vida de la última modernidad.

Hasta aquí, más de una vez, he utilizado los términos conocer y pensar, conocimiento y pensamiento, como si fueran fundamentalmente sinónimos. Debo, para avanzar, corregir esta imprecisión.

El conocer es anterior al pensar. Es además un amplio ámbito en el que circula el pensar. El conocer es tanto sensorial como afectivo e intelectual. El pensar es sobre todo intelectual. El pensar es una forma de conocer y segundo a éste. El conocer no es una forma de pensar y lo precede. El conocer es, de partida, espontáneo y sin mediaciones cognoscitivas. El pensar es un conocer segundo, reflexivo, mediado por el conocimiento primero y por otros

conocimientos sean ellos simultáneos al pensar o precedentes, transmitidos por la tradición.

Así es comprensible que un determinado pensar, en un momento histórico, se estructure como conocimiento alienado del conocer primero, de la precomprensión, en los planos del discurso y de la elaboración, de modo que la precomprensión quede oculta en su seno.

Esto me lleva al concepto de episteme. He usado repetidamente, preparando la aproximación al pensamiento-de-la-episteme, la categoría heideggeriana de precomprensión. Situémonos en ella. Entendámosla como en un ámbito, en el que está ya, desde su hacerse, todo conocer y todo conocimiento. Pensemos ahora que ese ámbito no accede a su presencia en la historia sino en su matriz de condiciones de posibilidad que lo constituyen desde dentro y le fijan los límites y las determinaciones. Sólo es posible, y por tanto actual, en el seno de una matriz de condiciones de posibilidad histórica.

A esta matriz de condiciones de posibilidad de la precomprensión y de todo conocer y conocimiento, en su fieri y en su acto, la llamo episteme.

La praxis total, regida por una praxis particular integradora, que constituye el mundo-de-vida de un grupo humano histórico, se produce, epistemológicamente, esto es, en la dimensión cognoscitiva, como una determinada episteme. A un mundo corresponde una episteme y no otra. La praxis total mundo-de-vida de un grupo humano histórico se produce, en la dimensión cognoscitiva, en su aparato cognoscitivo, si se quiere usar una metáfora, de los hombres de ese grupo, como huella, huella-para-las-representaciones. Entiendo la categoría de representación en su sentido más amplio: imagen, símbolo, idea, concepto. Las representaciones, en las que cristaliza el conocer y el conocimiento, circulan por esa huella y no fuera de ella.

Así, la episteme viene a ser esa matriz-huella-para-la-representación que es a su vez la matriz de condiciones de posibilidad del conocer. En este sentido ha de entenderse la episteme como un modo general de conocer, un haberse histórico del conocer, un habitus del ser del conocer.

Todo conocer, en su génesis, producción y producto, está informado y regido por esa huella que es el episteme. Puesto que la episteme es histórica, todo conocer es histórico. Puesto que la episteme es-de-un-mundo-de-vida, todo conocer es-de-ese-mundo-de-vida.

El pensamiento, entonces, y, por tanto, la filosofía, en cuanto conocer reflexivo y conocer intelectual, circula por los caminos de la huella-episteme.

En un mundo-de-vida, sin embargo, no hay un solo discurso filosófico sino una multiplicidad de ellos. No obstante esto, si se los reduce, mediante un análisis hermenéutico que rasgue los velos del lenguaje y de la representación, se encontrará su común fundamento en la huella-episteme propia de ese mundo-de-vida.

La conexión entre mundo-de-vida y episteme tampoco es lineal, automática o determinante. Si es cierto que un mundo-de-vida produce, de hecho, una episteme, habría podido producir otra.

Los cambios en el mundo-de-vida producen cambios en la episteme. Cuando éstos son radicales, totales, aparece una nueva episteme; cuando éstos son sólo modificaciones, la episteme puede también modificarse. Así, entre el mundo greco-romano y la Edad Media se produce un cambio total de episteme, mientras que la episteme burguesa de la modernidad sólo se ha ido modificando mientras permanece estable su núcleo matricial epistémico: el individuo.

El pensamiento no piensa la episteme. Esta ha pasado al ámbito de lo oculto, de lo no pensado; permanece fuera del mundo de las representaciones. Inaccesible al pensamiento y a la conciencia, actúa desde su oculta existencia, de modo tal, que el pensamiento pensante cree pensar desde sí mismo, o desde otro pensamiento, o desde el contacto cognoscitivo con la realidad, o desde el diálogo entre pensantes, etc.

Esta inaccesibilidad, de todos modos, no es absoluta, no está libre de todo riesgo. Existen, por lo menos, dos vías por las que acceder a la episteme en la que un pensador está integrado.

Una. La vía de la crítica hermenéutica radical que interpreta descarnada e impiadosamente todo el conocimiento hasta sus últimas raíces, rasgando todos los velos de todas las representaciones y todos los discursos.

Otra. El encuentro con una episteme distinta. Permítaseme, aquí, citarme a mí mismo y reproducir una página de mi libro: *El Aro y la Trama*.

“Quien pertenece al mundo de una determinada episteme, sin sospecharlo, y se encuentra, por algún motivo, inmerso en el mundo de otra episteme, entra en un proceso de dubitación que bien puede definirse como de inseguridad existencial. En este estado, surge la sospecha sobre la episteme (propia y otra). Esta sospecha se va radicalizando en el proceso.

Si el encuentro con la otra episteme no es simplemente teórico sino práxico-vivencial, integral, se entra en un proceso “iniciático” en el que

pueden identificarse los pasos esenciales de toda iniciación (resumidos en muerte y resurrección). Al iniciarse, se entabla un diálogo-no teórico sino prático entre las dos epistemes en el seno de la persona que se inicia. Esta vive un estado de quicio, de intemperie. Este estado no pertenece a ninguna episteme, pero, desde él, se escuchan las voces de ambas. La persona las comprende ahí, en ese quicio hermenéutico extra-epistémico. Hablan las dos en la persona. Se produce lo que pudiera llamarse un diálogo hermenéutico.

En las sociedades complejas como la nuestra coexisten mundos-de-vida diferentes y hasta irreductibles unos a otros. En este segundo caso es sospechable la coexistencia de epistemes distintas en una misma sociedad. Dos historias circulan simultáneamente, se entrelazan, confluyen o se alejan, pero no se confunden fusionadas. Dos-o más-epistemes rigen conoceres distintos.

Cuando esto sucede, una de ellas es dominante, ocupa la escena social del poder, se auto-proclama legítima y declara la ilegitimidad de la episteme dominada, la cual es relegada a los márgenes-marginal-negada en su racionalidad, sometida al silencio, despojada de poder”.

El discurso ilustrado, el discurso reconocido como culto y como válido, enmarcado, esto es, en los criterios de validez fijados por la cultura dominante, sea científico, filosófico o teológico, se produce en la huella de la episteme correspondiente al mundo-de-vida del grupo social que controla los resortes de la sociedad toda. En esa episteme circulan, incluso, los discursos proclamados como revolucionarios y subversivos. Esto ha quedado patente, por ejemplo, en el discurso marxista, no sólo porque los hechos han demostrado su no otredad con respecto al discurso burgués, sino, sobre todo, porque, a una crítica hermenéutica radical, revela su indistinción epistémica.

La sospecha de que Iberoamérica constituye una realidad cultural y antropológica diferente, por lo menos, de Europa, es de larga data. Puede encontrarse ya en algunas expresiones de Simón Bolívar. Sobre todo después de la independencia, la intelectualidad de estos países se ha preguntado insistentemente por la identidad de nuestra realidad humana. Han surgido expresiones como las de “América Profunda” con la que se ha querido destacar que bajo las apariencias de una occidentalidad de escenografía, existe otra realidad más significativa tras los bastidores. Con buen tino, nuestros filósofos, descartan, en su búsqueda de la identidad iberoamericana, los sectores dominantes, considerados implícitamente como occidentalizados, y recurren al pueblo como sujeto de esa americanidad profunda.

Juan Carlos Scannone se ha preocupado por fijar un “punto de partida” a

la filosofía iberoamericana en el supuesto de que podemos producir nuestra propia filosofía a partir de ese punto original y propio. Aplicando a la cultura popular las vías hermenéuticas de Ricoeur, descubre la “sabiduría popular” como lugar hermenéutico desde el que producir tal filosofía. Centrándose por otra parte, en el lenguaje como región de análisis, halla que si la filosofía europea ha evolucionado desde un pensamiento-del-ser a un pensamiento-del-acontecer, de modo que el ser y luego el acontecer han sido los puntos de partida de esa filosofía, ambas posiciones resultan extrañas al pueblo americano cuya “experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión consciente, y, por ello, le es irreductible”, es el estar. “Para comprenderse a sí mismo, el filosofar que de ahí parte contrapone el “nosotros estamos” al “ego cogito” pero también al “ser en el mundo”.

De esta manera Iberoamérica entraría de pleno derecho en la corriente de la historia de la filosofía universal -en realidad occidental- con un aporte no sólo propio y original sino también enriquecedor y complementario. Ser, acontecer y estar, constituirían, así, la trilogía de la totalidad -el número tres es número cabalístico de totalidad- del pensamiento occidental. Non datur quartum.

Al detenerse en la cultura como último y más profundo estrato hermeneutizable y al seleccionar de ella la sabiduría y el lenguaje, Scannone se muestra deudor del mismo pensamiento occidental y de la hermenéutica al uso de nuestros días. Con razón, nos piensa como posible variedad de la totalidad filosófica occidental. El ámbito de precomprensión en, y desde, el que comprende, es el ámbito occidental actual.

La reflexión de Enrique Dussel no pretende, ante todo, inscribirse en la tradición iberoamericana de buscar la “América Profunda”, sino que se ejerce, sin más, sobre la cotidianidad de nuestro pueblo. Parte de una crítica, por lo menos pretendidamente, radical, al pensamiento occidental y por tanto sin intento alguno de conciliación. Elabora, pues, nuevos conceptos, como el de metafísica y un nuevo método: la analéctica.

Iberoamérica es externa, otra y dis-tinta a la totalidad occidental. Con el término dis-tinta, Dussel quiere señalar una otredad completa, no una simple diferencia en el seno de lo Mismo.

Es en el fundamento de los mundos donde radica la dis-tinción. El fundamento de nuestro mundo es totalmente externo al fundamento del mundo occidental.

La cotidianidad del pueblo, como punto de partida de la reflexión

filosófica, no es sólo su sabiduría y su cultura, sino su totalidad histórica. Dicha totalidad está esencialmente constituida por su “ser oprimido”, dependiente, su “ser la otra cara de la modernidad”.

La opresión del pueblo, como categoría abstracta y el pueblo en cuanto oprimido, como concreción, es el punto de partida de una filosofía iberoamericana, la cual, por lo mismo, no puede sino ser una filosofía para la liberación o una filosofía de la liberación.

Ahora bien, definir al pueblo como oprimido es ya definirlo en la dialéctica, y no en una analéctica, de opresor-oprimido, dialéctica típica occidental moderna, en su versión revolucionaria. También para Dussel, el ámbito de la precomprensión es el ámbito occidental.

No puedo hablar, sino como hipótesis y por extensión, del pueblo iberoamericano. Puedo hablar del pueblo venezolano. Mi análisis y mi propuesta, no pretenden, pues, ni generalidad continental ni universalidad.

Entiéndase, de ahora en adelante, aunque no se precise todo el discurso en estos límites. Es evidente, para cualquier observador, que la sociedad venezolana presenta todas las formas propias del mundo-de-vida de la modernidad occidental. Podrá hablarse, al respecto, de atraso, de mal funcionamiento, de peculiaridad, pero no podrá negarse que somos un país occidentalizado, quizás el más occidentalizado del subcontinente.

Nuestra otredad y distinción, si existen, no son evidentes. El pueblo de nuestros barrios y de nuestros campos, si bien es declarado marginal, no presenta tampoco, como evidente, ninguna otredad. Por lo menos, con la evidencia con que presentan su otredad los indios peruanos en el seno de la sociedad peruana, para poner un ejemplo. No hablo de nuestros indígenas pues, si jurídicamente pertenecen a la nación venezolana, no pertenecen, en ningún sentido, a la sociedad venezolana.

Partir, como precomprensión, del supuesto o de la hipótesis de la otredad popular, o partir, en el mismo sentido, de una tradición iberoamericana o venezolana que la afirma, como hace Scannone, o, así mismo, de una caracterización cualquiera de nuestro pueblo, como sucede en Dussel, no lo considero el método adecuado pues el principio ya condiciona el fin.

¿De dónde partir, entonces? No doy normas. Es posible que no pueda delinearse un método. Puedo decir de dónde he partido yo y qué me ha sucedido.

Partí de mi mundo y de mi episteme. Ahora lo sé; entonces no lo sabía. No

sabía ni siquiera que tenía un mundo y una episteme. Probablemente no pensaba que existieran mundos sino que el mío era simplemente el mundo.

Primer paso: acercamiento. No un acercamiento cualquiera, sino un acercamiento pastoral, con una actitud pastoral más o menos al día: liberacionista, abierta, promocional, integral y, por supuesto, cristiano-católica.

Segundo paso: inserción. Se dio como una exigencia de la pastoral misma. Una inserción que cada día se fue haciendo más radical o más profunda o más inserciente. Acabó siendo vivir con gente del pueblo en la misma casa, en los mismos temas, en las mismas acciones, en las mismas carencias, en las mismas angustias, en todo lo vivible.

Consecuencia del segundo paso: desconcierto. Primero fue la sospecha sobre la comunicación. ¿Hay comunicación entre nosotros? ¿Realmente los entiendo o solamente creo que los entiendo? ¿Realmente me entienden o ellos también creen que me entienden? Luego fue la sospecha total y la total inseguridad. No estar seguro de nada, no saber realmente nada ni de ellos ni de mí mismo.

Tercer paso: sospecha de la otredad. Conocen de otra manera, piensan de otra manera, sienten de otra manera, se relacionan de otra manera. Viven en otro mundo.

Cuarto paso: intento, fallido, de negar la otredad. No es otro mundo, es sólo un mundo muy diferente del mío, pero en algo ambos mundos coinciden. Fracaso.

Quinto paso: hermenéutica. No hermenéutica del lenguaje ni de la cultura. Hermenéutica de la cotidianidad vivida, de la vida viviente cotidiana.

