

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

NUEVO PARADIGMA Y TEOLOGÍA

CARACAS
Publicaciones ITER
2000

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

MAYO-AGOSTO 2000

AÑO XI, N° 22

Depósito legal pp.19901DF708

*Revista Cuadrial
del Instituto de Teología
para Religiosos*

DIRECTOR:

Eduardo Frades

CONSEJO DE REDACCIÓN:

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

COLABORADORES:

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

SUSCRIPCIONES 2000:

Correo Normal:	Venezuela: Bs.9000
	Extranjero: \$ 20
Por Avión	Extranjero: \$ 26

DIRECCIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

ITER-Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avda. con 6ª Transv. (E. Benaim Pinto)
Apdo. 68865
Telf.: (02) 261.85.84
Fax: (02) 265.32.64
Caracas 1062 A (Venezuela)

DIAGRAMACIÓN:

CSPJ-Caracas
Telf.: 237.56.25
IMPRESIÓN:
E.T.P. Don Bosco
Telf.: 237.08.02
Caracas-Venezuela

INDICE

	Pág.
PRESENTACIÓN	5
 PONENCIAS Y COMUNICACIONES	
Teología y nuevo paradigma tecnológico. Introducción	11
<i>P. Mikel de Viana, S.J.</i>	
 Balance de algunos paradigmas de la cultura contemporánea	17
<i>Profesor Eduardo Ortiz</i>	
 Nuevo paradigma y teología. Hacia una caracterización del nuevo paradigma	44
<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	
 Formalización teológica de los signos de los tiempos. Hacia un nuevo paradigma teológico	63
<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	
 Nuevo paradigma sociocultural y eclesiología	85
<i>P. Felicísimo Martínez, O.P.</i>	
 La nueva realidad reta a la pastoral en conjunto	111
<i>P. Bruno Masiero, S.D.B.</i>	
 Organización del nuevo paradigma teológico	118
<i>Profesora Susana Pérez Ortega</i>	
 Ecumene y globalización	126
<i>Pastor luterano Werner Hintz</i>	
 RECENSIONES DE LIBROS	133

XVII Semana Teológica del ITER

XVIII Jornadas de Reflexión de la UCAB

**«NUEVO PARADIGMA Y
TEOLOGÍA EN EL 2000»**

Caracas, Centro Loyola de la UCAB,

del 20 al 22 de marzo del 2000

PRESENTACION

Con cierto retraso respecto a otras ocasiones, por esperar la entrega de algunos textos originales, sale ahora este número centrado en la XVII Semana de Teología del ITER celebrada conjuntamente con la XVIII Jornadas de Reflexión de la UCAB. El tema que nos propusimos tratar era la función de los cristianos ante esto que se ha definido más como un cambio de época que como una mera época de cambios. Ciertamente lo más impactante son los enormes, radicales y acelerados cambios en diversos campos del saber y de la tecnología humana, sobre todo la informática y la genética humana. En estas fechas ha salido al público el mapa del «genoma humano», lleno de posibilidades humanizadoras, pero también deshumanizantes.

No podíamos, evidentemente, tratar tantos tópicos importantes en el breve espacio disponible; por eso nos centramos en lo que afecta a la teología y a la visión y vida cristianas, titulando el conjunto con el lema de «**Nuevo Paradigma y Teología**»; aunque tal vez hubiera sido más correcto hablar de Nuevo Paradigma y Cristianismo. Dentro de este reducido campo, tocamos sólo algunos puntos que consideramos esenciales: la teología en primer lugar, pero con la eclesiología, la ética y la pastoral también. Puesto que este cambio de época supone captar y valorar cristianamente la presencia de la gracia y el Espíritu en nuestro momento histórico, el aspecto práctico, o si se prefiere de teoría de la praxis cristiana, parecía relevante.

Quizá debemos empezar reconociendo que es difícil acertar con los verdaderos rasgos de nuestro presente preñados del futuro que va a realizarse efectivamente: aún estamos demasiado cerca del origen y la confusión que le acompaña, para pretender ya una visión clara de los rasgos definidores de esa nueva etapa histórica que se abre ante nuestros ojos. Pero es necesario hacer el esfuerzo por detectar lo que hay de promisorio y prever los riesgos deshumanizantes que aparecen en el horizonte, tal como lo podemos imaginar.