Sexto paso: despojo. La acción hermenéutica del paso anterior, que no fue método, ni postura, ni actitud, ni teoría hermenéutica, sino acción, no deliberada ni pensada, sino praxis pura, o casi pura, se fue ejerciendo simultáneamente sobre mí y sobre el pueblo. Es ahora cuando sé que fue acción hermenéutica; no lo supe entonces. La llamo hermenéutica porque no tengo otra palabra, pero sé muy bien que está lejos de Gadamer y de cualquier otro teórico de lo que en la cultura aceptada se llama hoy hermenéutica. Praxis despedazadora, desintegradora, destructiva, cruel e implacable. Supe de mi mundo y de sus matrices y supe del mundo popular. Mi mundo se perdió por el camino.

Séptimo paso: bautismo. La inserción pasó a ser la iniciación cumplida y

pertenencia. No estoy hablando de perfección. No sé cuán perfecta es la iniciación ni tampoco me importa mucho saberlo.

Octavo paso: elaboración intelectual consciente. En eso estoy. ¿Estos pasos, son realmente pasos? No. Más bien, experiencias vividas simultáneamente, por un largo tiempo, en una totalidad confusa y poco a poco cada vez más integrada. Es ahora cuando, para hacerme entender, las organizo en una secuencia.

Todo el proceso lo puedo considerar como análogo a los procesos iniciáticos descritos por los antropólogos y los estudiosos de las religiones, como, por ejemplo, Mircea Eliade.

Las iniciaciones típicas nacen de una llamada, una vocación, pronunciada por la comunidad a través de sus representantes cualificados. El iniciando, una vez acogida la llamada, entra en un proceso de muerte y resurrección a lo largo del cual va muriendo al hombre viejo y va renaciendo al mundo de la sabiduría oculta para los otros miembros de la comunidad, o al mundo de los adultos, si se trata de la iniciación de los adolescentes.

En este caso, la llamada partió del pueblo aunque nadie la formalizó y el proceso iniciático se dio sin ninguna planificación ni premeditación, incluso sin conciencia de nadie. Hubo en él, sin embargo, ritos, guías, espíritus malignos que vencer y secretos que se fueron poco a poco revelando. No es el momento de describirlos.

Al final de este largo recorrido, he aquí lo poco que puedo decir. El mundo-de-vida del pueblo, esa praxis total integral, está marcada por la praxis relacional como integradora. El pueblo practica la relación. Nuestro pueblo se vive, de partida y por siempre como relacional, o como relación viviente. Vivir-la-relación lo define. Ella es la experiencia-praxis fundante de su mundo-de-vida. Ahora bien, no hay equivalencia con el mundo-de-vida medieval. La praxis relacional popular se practica en una experiencia totalmente distinta de la medieval. Es la experiencia: vivir-en-la-madre. Se trata, pues, de una relación familiar-materna. Generalizando, puesto que la experiencia materna es una experiencia humana, podemos decir que el hombre del pueblo se define como un vivir-en-el-hombre, no propiamente ser-en-el-hombre, como yo mismo he dicho. El mundo-de-vida del pueblo es, pues, un mundo en humanidad y no en naturaleza. Un mundo radicalmente humanado, no un mundo natural. Humanado en madre. Un mundo-relación-humana.

Doy vueltas sobre lo mismo, porque las palabras resultan insuficientes y

nunca pueden agotar el deseo de decir y las posibilidades de decir lo que sería necesario decir. La relación viviente siempre se reserva su corazón de misterio.

Ahora bien, se trata de una experiencia-praxis relacional afectiva, ciertamente, pero no en un sentido predeterminado del afecto. Puede ser una relación amorosa, pero también puede serlo agresiva. La constante no es la cualidad de la relación, sino la relación misma. La relación amorosa, tanto personal como comunitaria y social, será siempre un proyecto y una tarea posibles, no necesariamente un punto de partida. El mundo-de-vida popular es también campo de una posible praxis ética y evangélica.

Me he preguntado más de una vez qué me ha hecho posible llegar a esto. Creo tener una respuesta, que alguien hasta podría interpretar como una propuesta metodológica: en algún momento, no puedo precisar cuál, abandoné toda calificación del pueblo. Dejé de ser oprimido, pobre, marginado, dependiente... y se presentó, desnudamente, como pueblo sin más, un pueblo que, por cierto, también es todas esas cosas, pero al que ninguna de ellas define. Si ahora puedo afirmar que nuestro pueblo lo define la relación, es porque, viviéndolo desnudamente, en esa convivencia, o vivencia convivida, la relación ha podido revelarse y desvelarse.

La sociedad tecno-económica-industrial está sostenida, entre otros sostenes, sobre la calificación del hombre como "homo faber" y "homo oeconomicus". La antropología hace ya mucho tiempo que nos definió a todos como "homo sapiens". La filosofía, desde Aristóteles, nos ha llamado animales racionales y animales políticos. Tengo la impresión de que todas estas calificaciones proceden de una precomprensión ya sesgada.

Sea esto verdad o no lo sea, ninguna de estas definiciones se adecúa al venezolano popular, conocido desde su vida, aunque también alguna pueda ser para él verdadera. De todos modos, será segunda y no primera, sobrepuesta y no original.

El hombre venezolano popular no puede ser definido, primaria y originalmente, sino con una expresión que aúne en una unidad orgánica integrada los términos: vida y relación compartidas. Propongo, como ya lo he hecho, definir a nuestro hombre como "homo convivialis", para ser fiel al latín de la tradición. También "homo convivens" podría servir, pero "convivialis" añade la amplia acepción y la múltiple connotación del latino "convivium". En la jerga juvenil popular de estos días, la palabra "convive" lo expresa bastante bien. No sé de donde viene, ni cómo se ha formado, pero su aceptación general, su amplia difusión y el tono ingraciable con que se pronuncia hacen pensar en

una intuición, en un "primum cognitum" que emerge del mundo-de-vida. De todos modos, de un mundo-de-vida convivialis surge, como matriz-huella-para-el-conocer la relación convivial, primer y original procognitum, originante de todo conocer.

Hay, pues, una episteme popular, totalmente otra, externa, dis-tinta, a la episteme de la última modernidad que sólo aparentemente, y en fuerza de sus resortes de poder, domina nuestra realidad humana.

Es una episteme-de-relación o una episteme convivial. Ella pone las condiciones de posibilidad en las que circula la precomprensión, en cuyo ámbito se produce el pensamiento popular, el pensamiento de-la-relación.

Estoy hablando de un pensamiento interno al pueblo y, por tanto, de una filosofía popular. Siempre se ha hablado de algo que se llama sabiduría popular y filosofía popular. Existen, claro está; pero ahora, me refiero a una filosofía en el sentido técnico, ilustrado, del término. Es, por ahora, una posibilidad, pero también una tarea: producir una filosofía desde la episteme del pueblo. Fundada, no en el pensamiento-del-ser, del acontecer, de estar, del tiempo, de la liberación, etc., sino desde el pensamiento-de-la-relación-convivial.

La misma tarea se le propone a la psicología, la sociología, la economía, la política, la antropología y a todas las disciplinas humanas; quizás también a las llamadas ciencias duras. Sin quizás, ciertamente, a la teología. Confieso que, desde el pueblo, he podido vivenciarme como de verdad iniciado, finalmente, al misterio de la Trinidad. Toda la teología trinitaria, incluso la iberoamericana más inserta, me parece un esfuerzo por comprender las relaciones trinitarias partiendo de presupuestos no relacionales. La Trinidad como relación da, así, la impresión de un constructo muy pensado. Del pensamiento a la vida, se hace muy difícil el tránsito. Desde la episteme popular, se va de la vida al pensamiento y se regresa sin dificultades a la vida, si de compenetrarse con el misterio trinitario se trata.

Toda filosofía o ciencia que se haga desde otra episteme, externa al pueblo, por tanto, pertenecerá, desde sus fundamentos, a quienes dominen el mundo de vida no-popular desde el que se hace, y estará integrada a él y a sus dispositivos de poder independientemente de la voluntad subjetiva de los que la hacen.

En el fondo, pues, de todo el problema epistemológico, está implicado el compromiso ético.

No me he atenido estrictamente al tema y al título. Me he ido mucho más

allá. No puedo, de todos modos, dar una lista de categorías y concepciones de la dinámica cognoscitiva del venezolano. No sé, ni siquiera, si esa lista existe y si puede existir. Me parece que sería una tarea irrelevante, sólo útil para satisfacer necesidades sistematizadoras muy academicistas.

Si nos situamos en el espacio real y profundo, en la vida del pueblo, se nos despierta una vocación: hacerlo todo popular. En los actuales momentos, creo que esta llamada va dirigida, sobre todo, a los hombres de la Iglesia, los que, me parece, están en las mejores condiciones para responder. ¿Qué significaría, si no, insertarse en el pueblo, inculturarse, comprometerse con los pobres, volverse pueblo, etc.? Concluyo parodiando a Nietzsche: el pueblo vive; todo es posible.

EN TORNO AL CONCEPTO DE IDENTIDAD NACIONAL

Rafael García

A Daniel y David Silva Gash

"πόλεμος παντων μεν πατηρ εστι, παντων δε βασιλευς..."
Heráclito de Éfeso

1. Uno de los temas más recurrentes cuando se toma como objeto de reflexión a América Latina, es el de la identidad nacional. Su planteamiento viene usualmente cargado, por lo demás, de un carácter conmovedor, que quizá no posean otras inquietudes y que fija una angustiada emergencia por *definir* la "personalidad" de las distintas naciones latinoamericanas, según sea el caso. Una necesidad apremiante surge del profuso volumen de textos dedicados a alcanzar esa tarea autodelimitatoria; incluso a ésta se le concede una relevancia tal, que otras inquietudes (no menos importantes) son vistas como preguntas accesorias o subsidiarias de aquella, con el agravante teórico-metodológico de que toda respuesta a las segundas depende de lo que sea dicho con respecto a la primera. Al problema de la identidad nacional se le ha otorgado, pues, un lugar privilegiado dentro de lo que hoy se llama "Pensamiento Latinoamericano", y su impacto se muestra hasta en los espacios reservados para su discusión en las Cátedras que llevan tal denominación.

Las páginas que siguen pretenden intervenir en la polémica, aunque no se buscará nada más allá de lo que se estiman como algunas observaciones de carácter propedéutico sobre el tema; por lo que se procurará estar siempre dentro de un marco lo suficientemente general y abierto como para dar cuenta

de un doble propósito: presentar ciertos reparos relacionados con el contenido frecuentemente adherido por la noción en juego y, al mismo tiempo, mostrar algunas perplejidades que aparecen de su uso. Lo dicho se puede detallar más. La labor de *determinar* el contenido de dicha noción, no deja de ser altamente compleja; sin embargo, no parece que esta haya sido la causa por la que hoy día la discusión gane o pierda centralidad. El carácter problemático de la noción de identidad nacional acontece cuando, por una parte, se le coloca como categoría de análisis, omnicomprensiva y totalizadora de “*nuestra*” realidad o de “*nuestro*” modo de ser; y, por otra parte, cuando tal noción sale del ámbito teórico para caer en manos del discurso político que, a consecuencia de la plasticidad del término, hace con él lo que sus intereses dicten. Es por ello que resulta pertinente mostrar algunas deficiencias teóricas de la noción de identidad nacional como categoría de análisis, por lo que conviene desecharla por estéril. Asimismo, se procurará mostrar que la acción anterior no perjudica ningún intento de caracterización de un grupo social, esto es, ningún esfuerzo de indicación de aquellos rasgos comunes que deslindan histórica y culturalmente a un grupo social de otro.

Ante la formulación anterior, conviene hacer todavía una previa acotación metodológica. Fundamentalmente, estas páginas se concentrarán en los problemas epistemológicos a que da lugar la noción tratada, para ello se hará uso de ciertas herramientas provenientes del análisis filosófico, procurando que éste cumpla una función terapéutica. Con esto se indicarán no las deficiencias lógicas de la noción, sino los problemas de sentido y significación que presenta cuando se le asume como categoría de análisis del mundo histórico-cultural y sus pretensiones son omnicomprensivo/totalizadoras. De igual modo, el autor de estas líneas no tiene la intención de ejecutar el papel que le corresponde al científico social, a quien le compete directamente la específica tarea de describir (entre otras actividades) el comportamiento social del hombre. Se desea indicar, desde el punto de vista teórico-filosófico, que “el problema de la identidad nacional” en realidad es un *pseudoproblema*, por lo que carece de sentido plantearlo en sus términos, y resulta preciso modificar las categorías de análisis en uso cuando se aborda la cuestión de “lo que representamos hoy” como entidad histórico-culturalmente dada. Por último, en lo relativo a los datos empíricos que se puedan considerar acá, el texto se atenderá a los provenientes de la realidad venezolana, por lo que quedan fuera del horizonte observacional los datos extranacionales, sin perjuicio de la estimación de que éstos puedan determinar, condicionar, impactar o influir a aquéllos.

2. Tal como se aludió arriba, se mire desde una perspectiva general o desde una particular, la pregunta por la "identidad nacional" ha sido una de las interrogantes más obsesivamente formuladas: desde un punto de vista general, se ha inquirido por la identidad de Latinoamérica, lo cual ha concitado las más emotivas y conmovedoras respuestas; desde un ángulo particular, la pregunta ha sido planteada y replanteada en términos de identidades *nacionales*, así por ejemplo, México, Argentina, Perú o Venezuela (por mencionar únicamente cuatro entre los casos paradigmáticos) han interrogado por su identidad en tanto nación. Sea uno u otro el lugar de donde se parta, la forma como ha sido buscada la respuesta delata una imperiosa necesidad autodefinitoria, que incluso ha favorecido la muy proliferada aparición de sustantivaciones abstractas con pretensiones ontológicas; de modo tal, que el interesado pronto se las ve frente a palabras que intentan denotar "una realidad" o "cierto tipo de realidades". Así, se habla de la "mexicanidad", la "argentinidad", o la "venezolanidad". Este fenómeno, por lo demás, no es nuevo, ya Stabb (1969) mostró su presencia desde el siglo pasado.

Sambarino (1980) ha señalado que el problema de la identidad nacional encuentra uno de sus antecedentes teóricos más remotos en la necesidad de "responder positivamente, de poner en claro *lo que se quería ser*, lo que había que hacer para ser lo que se quería, y qué posibilidades reales existían para ello, a partir de lo que se era y de lo que se había sido" (p. 16). Tal tensión entre "querer ser" y "poder ser" moldeó la cuestión de la identidad nacional, de modo que ésta terminó constituida en una categoría de análisis de doble entrada: por un lado, en tanto *criterio de explicación*, asumía la condición de basamento sobre el cual autocomprender "nuestra circunstancia", y diseñar en consecuencia proyectos de realización propios; y por otro lado, en tanto *criterio regulativo*, configuraba la clave exacta para impedir o prohibir formas de realización extrañas o ajenas. De esta forma, considerada la identidad nacional como criterio explicativo, se estimaba que gracias a ella se podía articular un discurso altamente estructurado sobre "nosotros mismos" (de ahí su autocomprensividad) y definitorio del "qué somos"; y apreciada como criterio regulativo, se creyó poseer el principio básico (¿acaso el Santo Grial?) de discernimiento para establecer qué había de hacerse y qué no, e incluso qué era admisible y qué no (Sambarino, 1980).