En su introducción a la Semana, el P. **Mikel de Viana** nos invita al optimismo tecnológico y a la responsabilidad moral. Al primero porque efectivamente la ciencia y la técnica «han ampliado infinitamente las posibilidades de intervenir en la realidad, y eso equivale a decir que es la libertad humana la que se ha ampliado». Nunca como ahora depende el futuro de lo que los hombres decidamos. Pero por eso mismo, porque hoy los hombres podemos hacer muchas cosas que no debemos, «no es lícito que hagamos todo lo que podemos», como decía ya la antigua sabiduría china. Más bien debemos comprender el proceso, para aportar en la dirección humanizadora; y por tanto necesitamos urgentemente de una «tecnología moral» para modelar esa sociedad y ese hombre nuevos que queremos. Más tarde presentó su ponencia sobre "Nuevo paradigma y Ética", pero lamentablemente no está disponible para su publicación.

En una primera aproximación, buscamos un abordaje racional, científico y económico, que encomendamos al profesor **Eduardo Ortiz**, teólogo en ejercicio durante años y ahora director de la Facultad de Economía de la Universidad Católica. Nos abre una amplia ventana a diez elementos significativos de este «nuevo paradigma» y los confronta críticamente con la perspectiva de la fe; para animarnos a captar toda su densidad y afrontar con rigor el desafío que presentan a nuestra manera de comprenderla y vivirla. Pero se concentra sobre todo en el neoliberalismo (leyes del mercado, criterio de costo-beneficio, tensión entre eficiencia y equidad, y aún pobres-ricos, norte-sur), con sus ventajas y sus retos a una visión y práctica cristianas de lo económico y social. Afirma que los cristianos no podemos reducirnos a restañar las heridas sociales, sino que debemos prepararnos en las «disciplinas duras» para influir en la conformación del futuro con políticas a largo plazo, pues el sujeto no va ser fácilmente popular. Habrá que colaborar con la tendencia neoliberal última, que está empeñada en «eliminar o, al menos, aminorar» la pobreza creciente.

A continuación el P. **Pedro Trigo** trata de ir al fondo del «nuevo paradigma», viendo toda su grandeza, pero también su enorme riesgo de ser la nueva y mayor forma de dominación de unos pocos sobre el resto de la humanidad, que ya ni se siente esclava o no se siente con la posibilidad real de enfrentarse a esa situación. Por lo demás, esa élite que controla el desarrollo humano y en parte cósmico, no mira hacia la mayoría empobrecida y cada vez más marginada, hasta hacerla una masa de excluidos y sobrantes. Más bien parece jugar a dios, creador de modo de ser a su antojo, y sin valores ni paradigmas a los que atenerse, fuera de su propia autoimagen idolatrada.

Tras una breve y esencial introducción, hace una revisión crítica del cambio epocal, caracterizándola en sus novedades más sobresalientes: mundialización de occidente, simultaneidad virtual, tierra-sujeto del que el hombre forma parte, manipulación genética y concentración del tener-poder-saber en pocas manos. La contradicción mayor estaría en que esta novedad genética, que afecta tanto a la humanidad, se esté tomando en laboratorios de empresas privadas. Las reacciones: la de los fundamentalismos, que se reafirman en sus identidades ancestrales y la que llama «alternativa superadora». Frente al peligro ya presente y amenazante, se propone reiteradamente una «alternativa superadora», que aproveche los bienes civilizatorios, pero desde otra lógica: la democracia, los derechos humanos y, más al fondo, la cultura de la vida. Esto es posible siempre por la presencia del Espíritu y la Palabra en toda la humanidad, iluminándola «desde dentro y desde abajo», desde esos pobres y marginados por esa élite demiúrgica. Para ello hay que lograr una nueva relación entre ese poder científico-técnico y el sujeto que lo controla.

En la segunda parte, titulada «formalización teológica de los signos de los tiempos», se hace una valoración o juicio teológico, que no es para nada opuesto a las inauditas posibilidades que han abierto la ciencia y tecnología actuales. Dios no es rival del hombre, ni celoso de su poder «creador», sino que lo creó colaborador suyo en el dominio y desarrollo de su creación. Dios le impulsa a ello y se alegra de sus logros, que en definitiva son conocer y controlar mejor las posibilidades inscritas en la creación y en la mente misma del hombre. Lo que el Dios bíblico revela al hombre es que la finalidad es que el hombre viva y viva abundantemente, más que de mero pan, de esa Palabra que sale de su boca. Palabra que nos habló sobre todo humanamente en Jesús de Nazaret. Desde este ideal absoluto de humanidad nos invita Dios a crecer hasta llegar a la estatura de «hijos de Dios», libres y herederos, colaboradores no solo de su creación, sino también del proyecto divino de hacernos de su familia en libertad y corresponsabilidad, más allá de nuestros límites. Termina apuntando a un nuevo paradigma teológico, que debe superar los escollos tanto del fundamentalismo como de la autarquía, aceptando a la vez la condición de creatura y la de colaborador de Dios en la creación. Un hombre que se sabe «religado a la tierra y al universo, religado a toda la humanidad y religado a la fuente de la existencia: el Creador», como encargado de comandar la evolución de la creación.