Vista así las cosas, no es difícil entrever que la noción de identidad nacional pronto adquirió un *status* epistemológico de alto aprecio, pues no sólo fungía de criterio interpretativo-estimativo, sino que definía *el ser* de una entidad nacional. Una noción con semejantes dotes en apariencia garantizaba

una respuesta posible a la pregunta “¿qué somos?”. Para decirlo secamente, se creyó que la noción permitía responder inteligiblemente la cuestión sobre, v. gr., la venezolanidad, sólo bastaba con vaciar sobre la mesa de discusiones el contenido de la identidad nacional venezolana. Mírese más de cerca. Cuando en Venezuela se piensa, por ejemplo, sobre su identidad y la música, o la literatura, o las artes plásticas, o la filosofía, si es que esto significa algo, se está exigiendo la articulación de un discurso que al menos muestre lo siguiente: (i) si “lo que somos” se manifiesta en esas expresiones, (ii) cómo se manifiesta, (iii) cuál es la conexión de tales manifestaciones con el pasado histórico venezolano, (iv) en qué medida los fracasos y logros individuales o sociales han determinado a esas manifestaciones, y (v) si hay que proceder a ejecutar acciones para evitar la tergiversación de dichas expresiones por causas de influencias externas.¹

Ahora bien, detrás de tal status, en apariencia sólido, se oculta la típica obsesión tribal por los orígenes, que, por cierto, es la que mejor impide todo intento de reflexión racional sobre el sentido y fundamento de la noción examinada. Esta obsesión, dada su condición, pide que ante la cuestión del “ser venezolano” el interesado asienta de modo irreflexivo: ser venezolano es asunto de una fe extraña, de una creencia sentimental en “lo que somos”, en “lo que podemos” y en “lo que seremos”. No se sabe *qué se es ni qué se será*, pero un sentimiento señala la *creencia* en lo que se es. Aquí aparece, de un lado, como elemento estructurante de los discursos a que hayan lugar, la llamada “falacia romántica”; y del otro lado, como base estructurante de la acción y de las valoraciones, la condición típicamente tribal, especialmente aquella que al decir de Popper (1967) dio lugar al nacionalismo, vale decir (conservando la sinonimia popperiana) al totalitarismo.

Por lo dicho, es fácil entrever que la noción de identidad nacional posee una compleja estructura significativa que conviene despejar, así sea de modo muy bosquejado. En primer lugar, aparecen todas aquellas significaciones que pueden expresar la permanencia del objeto o del atributo a través de los cambios producidos en ellos o en torno a ellos. En segundo lugar, surgen las significaciones que denotan la similitud o semejanza de dos objetos distintos o de alguno de sus atributos. En ambos casos, se busca una definición. Hay que hacer, pues, varias distinciones: “Idéntico no es lo mismo que ‘uno’, o que ‘único’, o que ‘igual’, o que ‘uniforme’” (Sambarino, 1980:17). Cuando se dice “David y Daniel son idénticos” (bajo la suposición de que sean gemelos) no se está queriendo decir que sean la misma entidad; antes bien, se pretende significar que en tanto individualidades ellos poseen rasgos similares, que

cuantitativa o cualitativamente son poco usuales encontrar al comparar dos personas que pueden ser hermanas pero no gemelas. Cuando se dice "Juan ha cambiado mucho" entre otras cosas se puede estar queriendo señalar que en el transcurso de su vida "Juan" ha venido manifestándose continuamente de modo distinto, incluso se puede estar queriendo significar que porque "Juan ha cambiado mucho", en verdad ya "Juan no es el mismo de antes", y que por ello "ya no se le conoce". Nótese que igual situación se tiene cuando se utilizan conceptos tales como "mesa", "libro" o "jabillo". Con el concepto "jabillo", por ejemplo, se denota una clase de árbol perteneciente a cierta familia de plantas (las dicotiledóneas), y cuando se señala en el parque a "este jabillo" y a "aquel jabillo" se puede estar queriendo decir que son idénticos en tanto que pertenecen a la misma familia, no que sean una misma entidad. En todos estos casos junto a lo que identifica se encuentra lo que diversifica (Cf. Sambarino, 1980).

El intento de reflexión racional sobre el problema de la identidad, entonces, viene signado por dos cuestiones medulares: ¿qué o quién es x ? y ¿qué o quién está siendo x ? La primera de las cuestiones parece tener más sentido que la segunda, pero ambas parecen ser harto problemáticas. Nótese más de cerca: si en la pregunta "¿qué es x ?" se sustituye la variable x por una entidad individual y se interroga, p.e., "¿qué es un jabillo?", se espera (como es lo más natural) una respuesta concreta y exacta; se puede quizá apelar al manual de botánica que se tenga a la mano, o en su defecto al "Pequeño Larousse", y decir que un jabillo es un tipo de árbol perteneciente a la familia de las euforbiáceas. Sin embargo, si en la sobremesa del almuerzo dominical se le responde *así a nuestro* interlocutor, es claro que la respuesta se tendrá por exacta y concreta, pero también se la acogerá como una respuesta infortunada dada su versatilidad; en verdad, en el lenguaje ordinario esperamos más lo que la lógica clásica denomina como "definiciones reales" frente a "definiciones nominales". Además, ¿se le dice algo al interlocutor dominical referido cuando se le dice que un "jabillo" por ser una euforbiácea es un miembro de las plantas dicotiledóneas? Si quienes hablan son botánicos (o, al menos, entendidos en la materia), sin duda, ellos se entenderían, pues se encuentran -para emplear una expresión manejada en ciertos ámbitos filosóficos- dentro del mismo juego de lenguaje. No obstante, con esto aún el problema sigue en pie, ya que el interlocutor espera que se le indique lo que es un jabillo *real*.

En este punto se añade un aspecto nuevo que en lugar de facilitar, complica la cuestión. ¿Qué significado posee el calificativo "real"? Uno de los análisis más agudos ha sido realizado al respecto por Austin (1981), no conviene perder

de vista sus resultados. Es conocida la acusación de que los filósofos son muy dados a creer que pueden asignarle a las palabras, sin más, cualquier significado. Desde luego, en un sentido absolutamente trivial cualquiera puede hacerlo, pero la atención no ha de centrarse en esto; el problema acontece cuando se le asignan significados incorrectos a las palabras, o se cree que lo denotado por ellas de algún modo *está dado*. Este es el caso del calificativo "real", palabreja que, como señala Austin, está "hambrienta de sustantivos". Con el autor citado se puede, legítimamente, inquirir: ¿cuál es la forma "real" de una nube? ¿cuál es el color "real" de un objeto?

Supongamos -indica Austin (1981)- que hay una especie de pez que tiene aspecto intensamente polícromo, ligeramente brillante quizá, a una profundidad de mil pies. Yo les pregunto cuál es su color real. Entonces ustedes capturan un ejemplar y lo depositan en la cubierta, asegurando que la condición de la luz sea más o menos normal, y hallan que presenta una especie turbia de blanco grisáceo. Bien, ¿es *ése* su color real? En cualquier caso, está bastante claro que no tenemos por qué afirmarlo. De hecho, ¿hay respuesta correcta en tal caso? (p. 94).

Junto con Austin, se puede insistir y preguntar, ¿cuál es el sabor real de la sacarina? Quizás el autor respondería algo así: se deposita en el té de la tarde una tableta de algún edulcorante típico ofrecido en el mercado y se verifica que efectivamente endulza²; posteriormente, se coloca otra tableta en la boca, y se nota que la condición cambia: su sabor es amargo. Entonces, ¿cómo se decide esta cuestión? ¿El sabor es "realmente" amargo, o "realmente" dulce, o "realmente" agridulce? Por supuesto que, al fin y al cabo, cada uno podrá dar una explicación cuya plausibilidad se acerque más o menos, precisamente, a la "realidad". También se puede discutir el punto durante horas -en verdad, algunos filósofos se han pasado siglos discutiéndolo-, sin hallar una definitiva solución. Esto parece ser así por el callejón sin salida formado por el propio lenguaje y el modo como éste ha sido empleado.

La segunda de las formas interrogativas dejada atrás ("¿qué está siendo x?"), es todavía más extraña al momento de sustituir la variable por una entidad particular. ¿Qué se le puede decir de manera inteligible a alguien que sorpresivamente pregunta "¿Qué está siendo un jabillo"? No parece tener mucho sentido lo interrogado, a menos, por supuesto, de que se le preste ayuda "especulativa" al interlocutor para que salga de su balbuceo inquisitivo. No vale la pena, por lo tanto, insistir en este caso, pues su problematicidad es patente.

Ahora, considérense las cuestiones formuladas desde la perspectiva de una entidad colectiva. En primer lugar, la forma de la interrogación cambia, es decir, en el lenguaje corriente, cuando la variable de la pregunta “¿qué es x?”, se sustituye por el sustantivo “Venezuela” y se pregunta, en consecuencia, “¿qué es Venezuela?”, usualmente se entiende que se indaga acerca de “¿quiénes somos los venezolanos?” y, por añadidura, “¿quiénes estamos siendo (los venezolanos)?” Estas preguntas muestran en apariencia un sentido diferente: inquieran por *la identidad colectiva*.

En este punto es necesario excluir con rapidez varios casos; para ello se seguirá en estrecha paráfrasis a Sambarino (1980):

1. No es la identidad de un objeto consigo mismo a la manera de la imperturbable condición del mundo inanimado: “no es la identidad de una amatista, de un trozo de carbón, de un pedazo de mineral, a pesar de que tengan una historia geológica reveladora de etapas” (Sambarino, 1980: 18).

2. No es la identidad de objetos de los que decimos que “son lo que son” hasta que por obra de la naturaleza o de la acción humana cambian: un trozo de hierro es lo que es, hasta que por acción humana se mezcla proporcionalmente con ciertas cantidades de carbono en procura de alcanzar un temple de gran dureza y elasticidad, y es cuando entonces se habla de “acero”: a consecuencia de la acción humana se ha requerido cambiar de designación; todo lo cual se extremó si en lugar de una mera lámina de acero, se obtiene un objeto tal que sea necesario denotarlo con la expresión “cuchillo de acero inoxidable”. La identidad de la que se ocupa este trabajo, aunque puedan surgir varias analogías, no es de este pasivo tipo.

3. No es la identidad que lo animado mantiene consigo mismo: un felino o una planta dicotiledónea “son cada uno una entidad distinta de los de la misma especie, pueden ser (incluso) señalados por marcas identificadoras cuando su individualidad no es fácilmente reconocible; pero cada uno en tanto individuo, y cada uno en tanto miembros pertenecientes a una especie, siguen en sus cambios una ley de estructuración y desarrollo, sin perjuicio de que puedan ser afectados por contingencias, tales como cambios climáticos, enfermedades, acciones depredadoras de los animales o del hombre” (Sambarino, 1980: 18-19).

4. No es la identidad que el hombre en tanto especie animal mantiene consigo mismo, por los mismos motivos expuestos antes.

El mundo al cual la cuestión de la identidad de las entidades colectivas ha

de estar referido es el mundo histórico-cultural. Son necesarias, entonces, nuevas exclusiones: la identidad de la entidad colectiva -Venezuela, los venezolanos- en ningún sentido ha de asimilarse a la identidad de *uno* de los individuos que la conforman o la han conformado, esto es, carece de todo sentido, por ejemplo, decir que la identidad de Venezuela sea S. Bolívar, aunque las acciones de Bolívar sean muy estimadas o estimables para los venezolanos. Aquí sigue en pie el clásico enunciado de que de lo particular no se infiere lo universal, y el cuidado de no incurrir en una falacia de accidente inverso también preserva de cometer actos ilegítimos de generalización.

El mundo histórico-cultural es una red de conexiones establecida sobre la base de un sistema interpretativo-estimativo que constituye su *ethos*. Sin embargo, dado el carácter dinámico de ese sistema, conviene dejar de suponer que al determinarlo se está igualmente determinando la identidad de una entidad colectiva, más aún si la noción de identidad se entiende -que es lo usual- en un sentido esencialista. ¿Qué sentido tiene decir que se ha señalado la *esencia* de Venezuela, y por ende que se sabe lo que son los venezolanos? ¿Hay una esencia de *lo* venezolano? ¿De qué vale conocer tal esencia?

Generalmente, como es sabido, el concepto de esencia refiera a aquello que una entidad posee de modo fijo, incambiable, inmutable. Se parta de la tradición platónica o aristotélica, o del más ferviente empirismo, esto parece ser así. Para las dos primeras de esas tradiciones, la esencia es una "realidad" metaempírica constante y continua que da fundamento y permite explicar lo dado por la experiencia. Para la tradición empirista, aunque más reacia a admitir en su terreno términos tan inasibles, equipara la noción de esencia al conjunto de regularidades empíricas, describibles y que delimitan el ámbito en el cual se aplica un término (Sambarino, 1980: 75).

Como se puede entrever, ni aun considerando el término "esencia" desde una perspectiva metafísica clásica o empirista, resulta pertinente aplicarlo al mundo histórico-cultural. La metafísica clásica, de cuño platónico -aristotélica, para ejemplificar con la tradición más dura, aplicaba el término al orden y jerarquía del cosmos, y cuando se lo aplicaba al hombre rutinariamente lo hacía considerándolo como parte de la naturaleza, del cosmos; pero jamás esencializó las contingencias del mundo histórico. La idea de una realidad metaempírica reguladora del devenir histórico-cultural, era a todas luces inconcebible. Esto no debe ser confundido con el profundo carácter esencializador de filosofías especulativas de la historia como las de Hegel o Comte: aunque de modo distintísimo, ambos filósofos tienen la común creencia en la existencia de una realidad metaempírica que actúa como

instancia reguladora del mundo histórico. Pero nótese que tal concepción lleva implicada una visión estática del mundo histórico, restándole la dinamicidad y plasticidad que le son propios. Todo ello obedece, por lo demás, al carácter esencializador que parece necesitar toda filosofía especulativa de la historia, al menos en el sentido en que tradicionalmente ha llegado hasta el presente. Con razón ha sugerido Sambarino (1980):

Ni América Latina ni cada una de las naciones que la integran poseen esencia, ni se explican por esencias, ni se orientan o han de orientarse por esencias. Para excluir todo equívoco posible cabe considerar el uso metafórico y el uso analógico de la idea de esencia, con el sentido de 'lo más sustancial', 'el núcleo del asunto', 'el meollo de la cuestión', 'lo más íntimo de nosotros', 'lo más nuestro de nosotros mismos'. Aceptaciones de ese tenor se pueden aplicar a lo más característico de un medio, o a lo que de él es más querido por parte de aquellos que lo internalizan (...). Todas esas expresiones están inspiradas en las doctrinas del sustancialismo clásico, pero son usos impropios, y no pueden interpretarse en el sentido propio que apunta hacia sustancias reales. (p. 79).

Es por lo expuesto que el empleo de la noción de identidad nacional como categoría de análisis, resulta inadecuado; pues ella sugiere estaticidad donde lo que hay es dinamismo. Ella inventa una *mitología*: la de esperar que se puede responder la pregunta sobre "lo nuestro" y hacer "filosofía del ser latinoamericano" en general, o "de lo venezolano" en particular. Esa mitología engaña al interesado al hacerle suponer que una vez despejada la gran interrogante se está sobre una base sólida sobre la cual construir proyectos históricos nacionales de liberación. Esa mitología oculta que tal solidez teórica es ficticia, y que, en todo caso, tanto ella como sus proyectos encubren un sentimentalismo nacionalista conmocional, irreflexivo y, en verdad, irresponsable.

En todo caso, un programa más procedente sería la determinación del sistema interpretativo-estimativo vigente, por ejemplo, en Venezuela, y a partir de ahí -permítase la metáfora- medir su validez y legitimidad, coherencia y solidez, consistencia y conclusividad. Para emplear una expresión de Kant, cierta "autoculpable minoría de edad" está implicada en la pregunta por la identidad nacional, que por su carácter mitológico incapacita a los agentes de reflexión para asumir una responsable, autónoma y racional dilucidación y clarificación de las estructuras que configuran los distintos modos de ver el mundo que tiene el latinoamericano, de juzgar o evaluar la realidad y de actuar sobre ella. Al parecer el punto fundamental de un programa así, es doble:

desechar conceptos vanos que conducen a la formulación de pseudoproblemas y emplear la inteligencia en la determinación de la validez del sistema interpretativo-estimativo vigente. Para esto la filosofía es una útil herramienta, pues ella, entre otras cosas, permite ejercer sobre los conceptos una acción terapéutica de alto nivel. Es claro que las palabras ejercen una influencia alienante cuando se les da un poder que no tienen, cuando se *crea* que las sustantivaciones a las que ellas pueden conducir poseen fuerza ontológica, cuando se olvida que toda categoría de análisis no es más que eso: un constructo que actúa como un medio para ordenar u organizar los datos provenientes del mundo, y tornarlo así inteligible para los hombres del presente. Una de las tareas de la filosofía consiste en hacer continuamente tal advertencia y estar siempre en guardia contra la magia de los conceptos.

Notas

1. Se hace una aplicación de las categorías de análisis afinadas por Sambarino (1980).

2. Desde luego, se da por supuesta la conjunción de ciertas condiciones normales con base en las cuales cabe esperar que el producto actúe, por ejemplo, que cumple con los estándares establecidos por el fabricante, que no ha llegado a la fecha de expiración, que está compuesto por los elementos usualmente empleados a los fines del producto, que no se encuentra por debajo ni por encima de las especificaciones ambientales o atmosféricas predeterminadas, que es depositado en el té de acuerdo a lo usual y según el modo rutinario de preparación...

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Austin, J., *Sentido y percepción*. Madrid: Técnos, Madrid 1981.

Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires 1967.

Sambarino, M., *Identidad, tradición, autenticidad: Tres problemas de América Latina*, Celarg, Caracas 1980.

Stabb, M., *América Latina en busca de su identidad*, Monte Avila, Caracas 1969.

EUGEN DREWERMANN. UNA PRESENTACION Y UNAS RESEÑAS

Bruno Renaud, Dioc.

Desde hace más de veinte años, Eugen Drewermann sumerge al público lector en Alemania con una producción teológica excepcionalmente abundante y provocativa. Los lectores de habla española -sobre todo en América Latina- estamos poco familiarizados con su obra, a pesar de que, desde 1994, la Editorial Herder (Barcelona, España) ha empezado a traducirla a nuestro idioma. Que sepamos, son pocas las revistas accesibles que le han dedicado algún espacio, salvo la Revista *Actualidad Bibliográfica de filosofía y teología* (nº 53 (1990), 59 (1993) y 62 (1994), cada vez bajo la pluma inteligente de J. Boada).

Valga, pues, esta nota bibliográfica para presentar en pocas líneas la personalidad de un autor "adicto al trabajo", erudito, discutible, muy discutido, incómodo... libre.

Drewermann nació en Westfalia, Alemania, en tiempos de guerra. Es teólogo y psicoterapeuta; sacerdote diocesano, lleva, a pesar del enorme éxito de sus escritos en Europa, una vida casi monacal (sin televisión, sin nevera, sin computadora siquiera, sin carro... "Vive en el tercer piso de una de esas odiosas casas de alquiler, en una calle de mucho tráfico": *La palabra de salvación ...*, p. 255). Drewermann une sus funciones intelectuales con manifiestas preocupaciones por dar a conocer un evangelio liberador a todos los heridos de la institución eclesíástica y los angustiados de la vida. Las lecturas de Kierkegaard, Dostoyevski, Freud, Jung, Sartre... y los cuentos de hadas, han configurado el perfil de su pensamiento que bien podría resumirse en el lema conocido: "Dios, sí; (esta) Iglesia, no"; fe y moral auténticamente evangélicas, sí; sentimiento de culpa y angustia, no.

Su objetivo: reconciliar experiencia y fe; y para ello, provocar una reforma profunda del concepto y del objeto de la fe. Su primera gran obra fundamental, clave de interpretación de todas las demás, tiene por título: *Las estructuras del mal* (todavía sin traducción al español). Desde la psicología profunda y la historia de las religiones, Drewermann anhela plantar las raíces de la fe en la *experiencia* humana fundamental, en oposición declarada al racionalismo y moralismo que él no se cansa de denunciar en la teología católica actual.

No se puede negar que el objetivo de Drewermann (de ahora en adelante Dr.) sea acertado: denunciar, analizar y conjurar la tremenda carga de angustia existencial fomentada por nuestra cultura y -dice nuestro autor- nutrida por la moral y el catecismo católico.

Para tal efecto, Dr. utiliza el equipaje conceptual de Jung (más que de Freud): quiere revalorizar la densidad de los arquetipos, mitos y símbolos que anidan en el alma humana. Dentro de este proyecto, el dogma eclesial, en vez de seguir sometiendo conciencias e inteligencias, tiene por función útil la de introducir al conocimiento de sí mismo y de los arquetipos humanos. El evangelio de San Marcos, los relatos de la infancia y de la resurrección, y muchos momentos del evangelio, se abren así a lecturas inesperadas e iluminadoras. Además el autor pone al servicio del relato evangélico -pasando siempre por la criba de la psicología profunda- su conocimiento de las religiones antiguas, en especial de las orientales, etruscas y egipcias, para presentación de las cuales evidencia una erudición impresionante. (Pero numerosos críticos le reprochan precisamente la confusión de los géneros y la mala administración o superficialidad de los conocimientos).

A partir de estos proyectos, métodos e instrumentos, Dr. procura renovar la interpretación de la Biblia y de los dogmas cristianos. La obra que nace de tal propósito es impactante y demoledora. Su exégesis no es nada convencional. Al proponerse la reconciliación de teología y psicología, exégesis y ciencia de las religiones, dogma y experiencia, individuo y naturaleza, fe y ciencia, es probable que Dr. favorezca de vez en cuando -otros dirán: siempre- el segundo polo. Pero el objetivo fundamentalmente cristiano del autor y la urgencia real de la tarea emprendida, así como la riqueza sugerente de los resultados, no dejan de hablar a favor del autor. Sin embargo, la Iglesia jerárquica se ha mostrado más sensible al peligro de una gnosis cristiana: por disposiciones vaticanas (y con el acuerdo de su obispo), Dr. se ha visto en la obligación de abandonar (en 1991) la docencia en facultades de teología católicas y, poco después, la de suspender el ejercicio del ministerio sacerdotal.

Dr. sigue escribiendo; no sin un dejo de amargura por la poca amplitud intelectual (es un eufemismo) de quienes lo juzgan y le condenan; pero animado por un público atento a las casi 30.000 páginas publicadas hasta ahora. Su lenguaje no es precisamente el de una teología recatada o autocensurada. "Vigor y ternura", Dr. une la combatividad del contenido con la poesía o expresividad del relato. En la *Revista Latinoamericana de Teología*, J.M. Castillo subrayaba recientemente la vacuidad de mucha producción teológica y su poco interés para contestar a los problemas de la vida del hombre contemporáneo y de una sociedad triturada. ¿Quién lo negará? La esterilidad de la ciencia teológica, la pérdida de contacto con "la gente" (el pueblo, la masa, la "chusma"), la reticencia tenaz de la teología oficial y su poca permeabilidad de "experiencia" para dar cuenta de la interpretación de la biblia y del dogma, hacen imprescindibles los esfuerzos que, con aciertos e insuficiencias, lleva a cabo el conocido teólogo de Paderborn.

Después de esta breve presentación, reseñamos a continuación tres obras que han llegado a nuestra revista. Empezemos por la primera obra que fue traducida al español, diez años después de su publicación original; seguiremos por uno de los libros de mayor difusión de su autor; concluiremos por el texto más conmovedor escrito hasta ahora por Dr.

1. *Lo esencial es invisible. El Principito de Saint-Exupéry: una interpretación psicoanalítica.* Versión castellana de Xavier Moll, Herder, Barcelona 1994, págs. 182.

Dos partes hay en este librito, que analiza "el cuento más importante de nuestro siglo" (132). La primera es, en cuatro capítulos, un análisis atractivo del personaje del Principito frente a todos los "adultos" de su historia, sean hijos de reyes, vanidosos, bebedores, hombres de negocios, faroleros o geógrafos. "En todos estos mártires del yo, tendría que descubrirse un trocito de su infancia perdida, de la confianza en su reino oculto, un pedazo de 'Principito'" (46). Pero no, parecen casos perdidos: la tipología de los "adultos... sólo condensa un recuerdo nostálgico de algo destruído demasiado pronto" (47).

La segunda parte, cual escalpelo psicoanalítico, se adentra en el relato verdaderamente autobiográfico de Saint-Exupéry. Dos figuras aparentemente enigmáticas salen de su cáscara. El "misterio de la rosa" expresaría la relación, sumamente ambivalente, del vínculo con la madre, en una tonalidad no tanto edípica como depresiva, cargada de sentimientos de profunda tristeza, de

culpabilidad y arrepentimiento. En cambio, el “misterio de Icaro” sería la contrapartida que explicaría la culpabilidad del Principito -o de su creador-. “Para Saint-Exupéry, volar significa en todas sus acepciones el mundo masculino opuesto al mundo de la madre. El Principito en él, que estuvo en peligro por sentimientos de culpabilidad y otros temores de permanecer para siempre el niño de su madre, se esforzó desesperadamente durante toda su vida en demostrar como ‘aviador’ su independencia y su virilidad” (110).

Fracaso de la reconciliación íntima y relacional. Nietzsche y Sartre vienen como parangones. El parentesco espiritual entre estos tres autores es, dice Dr., manifiesto. “El Principito vuelve a su rosa, mientras que el aviador caído del cielo se eleva de nuevo por los aires: una conclusión que no es una conclusión” (130).

No hay reconciliación, sino contradicción insalvable. Ahora bien, si el propósito de Saint-Exupéry era el de contestar al desastre y superar el nihilismo de nuestro tiempo, aportando una respuesta al problema: ¿qué se puede, qué se debe decir a los hombres?, habrá que tomar nota de su fracaso: “mandó al niño definitivamente al reino de la utopía y quiso emprender por última vez la lucha en favor de su propia virilidad adulta” (129-131).

Desgarradora dicotomía que termina de explicar Dr. en el último capítulo: en vez de optar entre la “bajada de las madres” y la “subida a las estrellas”, entre “la ciudad en el desierto” y “la Jerusalén celestial”, hubiera sido necesario aceptar amorosamente tanto “el polvo de la tierra”, de donde venimos, como “el aliento divino” que le ha dado forma.

¿Qué queda del Principito, y sobre todo de Saint-Exupéry, después de esta brillante y dramática deconstrucción psicoanalítica? Frente al escepticismo y el infortunio de Saint-Exupéry, Dr. pretende abrir la vía hacia una esperanza activa.

2. *La palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe.* (Trad.: Claudio Gancho), Herder, Barcelona 1996, págs. 331.

Conforman este libro quince entrevistas -o participaciones en coloquios- frente al gran público de radio o televisión en Alemania, a lo largo de los años '80. Quince temas, tales como: La historia bíblica de la creación y de la caída en el pecado. Una lectura de la Biblia desde la psicología profunda. Teología y psicología. El cantar de los cantares del amor. ¿Retorno a los mitos? Reducción del miedo. La pura racionalidad nos conduce al desierto, y otros.

A pesar de las inevitables repeticiones, el género literario de la entrevista es adecuado para conocer al autor; de tal manera que "la palabra de salvación..." es una introducción excelente y muy asequible a Dr. para cualquier lector interesado

¿De qué salva y sana la palabra? Ante todo, de la angustia fundamental, que es el mal por antonomasia. Del miedo. "De los conflictos y las enfermedades anímicas en el sentido del psicoanálisis" (254). La palabra -ante todo la palabra bíblica, pero también, en cierta medida, la palabra religiosa, o la interpretación psicológica, o el cuento popular- cumple una función terapéutica, porque permite al oyente identificarse con el héroe del relato y sentirse aceptado, animado, amado. No importaría tanto el relato objetivo y su verdad histórica como el resultado subjetivo, la recepción por el corazón que se abre a la audición. "La Biblia, ¿(sería) un libro de sueños?" (253). Lo cierto es que la recibimos no tanto como libro de historia exterior, sino "como si la hubiéramos soñado", "como palabra que revela simbólicamente lo que es válido para todos los tiempos". En suma, el fondo objetivo del relato bíblico -y sobre todo, de la prédica dogmática- es de un interés mediano y mediador. Importa ante todo el lenguaje de la sensibilidad, las experiencias, las imágenes, los sueños.