La ponencia del P. **Felicísimo Martínez** versa sobre lo que este cambio epocal supone para una nueva eclesiología, fiel a su radicación en Cristo y a

su encarnación o actualización en nuestro presente. El «nuevo paradigma» es «signo de los tiempos» ambiguo, pero tan lleno de posibilidades de gracia como los demás. Si un rasgo actual es la carencia de sentido y motivación, ya que "no tenemos ética para tanta técnica", la Iglesia debe presentarse como una comunidad de fe...que da respuesta al problema del sentido», por la fuerza del Espíritu. Da importancia a los nuevos lenguajes que debemos crear, para ser significativos en la cultura postmoderna; tanto en el lenguaje teológico, que no debe ser exotérico sino experiencial, como en lo simbólico y los gestos prácticos : democracia, derechos humanos, ecología.; y colaborar con todos los que buscan la verdad y la justicia, dondequiera que se hallen. El ecumenismo necesario hoy día debe abarcar lo intraeclesial, interconfesional, interreligioso e interhumano; e incluir los conflictos y saber procesarlos. No cabe ya decir que no hay salvación fuera de la Iglesia, pues el Espíritu de Dios actúa en las otras religiones y aún fuera de toda religiosidad.

Frente a lo negativo del sistema vigente la misión de la Iglesia ha de ser profética. Hay que defender la razón frente a lo irracional; pero no endiosarla y oponerla a la tradición ni a la revelación, sino hacerla memoria de las víctimas históricas. El valor irrenunciable de la libertad no debe caer en individualismo, sino admitir la compasión y solidaridad con las víctimas como lo más humanizador. La Iglesia debe luchar por una democracia participativa; y comenzar por practicarla en su seno. El autor apunta sobre todo a la «opción decidida y comprometida por los pobres y excluidos, por las víctimas del sistema», como criterio decisivo de una eclesiología auténtica. La actual globalización es excluyente de grandes masas humanas; lo cual desenmascara el lado idolátrico del nuevo paradigma socio-cultural; ahí resuena el grito de Dios a favor de los oprimidos. Esto postula una «inversión del sistema social, político y económico mundial»; y la Iglesia se juega su ser y su credibilidad en esa opción por los pobres, ya que no hay «conversión al verdadero Dios si no hay verdadera conversión a los pobres». Ellos son el sacramento de Dios y solo desde ellos se puede humanizar la humanidad, dejándonos convertir a Dios y a su compasión. Si esto implica conflictos y persecución e incluso muerte, no cabe duda que el seguimiento del Crucificado es sobre todo alegría, como nos recordó Bonhöffer y repite el autor al concluir.

Como parte final, breve pero decisiva, el P. **Bruno Masiero**, y la doctora **Susana Pérez Ortega** nos hablan de los aspectos pastorales y organizativos posibilitados por la nueva conciencia de la fundamental igualdad humana, que el cristianismo debe potenciar, y las novedosas posibilidades de colaboración sinérgica que este mundo globalizado ofrece a todos los cam-

pos de la misión eclesial. El P. Bruno, tras esbozar algunos rasgos del nuevo paradigma, se ocupa de la dimensión mayor de una pastoral de conjunto, en lo ético, kerigmático, profético y místico dentro de una Iglesia de comunión y solidaridad; donde «es preferible que muchos hagan poco a que pocos hagan mucho», porque en la comunidad eclesial ninguno es anónimo ni sustituye a otro, sino que cada uno es corresponsable y debe ser solidario, sobre todo en la tarea de evangelización. La doctora Susana se centra en cómo organizar una institución concreta, desde la propia experiencia tenida tanto en el campo político internacional como en la reorganización del grupo jesuítico venezolano. Quizás lo más novedoso sea «pasar de un sujeto autárquico...a ser un sujeto que aprende a que puede ser ayudado por los demás»; y formar equipos ad hoc, interconectados en «red de redes», partiendo de la misión compartida y no de las obras. Las fórmulas breves encierran mucha sabiduría y experiencia organizativa, contrastada ya en la práctica concreta venezolana. Finalmente, el pastor luterano **Werner Hintz** nos habla, desde su perspectiva europea y venezolana, de los posibles campos comunes de un trabajo ecuménico, de cara a esa humanidad mejor que todos los cristianos estamos peculiarmente llamados a construir.

El mundo ha cambiado mucho en este final de siglo, y el cambio de época es ya una realidad y en aceleración. Pero también es verdad que "la Palabra de Dios permanece para siempre"; y, a su modo, la teología latinoamericana, que tiene raíces tan hondas en esa Palabra eterna, sigue vigente tal vez más que antes en este nuevo contexto. Leer la realidad desde los "pobres" o empobrecidos del sistema, desde las "víctimas" del progreso real, pero marginador de tantos, es una tarea permanente y casi una asignatura pendiente de nuestra humanidad tan orgullosa de sus avances. A ello quieren contribuir estas reflexiones teológicas y esperan alentar a otros a pensar y actuar en esta misma dirección.

P. Eduardo Frades, CMF

TEOLOGÍA Y NUEVO PARADIGMA TECNOLÓGICO

INTRODUCCIÓN

P. Mikel de Viana, S.I.

En las últimas dos décadas la humanidad ha recorrido un siglo: los cambios se han producido a tal velocidad, que una década de estos tiempos parece equivaler a un siglo del pasado. En la década que ahora iniciamos, todo indica que el ritmo de los cambios se acelerará todavía más, modificando profundamente los modos de trabajar y producir, de comunicarnos, de aprender, de divertirnos... Además, los cambios nos afectarán a todos, directa o indirectamente, nadie escapará del torbellino.

El problema está en que estos cambios exigen nuevas ideas, nuevas maneras de pensar, de plantear y resolver los problemas, nuevos estilos de comportamiento, nuevas formas de organizar las cosas, las empresas, las sociedades y la propia vida personal. La cultura dominante, la familia, la escuela, los medios de comunicación, el Estado y la Iglesia, entre otras instituciones, se fatigan en ir el paso de los cambios. La mayor parte de la sociedad carece de elementos intelectuales para comprender el trance en que nos encontramos. Los resultados de múltiples investigaciones indican que cuatro quintas partes de la sociedad venezolana interpretan la realidad con esquemas vueltos al pasado.

La experiencia de la mayoría social es la de perplejidad: hay una creciente y difusa conciencia de que lo que está pasando en el terreno de la

ciencia, la tecnología, la informática, la microelectrónica, las comunicaciones, la globalización, etc... no se conoce cabalmente ni se controla pero, inevitablemente, tendrá influencia decisiva en la vida cotidiana. La gente sabe que los viejos modos ya no son capaces de garantizar bienes esenciales como el puesto de trabajo, la educación adecuada para el éxito social, el bienestar creciente o la seguridad para el futuro. Los modos conocidos de pensar y actuar, ya no son capaces de alentar el proceso de humanización en un mundo que ha cambiado de perspectivas en tantos terrenos.

La gente llega a entender que todas estas cosas vitales no pueden ser aseguradas con un sistema económico en crisis. Pero para sacar al sistema económico de la crisis ya no basta con inversiones y tecnología actualizada, sino que son precisos comportamientos e inteligencias colectivos a la altura de los nuevos tiempos.

Una semana de reflexión acerca del nuevo paradigma y la fe cristiana no debería conducirnos sólo a identificar la ruina del viejo paradigma que bloquea el avance de la humanización sino, ante todo, tendría que ayudarnos a comprender las estrategias a seguir para dar un salto a la vanguardia del proceso de humanización.

Es vital entender que la ciencia y la tecnología, la informática y la microelectrónica, las innovaciones en comunicaciones y en biotecnologías, los desarrollos en física nuclear y en nuevos materiales... están transformando profundamente las sociedades humanas, las economías, y lo que es más decisivo, la experiencia misma de ser humanos. Y además, el ritmo de las transformaciones se acelera constantemente.

Por primera vez en la historia de la humanidad, los hombres constituimos, en conjunto, sin que ninguno escape, una categoría real, no meramente pensada o intuida, sino trabada relacionamente por el mercado, las comunicaciones y la suerte planetaria común.

Durante millones de años el hombre se ha desarrollado en lucha con la naturaleza; en realidad se ha adaptado al ambiente natural. De ese modo ha llegado al real dominio de la naturaleza. Y a partir de este siglo, ya no es preciso adaptarse a ella; ahora se le transforma y se le «adapta» a nuestras exigencias. La desaparición de la resistencia natural provoca un salto cualitativo... La novedad de la situación ética está en el hecho de que el hombre en el futuro tendrá de luchar más consigo mismo que con la naturaleza.