Si bien reconocemos en este discurso algo ya conocido por el programa de desmitologización (Dibelius, Bultmann y otros), no es muy común en la predicación católica. Nada extraño, pues, que se hayan hecho a Dr. los reproches fundamentales: individualismo y deshistorización, gnosticismo. Individualismo: ¿tiene la Palabra un significado objetivo, histórico, más allá de su recepción por el creyente? ¿Y habrá un contenido mayor, social, corporativo, que esperar de la fuerza de la Palabra? Tal vez, a partir de este reproche, pueda entenderse la poca receptividad que Dr. ha encontrado hasta ahora en países como el nuestro. No sólo somos aquí más atentos que en Alemania a los humores autoritarios y a las orientaciones del magisterio, sino que necesitamos también creer en el Jesús de la historia, base concreta de cualquier práctica liberadora. En cuanto al gnosticismo, mucho, ciertamente, se podría glosar al respecto. En la medida en que la Palabra salva sin relación con un Salvador histórico, con un portador concreto del amor divino, ¿acaso no hay materia para constatar la renovación parcial de un error conocido en la Iglesia desde el siglo II?

¿Cómo, finalmente, calificar esta obra? Sugerente. Incómoda. Iluminadora. Discutible. Atractiva. ¡No deja a nadie indiferente!

3. *Giordano Bruno o el espejo del infinito*. (Trad. Claudio Gancho), Herder, Barcelona 1995, págs. 363.

Qué libro más sobrecogedor. Digámoslo de entrada: este texto espléndido, hondamente original, bastaría para dar a conocer a Dr. en cualquier círculo, sea literario, psicoanalítico o teológico. En ninguna de sus obras como en esta novela (auto)biográfica se entrega Dr. con tanta confianza y emoción.

Giordano Bruno, filósofo italiano renacentista, ingresó muy joven a la orden de los Dominicos. Influenciado por Copérnico y por el neoplatonismo -el cual le llegó, en especial, por el cardenal alemán Nicolás de Cues y por los platónicos italianos Marsilio Ficino y otros-, Bruno proponía unas tesis audaces (más que una síntesis filosófica) que implicaba una relación científica y teológicamente nueva entre Dios y la ciencia, entre la trascendencia divina y la obra (eterna) de la creación. ¡Importante transformación de los conceptos! Bruno, que facilitará la obra ulterior de Spinoza y Leibniz, ocupa un sitio de honor en la reflexión inquieta y rebelde que tiene lugar en Europa bajo la influencia de la Reforma y de los comienzos de la ciencia moderna. En estas condiciones, ¿cómo evitar los problemas con la Inquisición? Huyendo por Europa, errante entre Londres, París, Wittemberg, Praga, cae finalmente en manos de la Inquisición de Venecia en 1592. Ocho largos años de cárcel, odiosos maltratos de todo tipo... Bruno saldrá finalmente de las oscuras prisiones romanas para subir, solitario y abandonado, a la hoguera, a comienzos de 1600. Tenía 52 años. Tal fue el drama.

Dr. recrea en imaginación los últimos días de Giordano Bruno y le presta su voz. El combate por la libertad -de pensamiento, de expresión- contra los "maestros" que lo quieren aniquilar. La urgencia (para Bruno, para Drewermann) de gritar lo que le parece vital para su tiempo. La conciencia lúcida de arriesgar la vida, la voluntad de renunciar a las falsas sabidurías e hipócritas prudencias, a lo "eclesiásticamente correcto"... "El espejo del infinito" reta a Bruno. Los diálogos imaginarios con sus jueces -fielmente situados en el contexto filosófico, cultural, eclesiástico-; las fuentes de su pensamiento (en especial el redescubrimiento de la ciencia de los antiguos Egipcios y Etruscos); la defensa de sus tesis sobre la inspiración y la revelación (problema fundamental de toda teología, ayer como hoy); éstas y otras opciones reflejan al teólogo contemporáneo tanto como al audaz filósofo religioso renacentista. "¿Es el mundo finito o infinito? ¿Existe en el universo un único planeta de ese tipo? Habría que pensar que esas preguntas (...) podrían tener respuesta también con la ayuda exclusiva de la razón humana. Pero no

tendría que haber teólogos, si éstos se reducen a ser administradores y mercachifles de misterios (...). Si alguna vez Dios se ha revelado al pensamiento de los hombres de una época determinada, lo lógico es pensar que las revelaciones de Dios consisten esencialmente en los desarrollos del propio pensamiento humano” (189). Esta página -¡y tantas más!- nos proporciona el testamento espiritual, digno de toda reflexión, de un fraile hostigado, vilipendiado, “que pretenden reducir a un silencio de muerte”. Pues la Iglesia “no sólo le perseguirá a lo largo de su vida, acosándolo hasta la muerte, sino que durante siglos y milenios, hasta el último día, lo inculpará, lo insultará y manchará su prestigio. Incluso sus propios informes, sus alegatos de acusación y protocolos los redactará de nuevo, los cambiará, quemará, corregirá y completará, según lo que necesite; porque ella es señora soberana no sólo del futuro, sino también del pasado” (181).

Dolorosa requisitoria. El cálamo ágil del fraile dominico, condenado antes de haber sido realmente escuchado, sirve para un púdico alegato pro-domo. Las confidencias del religioso excluido -Giordano Bruno, Eugen Drewermann- hablan de ternura, de compasión y soledad; de confianza traicionada y nostalgia; de recuerdos y amistades; de rebeldías e indignación frente a la injusticia. Acompañan hondas meditaciones sobre el sufrimiento y la muerte; sobre el abandono de los hombres y la misericordia divina. Vibran de emoción al evocar el amor esperado y la comunión deseada, en triste comparación con el juicio ya organizado y la condena ya pronunciada.

“Dios y el mundo, ¿no son acaso como dos amantes, que se buscan el uno en el otro y sólo se encuentran en el destello de los ojos del otro?” (171). Y finalmente, esta oración verídica del herético Hermano, que casi concluye el texto de Dr.:

“Limpia nuestra alma con un espejo
para acoger en él a ti y tu imagen,
que nuestro amor hable siempre de ti
y nuestro anhelo de ti sea cada vez más hondo” (334).

“Estas cosas se entienden como un espejo finito del Dios infinito” (222). El testamento místico -herético, dijeron- del fraile demasiado moderno, y las palabras conmovedoras del supuesto “hereje” postmoderno, se entrecruzan en un texto extremadamente atractivo y personal para producir un solo trazado... común.

Dr. ha producido obras más austeras y técnicas, obras más bíblicas, exegeticas o psicoanalíticas. Pero en ninguna llega el autor a este grado de

dolorosa identificación con su tema, ni de admirable transparencia literaria. Añadamos que, en tiempos de "retorno de las brujas" o invasión de lo irracional, el personaje fascinante de Giordano Bruno fue un excelente pretexto para la formulación de la pregunta, permanente, sobre el encuentro entre fe y ciencia; entre ciencias exactas y ciencias de la naturaleza; entre teología, racionalidad y religiosidad vagabunda.

Es cierto: simpatía intelectual o comunión eclesial de ninguna manera significan canonización sin examen de tesis o escritos. Quedan los problemas indicados, que no son propios solo al teólogo Drewermann, sino a toda nuestra época. Con condenar -y con premura- no se le pone fin al debate de ideas; menos todavía en el siglo XXI. Es posible que no estemos armados aquí para tomar parte muy activa en esta polémica, la cual, además no pareciera ser de primerísima necesidad teológica para nosotros. Sin embargo, tengamos cuidado: en una aldea de ideas globalizadas, más temprano que tarde estaremos recogiendo los resultados, positivos o menos esperanzadores, de una discusión que no es ni tan exclusivamente intelectual, ni tan excesivamente lejana.

INDICE DE LAS PUBLICACIONES DEL ITER 1985-1999

El Iter celebra los 20 años de fundado. Uno de sus objetivos ha sido el de favorecer la reflexión teológica en el país. Esta se expresa en las publicaciones del Instituto, que empezaron a partir del año 1985.

Se inició con unos volúmenes monográficas, resultado de los Seminarios de los Profesores y de las Semanas Teológicas. He aquí sus títulos: Evangelizar hoy a Venezuela (1985); Experiencia religiosa en el joven venezolano (1985); Navarrete U. - Urrutia F.J., Nuevo Derecho Canónico. Presentación y comentario (1986); La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio (1987); La inculturación del Evangelio (1988); Los laicos en la Iglesia y en el mundo (1989); Doctrina Social de la Iglesia y Promoción humana hoy (1991).

El año 1990 nace la Revista de Teología del Instituto. Una publicación semestral en los primeros diez años, a partir del año venidero pasará a ser cuatrimestral.

Podemos ver que en estos 15 años han quedado plasmados en las páginas de las publicaciones del Iter 220 artículos y han intervenido más de 100 autores. En forma constante lo han hecho los Profesores del Instituto, pero han sido numerosos también los especialistas y expertos en distintas áreas teológico-pastorales. Se nota una gran riqueza de temas abordados, un interés por la Iglesia universal, en especial la latinoamericana y venezolana, por una reflexión constextual que se refleja en la atención al acontecer nacional, un enfoque pastoral, por eso abundan las experiencias.

Ofrecemos a continuación dos índices. El primero de Autores, el segundo temático. Están organizados tomando en cuenta el año de publicación.

Corrado Pastore, sdb

INDICE DE AUTORES

- Abad Porta Igor, Dificultades de los jóvenes para vivir la fe (UCAB- CCU), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 78-83
- Aguirre Jesús María, Iglesia y Comunicación social, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 247-268
- Génesis y evolución de la identidad de la Iglesia latinoamericana. El conflicto de las representaciones, en *Iter* 2(1993)97-117
- De la verdadera comunicación a la comunicación de la verdad, en *Iter* 2(1994)45- 52
- La Liturgia diaria de los medios masivos: los horóscopos, en *Iter* 1(1996)129-143
- Retos Pastorales en un mundo de la información y de la comunicación. Perspectivas para el año 2000, en *Iter* 2(1997)137-154
- Alvarez Gregorio, El pueblo Barí y la Nueva Evangelización, en *Iter* 1(1990)115-122
- Andrade Arelis - Moreno Luis Alberto, La experiencia de los grupos juveniles de Acción Popular (GRUJAP), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 148-154
- Argibay Andrés, La Iglesia, pueblo de Dios, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 113-129
- La Catequesis familiar en la iniciación a la Primera Comunión, en *Iter* 1(1994)97-119
- La Eclesiología del Concilio Vaticano II y la opción eclesiológica latinoamericana en Medellín, Puebla y Santo Domingo, en *Iter* 2(1997)8-30
- Ayestarán José C., La Buena Nueva, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 24-39
- Los jóvenes y la fe, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 49-74
- Qué es el Iter. Una reseña histórica, 1987, pp. 46

- Creación y liberación, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 71-112
 - Nuevo sujeto histórico evangelizador, en *Iter* 1(1990)37-52
 - Tendencias de la vida religiosa en Venezuela, en *Iter* 2(1990)31-54
 - Papel de la Iglesia en el seno del pueblo marginado, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 173-182
 - Confederación Latinoamericana de Religiosos, en *Iter* 2(1991)39-60
 - La moral en la Iglesia. Un reto para el diálogo Magisterio - Teología, en *Iter* 2(1994)53-69
 - Qué es el Iter. Reseña histórica, en *Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica*, 1995, 5-31
 - Fundamentalismo, en *Iter* 2(1995)43-67
 - ¿Reencarnación o resurrección?, en *Iter* 1(1996)61-87
 - Discernimientos de Jesús, en *Iter* 2(1996)99-116
 - Iter: logros y expectativas, en *Iter* 20(1999)15-43
- Barrios Yaselli Maritza, Nuevo acuerdo nacional frente a la cultura de la muerte, en *Iter* 1(1993)9-13
- La familia venezolana, en *Iter* 1(1994)9-14
- Bazarrá Carlos, ¿Qué significa evangelizar al pueblo?, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 55-68
- Recuperación conciliar de la Escritura y Tradición en el pensamiento teológico venezolano, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 23-43
 - Vida religiosa e inculturación, en *La inculturación del evangelio*, 1988, 99-123
 - Hacia una espiritualidad laical en América Latina, en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 113-137
 - Formación para la Nueva Evangelización, en *Iter* 1(1990) 71-84
 - Espiritualidad desde América Latina, en *Iter* 2(1993)79-96
 - Crisis de pueblo, en *Iter* 1(1997)81-104
 - Una propuesta humana, en *Iter* 1(1998)36-586
 - Por un Concilio “Buena Noticia”, en *Iter* 2(1998)145-148
 - “No se dejen llamar Padre” (Mt 23,9), en *Iter* 1(1999)99-115

- El acompañamiento personal en el juniorado, en *Iter* 20(1999)247-256
- Bermúdez Nicolás, La Evangelización de la familia, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 70-77
- Buroz E. Oscar, Medios de Comunicación Social y postmodernidad, en *Iter* 1(1995)89-92
- Carías Rafael, Evangelización de la Cultura, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 85-89
- La familia, lugar de virtudes y de fe, en *Iter* 1(1994)51-61
- Carvajal Leonardo, Enfoques y realidades educativas, en *Iter* 1(1993)109-124
- Castro Jorge M., Cristianismo y evangelización en la transición cultural, en *Iter* 2(1993)29-77
- Sobre Brian Weiss y la realidad venezolana, en *Iter* 1(1996)103-110
- Cestari Miguel - Hernández Mary Pili, Campamentos Juveniles (CARPA), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 141-145
- Conferencia Episcopal Venezolana (CEV), Mensaje de los Obispos de Venezuela a los jóvenes, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 203-212
- Corros Pedro Manuel, Metafísica y respuesta cristiana, en *Iter* 1(1996)145-150
- Fenomenología del “Espíritu de la Navidad”, en *Iter* 1(1998)157-167
- Danoz Fernández Antonio, La moral de la pastoral, en *Iter* 2(1996)7-34
- De Diego Luis, El Vaticano II: un Concilio pastoral, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 11-22
- De La Torre Jesús, Cambio en la Evangelización: modelo inculturado y liberador, en *Iter* 1(1990)85-113
- San Juan Bautista y San Benito de Palermo: dos devociones afrovenezolanas, en *Iter* 2(1990)55-77
- La presencia testimonial y la actitud dialogante, características de una solidaridad inculturada, en *Iter* 1(1991)51-70
- Los pueblos indígenas al encuentro de Jesucristo, en *Iter* 2(1991)61-79
- La comunidad eclesial con rostro amerindígena, en *Iter* 1(1992)39-60

- De Viana Mikel, La novedad de la "Rerum Novarum" de León XIII, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 75-90
- Revelación y Moral Fundamental, en *Iter 2*(1990)9-29
- Retos de la cultura criolla a la nueva evangelización, en *Iter 2*(1992)59-80
- Veritatis Splendor. Una proposición estética de la moral, en *Iter 2*(1994)71-123
- Postmodernidad y fe cristiana, en *Iter 1*(1995)55-76
- El Evangelio de la vida contra la cultura de la muerte. *Evangelium Vitae*: resumen y comentario, en *Iter 2*(1995)7-26
- Veritatis Splendor. Una lectura desde latinoamérica, en *Iter 2*(1996)73-92
- Familismo amoral criollo. Una hipótesis, en *Iter 2*(1996)93-98
- El Espíritu entre los espíritus. Discernimiento cristiano de la nueva religiosidad, en *Iter 1*(1998)9-35
- Los dioses de carne y el Padre de Jesús, en *Iter 1*(1999)81-98
- Deutsch Haydée, Aportes de la Doctrina social de la Iglesia al movimiento obrero, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 127-136
- Divassón José Angel - López Abilio, El grupo educativo, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 112-135
- Documento, Nican Mopohua, en *Iter 1*(1990)145-159
- Equipo de Pastoral obrera, Hacia una caracterización de la clase obrera venezolana, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 137-157
- Equipo, Encuentro de la juventud venezolana con el Papa, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 187-196
- Equipo, Propuestas operativas de Pastoral Juvenil, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 182-183
- Equipo La Salle, Grupos Juveniles Lasallistas (GJL), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 146- 147
- Equipo Remar-Ancla, Proceso de Maduración de los Movimientos Remar y Ancla, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 156-164
- Equipo Pastoral Obrera de Guayana, La Iglesia y el mundo obrero: sus

enseñanzas y práctica pastoral, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 269-288

Equipo, Temática para el Concilio, en *Iter* 2(1998)148-156

Equipo, Aporto para el Concilio, en *Iter* 2(1998)156-158

España N. Luis Pedro, La cultura de la violencia en la realidad nacional, en *Iter* 1(1993)15-34

Figallo Juan Eleazar, La radio en tiempos de postmodernidad, en *Iter* 1(1995)77-81

Frades Eduardo - Hernández Julián, La inserción de los religiosos, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 223-236

Frades Gaspar Eduardo, El uso de la Biblia en Fray Bartolomé de las Casas, en *Iter* 2(1992)95-135

—— El empleo de la Biblia en Santo Domingo, en *Iter* 2(1993)9-27

—— Exégesis y Teología, en *Iter* 2(1998)32-86

—— El rostro de Dios según Amós, en *Iter* 20(1999)139-165

García de Fleury María, Verdad y ficción acerca de los Angeles, en *Iter* 1(1998)137-156

García Rafael, En torno al concepto de identidad nacional, en *Iter* 20(1999)273-282

Godoy José R., ¿Una moral sin pecado?, en *Iter* 2(1994)7-21

González Oropeza Hermann, Visión de la Iglesia Venezolana, en *Iter* 2(1992)31-36

González Ignacio, Perfil moral de San Alfonso de Liguori, en *Iter* 2(1996)35-57

González Pablo M., Intervenciones pastorales en las comunidades de La Dolorita y Mariches, en *Iter* 1(1993)133-143

González Raúl, El concepto de la moral según Francisco de Vitoria, en *Iter* 20(1999)187-245

González Wilfredo, Paciencia cultural, en *Iter* 1(1995)93-105

Grupo Jufra, Experiencias de fe en la juventud franciscana, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 75-77

Grupo Puebla, Una experiencia de Iglesia en "Puebla 79", en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 98-103

Guerrero Alfonso, Criterios teológicos de la Nueva Evangelización, en *Iter* 1(1990)23-36

— La recepción del Concilio en América Latina, en *Iter* 1(1995)35-46

Hermanas Teresianas, Jóvenes y vida consagrada, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 104-106

Hernández Julián - Frades Eduardo, La inserción de los religiosos, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 223-236

Hernández Mary Pili - Cestari Miguel, Campamentos Juveniles (CARPA), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 141-145

Herrera Abraham, Legión de María, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 165-166

Iranzo Mauricio, El Estado venezolano en la atención de lo social, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 153-168

Joven Misión, Joven Misión (JM), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 155

Juan Pablo II, Palabras de Juan Pablo II a los jóvenes venezolanos, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 197-202

Lander Edgardo, Los aprendices de brujo, en *Iter* 2(1992)13-30

León Alí, Juventud Obrera Católica (JOC), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 136-140

Lofrano José Luis, Teología pastoral litúrgica, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 203-207

López Abilio - Divassón José Angel, El grupo educativo, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 112-135

Maduro Otto, Los laicos, constructores de la paz por la justicia, en *Los laicos en la Iglesia y en le mundo*, 1989, 101-110

Márquez Bernal Blas, Significado de los "Pobres de Jesucristo" en la obra de Guamán Poma. Riqueza de expresión y criterios para juzgar situaciones, en *Iter* 2(1995)101-140

Martínez Díez Felicísimo, Presupuestos antropológicos en la Veritatis Splendor. Algunas anotaciones, en *Iter* 2(1994)29-43

— El Sínodo sobre la Vida Religiosa y el problema de las "Mutuae Relationes", en *Iter* 2(1995)69-80

— Nuevos Movimientos Religiosos. Nueva Era y Fe Cristiana, en *Iter* 1(1996)7-25

— Hacia una Iglesia profética y confesante, en *Iter* 1(1997)145-159

— El Espíritu Santo como origen e impulso de la esperanza cristiana, en *Iter* 1(1998)59-85

— Los milagros en la reflexión teológica contemporánea, en *Iter* 20(1999)121-138

Martínez Pelayo, Catequesis y Nueva Evangelización, en *Iter* 1(1991)7-20

Matos Miguel, Los últimos pasos previos a la IV Conferencia Episcopal de Santo Domingo, en *Iter* 1(1992)9-22

Mattioli Manuela, Testimonio sobre el Sínodo, en *Los laicos en la Iglesia y en le mundo*, 1989, 139-147

Monsalve Pedro, Cooperadores Salesianos Jóvenes (CSJ), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 107- 111

— La misión del laico en la familia, en *Los laicos en la Iglesia y en le mundo*, 1989, 69-89

Moracho Félix, La situación de la catequesis, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 183-202

Moreno Alejandro, La familia. Aportes desde la Antropología, en *Iter* 1(1994)15-31

— Categorías y concepciones de la nueva dinámica cognoscitiva del venezolano, en *Iter* 20(1999)257-272

Moreno Luis Alberto - Andrade Arellis, La experiencia de los grupos juveniles de Acción Popular (GRUJAP), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 148-154

Moronta Mario (Mons.), Identidad Nacional y Nueva Evangelización, en *Iter* 2(1992)7-11

— Caminos del futuro para la Iglesia en Venezuela bajo la guía del Espíritu Santo, en *Iter* 1(1998)87-98

Moscoso Arturo, Jesús es condenado a muerte en ocasión de la así llamada purificación del templo (Jn 2,13-25), en *Iter* 20(1999)167-185

Mujica Ricardo Michel, Globalización y postmodernidad, en *Iter* 1(1995)83-88

Munárriz Mikel, Comunidades eclesiales de base, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 209-221

— El laico en la Iglesia y en el mundo, en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 13-28

— Las Acciones Evangelizadoras, en *Iter* 1(1990)53-70

Navarrete Urbano - Urrutia Francisco Javier, *Nuevo Derecho Canónico, Presentación y Comentario*, 1987, pp. 320.

Odorico Luciano, Los jóvenes y la Iglesia, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 84-97

Ortiz Eduardo, Evangelizar al mundo económico, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 130-135

Pastore Corrado, Los jóvenes venezolanos y la evangelización, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 102-116

— La experiencia religiosa y el joven venezolano, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 11-30

— La realidad bíblica, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 161-183

— Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela 1965-1986, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 289-443

— La inculturación en la Biblia, en *La inculturación del evangelio*, 1988, 11-33

— De la primera a la Nueva Evangelización, en *Iter* 1(1990)7-22

— Doctrina social de la Iglesia y teología latinoamericana en nuestra realidad y perspectiva, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991; 91-106

— El Dios de la vida, en *Iter* 1(1993)51-64

— Educar para el amor, en *Iter* 1(1994)77-96

— *Iter* 1979-1995: Listados y Cuadros Estadísticos, en *Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica*, 1995, 189-201

- A José C. Ayestarán, en sus 70 años, en *Iter* 20(1999)10-14
- Índice de las Publicaciones del *Iter*: 1985-1999, *Iter* 20(1999)291-319
- Pérez-Esclarín Antonio, Educación popular e inculturación del evangelio, en *La inculturación del evangelio*, 1988, 151-166
- Apuntes para elaborar una espiritualidad del laicado, en *Iter* 1(1988)123-135
- Pérez Jesús Genaro, Apuntes para elaborar una espiritualidad del laicado, en *Iter* 1(1998)123-135
- Respuestas teológico-pastorales al fenómeno religioso postmoderno, en *Iter* 1(1995)106-115
- Movimientos religiosos sincréticos, en *Iter* 1(1996)27-44
- Se solicitan Agentes de Pastoral orantes y que enseñen a Orar, en *Iter* 1(1999)134-143
- Pérez Morales Ovidio (Mons.), Doctrina social de la Iglesia: su significado ayer y hoy, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 59-74
- Perón Juan Pablo, El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos, en *Iter* 1(1992)23- 38
- Desafíos y tareas para un nuevo acuerdo nacional, en *Iter* 1(1993)145-154
- ¿Moral sin Dios? Una lectura bíblica del primer capítulo de la Veritatis Splendor, en *Iter* 2(1994)23-27
- Organización Académica, en *Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica*, 1995, 33-187
- Piacenza Eduardo, Para una revaluación de la casuística, en *Iter* 2(1996) 59-72
- Piacenza Lorenzo, Catequesis familiar en la Parroquia San Francisco de Sales de La Dolorita, en *Iter* 1(1994)120-125
- Pollak-Ellz Angelina, El curanderismo espiritual milagroso en Venezuela, en *Iter* 1(1996)45-59
- El pentecostalismo en Venezuela, en *Iter* 2(1997)116-136
- Porrás Baltazar (Mons.), Los métodos evangelizadores. Una aproximación crítica al proyecto de Misión Nacional, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 41-52

- La eclesiología de comunión: más allá de una Iglesia clerical, en *Los laicos en la Iglesia y en le mundo*, 1989, 51-66
- Transformaciones en la Iglesia de Venezuela para que sea instrumento de la nueva evangelización, en *Iter* 2(1992)81-92
- Pulido de Briceño Mercedes, La mujer en la Iglesia y en la sociedad, en *Los laicos en la Iglesia y en le mundo*, 1989, 91-98
- Alternativas a las políticas sociales del Estado, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 169-172
- La familia y la mujer, mediadores de la equidad, en *Iter* 1(1994)33-49
- Purroy José Ignacio, Aportes críticos al modelo neoliberal en Venezuela, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 145-151
- Ramírez Elda, La mujer, creada a imagen y semejanza de Dios. La revelación de Dios en la mujer, en *Iter* 1(1999)61-80
- Renaud Bruno, La inculturación de la fe cristiana en la historia primitiva y en la actualidad, en *La inculturación del evangelio*, 1988, 35-57
- Eugen Drewermann. Una presentación y unas reseñas, en *Iter* 20(1999)282-190
- Rey José Ignacio, La iglesia y la comunicación del Evangelio, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 79-83
- Reyes Johnny, Religiosidad de los jóvenes venezolanos, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 31-46
- La familia venezolana: una instancia necesitada y necesaria de Evangelización, en *Iter* 1(1994)63-76
- Reyna José Antonio, Karma en la tradición Hindú, en *Iter* 1(1996)89-102
- Ríos José Miguel, El movimiento familiar cristiano, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 237-245
- Rivero Salas Luis, A 30 años del Vaticano II: desde américa latina nuevas realidades, en *Iter* 1(1995)47-54
- Rodríguez Alfredo (Mons.), Pastoral familiar de la Conferencia Episcopal Venezolana, en *Iter* 1(1994)126-144
- Rodríguez Julián, Inculturación y formación en la Vida Religiosa, en *La inculturación del evangelio*, 1988, 125-149

Sánchez Chamoso Román, El pueblo de Dios sujeto eclesial. Fundamento teológico de la eclesiología del Vaticano II, en *Iter* 1(1997)7-47

Santana Ubaldo R., Líneas para proyectos de Pastoral Juvenil, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 167-181

Santos Adolfo de Villamañán, Inculturación del Evangelio y plenitud de identidad, en *La inculturación del evangelio*, 1988, 59-69

Sosa Arturo, Evangelizar el mundo político venezolano, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 118-128

—— Aportes de la Enseñanza social de la Iglesia al contexto de las relaciones internacionales, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 137-143

—— Nuevo acuerdo nacional como respuesta a la cultura de la muerte, en *Iter* 1(1993)35-49

Suárez Wagner, El pensamiento teológico de Mario Briceño-Iragorri, en *Iter* 1(1991)71-112

—— Iglesia Latinoamericana: Camino a Santo Domingo, en *Iter* 2(1991)5-37

Trigo Pedro, La Iglesia, sujeto de la Evangelización, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 11-22

—— El Sínodo: interpretación del posconcilio desde el Concilio - Lectura del Concilio desde el posconcilio, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 131-159

—— María Evangelizadora: María indígena, en *Iter* 1(1990)123-143

—— Pachacuti. Mundo al revés. Crónica de la Conquista de Guamán Poma, en *Iter* 2(1990)79-107

—— El Evangelio en la Crónica indígena de Guamán Poma, en *Iter* 1(1991)113-140

—— Una mala fe. Campaña de extirpación de idolatrías, en *Iter* 2(1991)81-126

—— Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario, en *Iter* 1(1992)61-99

—— Balance de la Historia de la Evangelización en Venezuela, en *Iter* 2(1992)37-57

—— Santo Domingo para Venezuela, en *Iter* 1(1993)79-97

- Apertura de la Iglesia al mundo actual según el Concilio Vaticano II, en *Iter 1*(1995)8-34
- Las Casas y Gustavo Gutiérrez en busca de los pobres de Jesucristo, en *Iter 1*(1995)116-183
- Raíces cristianas de la tolerancia, en *Iter 2*(1995)27-41
- Ambiente de Gnosticismo, en *Iter 1*(1996)111-128
- La Iglesia venezolana en la democracia, en *Iter 1*(1997)49-80
- La misión de la Iglesia venezolana actual, en *Iter 1*(1997)105-144
- La Iglesia como sacramento de Salvación, en *Iter 2*(1997)31-115
- “Derramaré mi Espíritu sobre toda carne”, en *Iter 1*(1998)99-121
- Teología y Exégesis, en *Iter 2*(1998)7-31
- La Evangelización de la ciudad contemporánea. Perspectiva venezolana, en *Iter 2*(1998)87-144
- ¿Qué haremos con Dios en el siglo XXI?, en *Iter 1*(1999)11-41
- “Mi Padre, que es el Padre de Ustedes, mi Dios que es su Dios” (Jn 20,17), en *Iter 1*(1999)117-133
- Situación de la Teología en la realidad eclesial venezolana, en *Iter 20*(1999)44-54
- Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana, en *Iter 20*(1999)55-120
- Ugalde Luis, Evangelización de la institución eclesial, en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 91-100
- La nueva presencia de la Iglesia en los procesos históricos, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 45-69
- Inculturación del Evangelio y Evangelización de la cultura, en *La inculturación del evangelio*, 1988, 71-98
- El laico en una Iglesia de comunión y participación, en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 31-49
- Pueblo marginado y políticas sociales en Venezuela, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 107-123
- De la evangelización fundante a la Iglesia colonial, en *Iter 2*(1990)109-125
- La educación moral y el reto del siglo XXI: Una perspectiva interdisciplinaria, en *Iter 1*(1991) 21-49

- Teología y mediación de las ciencias sociales y de la política, en *Iter* 1(1992)101-125
- Teología y superación de la pobreza, en *Iter* 2(1996)131-148
- Urosa Savino Jorge (Mons.), Retos del Sínodo a la Iglesia en Venezuela, en *Los laicos en la Iglesia y en le mundo*, 1989, 149-154
- Urquijo José Ignacio, Visión histórica de la Doctrina social de la Iglesia, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 13-58
- Urrutia Francisco Javier - Navarrete Urbano, *Nuevo Derecho Canónico, Presentación y Comentario*, 1987, pp. 320.
- Velásquez Andrés, Nueva actuación en el campo político, en *Iter* 1(1993)99-108
- Vigil José M., ¿Parábola o hipérbole?, en *Iter* 2(1995)81-100
- Yoris Corina, Integración e Iglesia en América Latina, en *Iter* 2(1993)117-140
- Wysembach Jean Pierre, Visión bíblica del Dios de la vida, en *Iter* 1(1993)65-78
- Nuestra lectura popular de la Biblia, en *Iter* 2(1996)117-130
- ¿Qué significa "Padre nuestro" cuando no vivimos como hermanos, en *Iter* 1(1999)42-60
- Zambrano Angel, Nueva actuación en el campo ciudadano, en *Iter* 1(1993)125-131

INDICE TEMATICO

BIBLIA

- La Buena Nueva, en *La Evangelización de Venezuela hoy* (Ayestarán José C.), 1985, 24-39
- La realidad bíblica (Pastore Corrado), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 161-183
- La inculturación en la Biblia (Pastore Corrado), en *La inculturación del evangelio*, 1988, 11-33
- El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos (Perón Juan Pablo), en *Iter* 1(1992)23- 38
- El uso de la Biblia en Fray Bartolomé de las Casas (Frades Gaspar Eduardo), en *Iter* 2(1992)95-135
- El Dios de la vida (Pastore Corrado), en *Iter* 1(1993)51-64
- Visión bíblica del Dios de la vida (Wyssembach Jean Pierre), en *Iter* 1(1993)65-78
- El empleo de la Biblia en Santo Domingo (Frades Gaspar Eduardo), en *Iter* 2(1993)9-27
- Nuestra lectura popular de la Biblia (Wyssembach Jean Pierre), en *Iter* 2(1996)117-130
- "Derramaré mi Espíritu sobre toda carne" (Trigo Pedro), en *Iter* 1(1998)99-121
- Exégesis y Teología (Frades Gaspar Eduardo), en *Iter* 2(1998)32-86
- ¿Qué significa "Padre nuestro" cuando no vivimos como hermanos (Wyssembach Jean Pierre), en *Iter* 1(1999)42-60
- La mujer, creada a imagen y semejanza de Dios. La revelación de Dios en la mujer (Ramírez Elda), en *Iter* 1(1999)61-80
- "Mi Padre, que es el Padre de Ustedes, mi Dios que es su Dios" (Jn 20,17) (Trigo Pedro), en *Iter* 1(1999)117-133
- El rostro de Dios según Amós (Frades Eduardo), en *Iter* 20(1999)139-165

- Jesús es condenado a muerte en ocasión de la así llamada purificación del templo (Jn 2,13-25) (Moscoso Arturo), en *Iter* 20(1999)167-185

BIBLIOGRAFIA TEOLOGICO-PASTORAL

- Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela 1965-1986 (Pastore Corrado), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 289-443
- Publicaciones *Iter* 1985-1999 (Pastore Corrado), en *Iter* 20(1999)291-319

CATEQUESIS

- La situación de la catequesis (Moracho Félix), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 183-202
- Catequesis y Nueva Evangelización (Martínez Pelayo), en *Iter* 1(1991)7-20
- La Catequesis familiar en la iniciación a la Primera Comunión (Argibay Andrés), en *Iter* 1(1994)97-119
- Catequesis familiar en la Parroquia San Francisco de Sales de La Dolorita (Piacenza Lorenzo), en *Iter* 1(1994)120-125

COMUNICACION SOCIAL E IGLESIA

- La iglesia y la comunicación del Evangelio (Rey José Ignacio), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 79-83
- Iglesia y Comunicación social, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio* (Aguirre Jesús María), 1987, 247-268
- De la verdadera comunicación a la comunicación de la verdad (Aguirre Jesús María), en *Iter* 2(1994)45- 52
- La Liturgia diaria de los medios masivos: los horóscopos (Aguirre Jesús María), en *Iter* 1(1996)129-143
- Retos Pastorales en un mundo de la información y de la comunicación. Perspectivas para el año 2000 (Aguirre Jesús María), en *Iter* 2(1997)137-154
- Medios de Comunicación Social y postmodernidad (Buroz E. Oscar), en *Iter* 1(1995)89-92

DERECHO CANONICO

- *Nuevo Derecho Canónico, Presentación y Comentario* (Navarrete Urbano - Urrutia Francisco Javier), 1987, pp. 320.

ESPIRITUALIDAD

- Discernimientos de Jesús (Ayestarán José C.), en *Iter 2*(1996)99-116
- Una propuesta humana (Bazarrá Carlos), en *Iter 1*(1998)36-586
- “No se dejen llamar Padre” (Mt 23,9) (Bazarrá Carlos), en *Iter 1*(1999)99-115
- Se solicitan Agentes de Pastoral orantes y que enseñen a orar (Pérez Jesús Genaro), en *Iter 1*(1999)134-143
- Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana (Trigo Pedro), en *Iter 20*(1999)55-120
- **Espiritualidad Latinoamericana**
- Hacia una espiritualidad laical en América Latina (Bazarrá Carlos), en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 113-137
- Espiritualidad desde América Latina (Bazarrá Carlos), en *Iter 2*(1993)79-96

ECLESIOLOGIA

- La Iglesia, sujeto de la Evangelización (Trigo Pedro), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 11-22
- La nueva presencia de la Iglesia en los procesos históricos (Ugalde Luis), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, 45-69
- La Iglesia, pueblo de Dios, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio* (Argibay Andrés), 1987, 113-129
- La eclesiología de comunión: más allá de una Iglesia clerical (Porras Baltazar, Mons.), en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, Caracas 1989, 51-66
- Apertura de la Iglesia al mundo actual según el Concilio Vaticano II (Trigo Pedro), en *Iter 1*(1995)8-34
- El pueblo de Dios sujeto eclesial. Fundamento teológico de la eclesiología del Vaticano II (Sánchez Chamoso Román), en *Iter 1*(1997)7-47
- Hacia una Iglesia profética y confesante (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter 1*(1997)145-159
- La Eclesiología del Concilio Vaticano II y la opción eclesiológica latinoamericana en Medellín, Puebla y Santo Domingo (Argibay Andrés), en *Iter 2*(1997)8-30

- La Iglesia como sacramento de Salvación (Trigo Pedro), en *Iter* 2(1997)31-115

- Concilio Vaticano II

- El Vaticano II: un Concilio pastoral (De Diego Luis), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 11-22

- Recuperación conciliar de la Escritura y Tradición en el pensamiento teológico venezolano (Bazarra Carlos), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 23-43

- A 30 años del Vaticano II: desde américa latina nuevas realidades (Rivero Salas Luis), en *Iter* 1(1995)47-54

- La recepción del Concilio en América Latina (Guerrero Alfonso), en *Iter* 1(1995)35-46

- El Sínodo: interpretación del posconcilio desde el Concilio - Lectura del Concilio desde el posconcilio (Trigo Pedro), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 131-159

- Eclesiología Latinoamericana

- Comunidades eclesiales de base (Munárriz Mikel), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, 209-221

- Papel de la Iglesia en el seno del pueblo marginado, en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy* (Ayestarán José C.), 1991, 173-182

- Iglesia Latinoamericana: Camino a Santo Domingo (Suárez Wagner), en *Iter* 2(1991)5-37

- Los últimos pasos previos a la IV Conferencia Episcopal de Santo Domingo (Matos Miguel), en *Iter* 1(1992)9-22

- Santo Domingo para Venezuela (Trigo Pedro), en *Iter* 1(1993)79-97

- Génesis y evolución de la identidad de la Iglesia latinoamericana. El conflicto de las representaciones (Aguirre Jesús María), en *Iter* 2(1993)97-117

- Integración e Iglesia en América Latina (Yoris Corina), en *Iter* 2(1993)117-140

- Eclesiología en Venezuela

- Los métodos evangelizadores. Una aproximación crítica al proyecto de

Misión Nacional (Porras Baltazar, Mons.), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 41-52

- Transformaciones en la Iglesia de Venezuela para que sea instrumento de la nueva evangelización (Porras Baltazar, Mons.), en *Iter 2*(1992)81-92

- Visión de la Iglesia Venezolana (González Oropeza Hermann), en *Iter 2*(1992)31-36

- La misión de la Iglesia venezolana actual (Trigo Pedro), en *Iter 1*(1997)105-144

- La Iglesia venezolana en la democracia (Trigo Pedro), en *Iter 1*(1997)49-80

- Caminos del futuro para la Iglesia en Venezuela bajo la guía del Espíritu Santo (Moronta Mario, Mons.), en *Iter 1*(1998)87-98

- Concilio Plenario de Venezuela

- Por un Concilio "Buena Noticia" (Bazarra Carlos), en *Iter 2*(1998)145-148

- Temática para el Concilio (Equipo), en *Iter 2*(1998)148-156

- Aporte para el Concilio (Equipo), en *Iter 2*(1998)156-158

EVANGELIZACION

- De la evangelización fundante a la Iglesia colonial (Ugalde Luis), en *Iter 2*(1990)109-125

- ¿Qué significa evangelizar al pueblo? (Bazarra Carlos), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 55-68

- Evangelización de la Cultura (Carías Rafael), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 85-89

- Evangelización de la institución eclesiástica (Ugalde Luis), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 91-100

- Las Acciones Evangelizadoras (Munárriz Mikel), en *Iter 1*(1990)53-70

- Cambio en la Evangelización: modelo inculturado y liberador (De La Torre Jesús), en *Iter 1*(1990)85-113

- Cristianismo y evangelización en la transición cultural (Castro Jorge M.), en *Iter 2*(1993)29-77

- Primera Evangelización en América Latina

- María Evangelizadora: María indígena (Trigo Pedro), *Iter 1*(1990)123-143

- Documento, Nican Mopohua, en *Iter* 1(1990)145-159
- Pachacuti. Mundo al revés. Crónica de la Conquista de Guamán Poma (Trigo Pedro), en *Iter* 2(1990)79-107
- El Evangelio en la Crónica indígena de Guamán Poma (Trigo Pedro), en *Iter* 1(1991)113-140
- Una mala fe. Campaña de extirpación de idolatrías (Trigo Pedro), en *Iter* 2(1991)81-126
- Significado de los "Pobres de Jesucristo" en la obra de Guamán Poma. Riqueza de expresión y criterios para juzgar situaciones (Márquez Bernal Blas), en *Iter* 2(1995)101-140

- Nueva Evangelización

- De la primera a la Nueva Evangelización (Pastore Corrado), en *Iter* 1(1990) 7-22
- Criterios teológicos de la Nueva Evangelización (Guerrero Alfonso), en *Iter* 1(1990)23-36
- Formación para la Nueva Evangelización (Bazarrá Carlos), en *Iter* 1(1990) 71-84
- Retos de la cultura criolla a la nueva evangelización (De Viana Mikel), en *Iter* 2(1992)59-80
- Identidad Nacional y Nueva Evangelización (Moronta Mario, Mons.), en *Iter* 2(1992)7- 11
- Las Casas y Gustavo Gutiérrez en busca de los pobres de Jesucristo (Trigo Pedro), en *Iter* 1(1995)116-183

- Evangelización de Venezuela

- Evangelizar el mundo político venezolano (Sosa Arturo), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 118-128
- Evangelizar al mundo económico (Ortiz Eduardo), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 130-135
- Balance de la Historia de la Evangelización en Venezuela (Trigo Pedro), en *Iter* 2(1992)37-57

INCULTURACION DEL EVANGELIO

- La inculturación de la fe cristiana en la historia primitiva y en la actualidad

(Renaud Bruno), en *La inculturación del evangelio*, 1988, 35-57

- Inculturación del Evangelio y plenitud de identidad (Santos Adolfo de Villamañán), en *La inculturación del evangelio*, 1988, 59-69

- Inculturación del Evangelio y Evangelización de la cultura (Ugalde Luis), en *La inculturación del evangelio*, 1988, 71-98

ITER

- *Qué es el Iter. Una reseña histórica* (Ayestarán José C.), 1987, pp. 46

- Qué es el Iter. Reseña histórica (Ayestarán José C.), en *Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica*, 1995, 5-31

- Organización Académica (Perón Juan Pablo), en *Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica*, 1995, 33-187

- Iter 1979-1995: Listados y Cuadros Estadísticos (Pastore Corrado), en *Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica*, 1995, 189-201

- Iter: logros y expectativas (Ayestarán José C.), en *Iter 20(1999)15-43*

LAICO EN LA IGLESIA

- El laico en la Iglesia y en el mundo (Munárriz Mikel), en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 13-28

- El laico en una Iglesia de comunión y participación (Ugalde Luis), en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 31-49

- La misión del laico en la familia (Monsalve Pedro), en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 69-89

- La mujer en la Iglesia y en la sociedad (Pulido de Briceño Mercedes), en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 91-98

- Las laicos, constructores de la paz por la justicia (Maduro Otto), en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 101-110

- Testimonio sobre el Sínodo (Mattioli Manuela), en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 139-147

- Retos del Sínodo a la Iglesia en Venezuela (Urosa Savino Jorge, Mons.), en *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 1989, 149-154

- Apuntes para elaborar una espiritualidad del laicado (Pérez-Esclarín Antonio), en *Iter 1(1998)123-135*

MORAL

- Revelación y Moral Fundamental (De Viana Mikel), en *Iter 2*(1990)9-29
 - La educación moral y el reto del siglo XXI: Una perspectiva interdisciplinaria (Ugalde Luis), en *Iter 1*(1991)21-49
 - ¿Una moral sin pecado?(Godoy José R.), en *Iter 2*(1994)7-21
 - ¿Moral sin Dios? Una lectura bíblica del primer capítulo de la Veritatis Splendor (Perón Juan Pablo), en *Iter 2*(1994)23-27
 - Presupuestos antropológicos en la Veritatis Splendor. Algunas anotaciones (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter 2*(1994)29-43
 - La moral en la Iglesia. Un reto para el diálogo Magisterio-Teología (Ayestarán José C.), en *Iter 2*(1994)53-69
 - Veritatis Splendor. Una proposición estética de la moral (De Viana Mikel), en *Iter 2*(1994)71-123
 - El Evangelio de la vida contra la cultura de la muerte. Evangelium Vitae: resumen y comentario (De Viana Mikel), en *Iter 2*(1995)7-26
 - La moral de la pastoral (Danos Fernández Antonio), en *Iter 2*(1996)7-34
 - Perfil moral de San Alfonso de Liguori (González Ignacio), en *Iter 2*(1996)35-57
 - Para una revaluación de la casuística (Piacenza Eduardo), en *Iter 2*(1996) 59-72
 - Veritatis Splendor. Una lectura desde latinoamérica (De Viana Mikel), en *Iter 2*(1996)73-92
 - El concepto de la moral según Francisco de Vitoria (González Raúl), en *Iter 20*(1999)187-245
- Doctrina Social de la Iglesia**
- Visión histórica de la Doctrina social de la Iglesia (Urquijo José Ignacio), en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 13-58
 - Doctrina social de la Iglesia: su significado ayer y hoy (Pérez Morales Ovidio, Mons.), en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 59-74
 - La novedad de la "Rerum Novarum" de León XIII (De Viana Mikel), en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 75-90

- Doctrina social de la Iglesia y teología latinoamericana en nuestra realidad y perspectiva (Pastore Corrado), en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 91-106
- Aportes de la Doctrina social de la Iglesia al movimiento obrero (Deutsch Haydée), en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 127-136
- Aportes de la Enseñanza social de la Iglesia al contexto de las relaciones internacionales (Sosa Arturo), en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 137-143
- Moral Social y políticas sociales en Venezuela**
- Pueblo marginado y políticas sociales en Venezuela (Ugalde Luis), en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, Caracas 1991, 107-123
- Aportes críticos al modelo neoliberal en Venezuela (Purroy José Ignacio), en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 145-151
- El Estado venezolano en la atención de lo social (Iranzo Mauricio), en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 153-168
- Alternativas a las políticas sociales del Estado (Pulido de Briceño Mercedes), en *Doctrina social de la Iglesia y Promoción humana hoy*, 1991, 169-172
- Los aprendices de brujo (Lander Edgardo), en *Iter* 2(1992)13-30
- Nuevo acuerdo nacional frente a la cultura de la muerte (Barrios Yaselli Maritza), en *Iter* 1(1993)9-13
- La cultura de la violencia en la realidad nacional (España N. Luis Pedro), en *Iter* 1(1993)15-34
- Nuevo acuerdo nacional como respuesta a la cultura de la muerte (Sosa Arturo), en *Iter* 1(1993)35-49
- Nueva actuación en el campo político (Velásquez Andrés), en *Iter* 1(1993)99-108
- Nueva actuación en el campo ciudadano (Zambrano Angel), en *Iter* 1(1993)125-131
- Intervenciones pastorales en las comunidades de La Dolorita y Mariches (González Pablo M.), en *Iter* 1(1993)133-143
- Desafíos y tareas para un nuevo acuerdo nacional (Perón Juan Pablo), en *Iter* 1(1993)145-154

NUEVA ERA - NUEVAS RELIGIONES

- Nuevos Movimientos Religiosos. Nueva Era y Fe Cristiana (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter* 1(1996)7-25
- Movimientos religiosos sincretistas (Pérez Jesús Genaro), en *Iter* 1(1996)27-44
- Karma en la tradición Hindú (Reyna José Antonio), en *Iter* 1(1996)89-102
- Sobre Brian Weiss y la realidad venezolana (Castro Jorge M.), en *Iter* 1(1996)103-110
- Ambiente de Gnosticismo (Trigo Pedro), en *Iter* 1(1996)111-128
- Metafísica y respuesta cristiana (Corros Pedro Manuel), en *Iter* 1(1996)145-150
- El Espíritu entre los espíritus. Discernimiento cristiano de la nueva religiosidad (De Viana Mikel), en *Iter* 1(1998)9-35
- Verdad y ficción acerca de los Angeles (García de Fleury María), en *Iter* 1(1998)137-156
- Fenomenología del "Espíritu de la Navidad" (Corros Pedro Manuel), en *Iter* 1(1998)157-167

PASTORAL

- Pastoral y Educación

- Educación popular e inculturación del evangelio (Pérez-Esclarín Antonio), en *La inculturación del evangelio*, 1988, 151-166
- Enfoques y realidades educativas (Carvajal Leonardo), en *Iter* 1(1993)109-124

- Pastoral Familiar

- La Evangelización de la familia (Bermúdez Nicolás), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 70-77
- El movimiento familiar cristiano (Ríos José Miguel), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 237-245
- La familia venezolana (Barrios Yaselli Maritza), en *Iter* 1(1994)9-14
- La familia. Aportes desde la Antropología (Moreno Alejandro), en *Iter* 1(1994)15-32

- La familia y la mujer, mediadores de la equidad (Pulido de Bricéño Mercedes), en *Iter 1*(1994)33-49
- La familia, lugar de virtudes y de fe (Carías Rafael), en *Iter 1*(1994)51-61
- La familia venezolana: una instancia necesitada y necesaria de Evangelización (Reyes Johnny), en *Iter 1*(1994)63-76
- Pastoral familiar de la Conferencia Episcopal Venezolana (Rodríguez Alfredo, Mons.), en *Iter 1*(1994)126-144
- Familismo amoral criollo, Una hipótesis (De Viana Mikel), en *Iter 2*(1996)93-98

- Pastoral indígena

- El pueblo Barí y la Nueva Evangelización (Alvarez Gregorio), en *Iter 1*(1990)115-122
- La presencia testimonial y la actitud dialogante, características de una solidaridad inculturada (De La Torre Jesús), en *Iter 1*(1991)51-70
- Los pueblos indígenas al encuentro de Jesucristo (De La Torre Jesús), en *Iter 2*(1991)61-79
- La comunidad eclesial con rostro amerindígena (De La Torre Jesús), en *Iter 1*(1992)39-60

- Pastoral Juvenil

- Los jóvenes venezolanos y la evangelización (Pastore Corrado), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 102-116
- La experiencia religiosa y el joven venezolano (Pastore Corrado), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 11-30
- Religiosidad de los jóvenes venezolanos (Reyes Johnny), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 31-46
- Los jóvenes y la fe, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano* (Ayestarán José C.), 1985, 49-74
- Los jóvenes y la Iglesia (Odorico Luciano), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 84-97
- El grupo educativo (López Abilio - Divassón José Angel), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 112-135

- Líneas para proyectos de Pastoral Juvenil (Santana Ubaldo R.), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 167-181
 - Propuestas operativas de Pastoral Juvenil (Equipo), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 182-183
 - Equipo, Encuentro de la juventud venezolana con el Papa, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 187-196
 - Juan Pablo II, Palabras de Juan Pablo II a los jóvenes venezolanos, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 197-202
 - Conferencia Episcopal Venezolana (CEV), Mensaje de los Obispos de Venezuela a los jóvenes, en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 203-212
 - Educar para el amor (Pastore Corrado), en *Iter* 1(1994)77-96
- *Grupos Juveniles*
- Experiencias de fe en la juventud franciscana (JUFRA), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 75-77
 - Dificultades de los jóvenes para vivir la fe (Abad Porta Igor - UCAB-CCU), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 78-83
 - Una experiencia de Iglesia en "Puebla 79" (Grupo Puebla), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 98-103
 - Jóvenes y vida consagrada (Hermanas Teresianas), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 104-106
 - Campamentos Juveniles (CARPA) (Hernández Mary Pili - Cestari Miguel), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 141-145
 - Grupos Juveniles Lasallistas (GJL) (Equipo La Salle), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 146- 147
 - La experiencia de los grupos juveniles de Acción Popular (GRUJAP) (Andrade Arellis - Moreno Luis Alberto), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 148-154
 - Joven Misión (JM) (Joven Misión), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 155
 - Proceso de maduración de los Movimientos Remar y Ancla (Equipo Remar-Ancla), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 156-164

- *Movimiento Eclesiales*

- Cooperadores Salesianos Jóvenes (CSJ) (Monsalve Pedro), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 107- 111

- Juventud Obrera Católica (JOC)(León Alf), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 136-140

- Legión de María (Herrera Abraham), en *Experiencia Religiosa en el joven venezolano*, 1985, 165-166

- **Pastoral Litúrgica**

- Teología pastoral litúrgica (Lofrano José Luis), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, 203-207

- **Pastoral Obrera**

- Hacia una caracterización de la clase obrera venezolana (Equipo de Pastoral obrera), en *La Evangelización de Venezuela hoy*, 1985, 137-157

- La Iglesia y el mundo obrero: sus enseñanzas y práctica pastoral (Equipo Pastoral Obrera de Guayana), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 269-288

- **Pastoral Urbana**

- La Evangelización de la ciudad contemporánea. Perspectiva venezolana (Trigo Pedro), en *Iter 2*(1998)87-144

POSMODERNIDAD

- La radio en tiempos de postmodernidad (Figallo Juan Eleazar), en *Iter 1*(1995)77-81

- Globalización y postmodernidad (Mujica Ricardo Michel), en *Iter 1*(1995)83-88

- Respuestas teológico-pastorales al fenómeno religioso postmoderno (Pérez-Esclarín Antonio), en *Iter 1*(1995)106-115

REALIDAD CULTURAL DEL VENEZOLANO

- Paciencia cultural (González Wilfredo), en *Iter 1*(1995)93-105

- Moreno Alejandro, Categorías y concepciones de la nueva dinámica cognoscitiva del venezolano, en *Iter* 20(1999)257-272
- García Rafael, En torno al concepto de identidad nacional, en *Iter* 20(1999)273-282

RELIGIOSIDAD POPULAR

- San Juan Bautista y San Benito de Palermo: dos devociones afrovenezolanas (De La Torre Jesús), en *Iter* 2(1990)55-77
- El curanderismo espiritual milagroso en Venezuela (Pollak-Ellz Angelina), en *Iter* 1(1996)45-59

TEMAS TEOLOGICOS

- Postmodernidad y fe cristiana (De Viana Mikel), en *Iter* 1(1995)55-76
- Raíces cristianas de la tolerancia (Trigo Pedro), en *Iter* 2(1995)27-41
- Fundamentalismo (Ayestarán José C.), en *Iter* 2(1995)43-67
- ¿Reencarnación o resurrección? (Ayestarán José C.), en *Iter* 1(1996)61-87
- El Espíritu Santo como origen e impulso de la esperanza cristiana (Martínez Felicísimo), en *Iter* 1(1998)59-85
- Teología y Exégesis (Trigo Pedro), en *Iter* 2(1998)7-31
- Los dioses de carne y el Padre de Jesús, en *Iter* 1(1999)81-98
- ¿Qué haremos con Dios en el siglo XXI? (Trigo Pedro), *Iter* 1(1999)11-41
- Los milagros en la reflexión teológica contemporánea (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter* 20(1999)121-138
- Eugen Drewermann. Una presentación y unas reseñas (Renaud Bruno), en *Iter* 20(1999)282-190

- Teología Latinoamericana

- Creación y liberación, en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio* (Ayestarán José C.), 1987, 71-112
- Nuevo sujeto histórico evangelizador (Ayestarán José C.), en *Iter* 1(1990)37-52
- Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario (Trigo Pedro), en *Iter* 1(1992)61-99

- Teología y mediación de las ciencias sociales y de la política (Ugalde Luis), en *Iter 1*(1992)101-125
- Crisis de pueblo (Bazarrá Carlos), en *Iter 1*(1997)81-104
- **Teología venezolana**
- El pensamiento teológico de Mario Briceño-Iragorry (Suárez Wagner), en *Iter 1*(1991)71-112
- Teología y superación de la pobreza (Ugalde Luis), en *Iter 2*(1996)131-148
- Situación de la Teología en la realidad eclesial venezolana (Trigo Pedro), en *Iter 20*(1999)44-54
- A José C. Ayestarán, en sus 70 años (Pastore Corrado), en *Iter 20*(1999)10-14

VIDA CONSAGRADA

- La inserción de los religiosos (Hernández Julián - Frades Eduardo), en *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, 1987, 223-236
- Vida religiosa e inculturación (Bazarrá Carlos), en *La inculturación del evangelio*, 1988, 99-123
- Inculturación y formación en la Vida Religiosa (Rodríguez Julián), en *La inculturación del evangelio*, 1988, 125-149
- Tendencias de la vida religiosa en Venezuela (Ayestarán José C.), en *Iter 2*(1990)31-54
- Confederación Latinoamericana de Religiosos (Ayestarán José C.), en *Iter 2*(1991)39-60
- El Sínodo sobre la Vida Religiosa y el problema de las "Mutuae Relationes" (Martínez Díez Felicísimo), en *Iter 2*(1995)69-80
- ¿Parábola o hipérbola? (Vigil José M.), en *Iter 2*(1995)81-100
- El acompañamiento personal en el juniorado (Bazarrá Carlos), en *Iter 20*(1999)247-256