Evidentemente, nosotros hoy podemos hacer mucho más de lo que nos es lícito, y por eso no es lícito que hagamos todo lo que podemos.

Lamentablemente, sin embargo, hoy casi no existen normas objetivas y practicables, y ninguno desea ocuparse de una cuestión tan poco simpática. En sustitución apelamos al juicio subjetivo, a la libertad de conciencia, sin caer en cuenta de que en nuestra sociedad, por las deformaciones de la conciencia, difícilmente se logran las condiciones para una opción ética.

Con demasiada frecuencia, al hablar de las transformaciones inducidas por la ciencia y la tecnología, se invoca el temor a la deshumanización; la posibilidad de ir caminando hacia una sociedad fría, calculadora, automatizada... en medio de una naturaleza herida por la degradación ecológica. Como veremos en estos días de reflexión, esa perspectiva indica un peligro posible. Pero el hecho indiscutible es que nadie es hoy capaz de detener el desarrollo tecnológico; ojalá que ninguno quiera regresarnos al pasado; y todos veamos la posibilidad de comprender mejor la dirección del cambio, para aportar en la dirección de la humanización.

No es suficiente denunciar los riesgos porque así no se modifica la realidad. La tecnología lo invade todo, incluso los sistemas humanos -que en el pasado se consideraban sagrados, intocables, tabuados-, y todo lo modifica. Con darle la espalda a la realidad, negándola o desconociéndola, nos negamos la posibilidad de construir el mundo más humano.

Pero ¿a dónde nos llevan los cambios? Todo este proceso de cambio acelerado e innovativo, ¿no será un boumerang que se vuelva contra nosotros mismos?, ¿qué nos asegura que los cambios no se limiten a darnos «cantidad de vida», sino lo que nos interesa más, «calidad de vida»? El problema, como hemos dicho, está en que nadie puede ya detener el cambio tecnológico, porque va por su cuenta y se ramifica infinitamente por todos los espacios. Lo único posible es asumir la realidad, comprenderla y decidir intervenir imprimiendo dirección a la vida personal y colectiva. Tengo la impresión de que, a diferencia de otros momentos de cambio en el pasado, hoy podemos tener una idea relativamente clara de los peligros y las ventajas.

El desarrollo tecnológico ha mejorado la alimentación y el ingreso, la reducido la mortalidad infantil y el analfabetismo, ha prolongado la duración de la vida y ha ampliado la asistencia sanitaria, ha reducido el tiempo necesario de trabajo y ha acelerado y democratizado la circulación de las ideas y la emancipación social. Todos estos cambios han empujado en la dirección de cambiar la estructura social, que pasa de la forma piramidal jerarquizada con vértice reducidísimo y amplísima base empobrecida, a la forma oval, con vértice ampliado, grupos medios en expansión y base en proceso de reducción.

Se reduce la proporción de los trabajadores de la tierra y de obreros y, en cambio, se incrementan las proporciones de quienes desarrollan trabajos «a medida humana», servicios como asistencia técnica, enseñanza, información, arte, investigación, espectáculos, turismo, etc.

Estas tendencias pueden continuar, pero también es posible que la tecnología traiga consigo los frutos envenenados que imaginamos. El único modo de obtener las ventajas del crecimiento, la prosperidad, la equidad y la democracia sin pagar precios insufribles es comprender cabalmente las direcciones erradas. Por esto es necesario, una vez más, que se desarrolle una cultura nueva, que sin destruir la casa nos permita manipular la basura, los yesqueros, las bombonas de gas, el horno de microondas y la electricidad. Todos tenemos en casa innumerables cosas que podrían destruirnos o envenenarnos, y sin embargo no las rechazamos; porque nos son útiles y hemos aprendido a utilizarlas racionalmente.

En el plano social, en cambio, nos comportamos de modo distinto... gran parte de las consecuencias negativas del desarrollo tecnológico se deben a la estupidez humana, a nuestra incapacidad para hacer respetar algunas disciplinas elementales. No se trata de evitar el avance, sino acceder a él, aprender a usarlo y regular el mejor uso. Y para aprovechar humanamente el avance lo que requerimos es inteligencia e instituciones, sin olvidar que no hay ninguna ventaja sin pagar algún precio.

Evidentemente, es decisivo el papel de la cultura. El aprendizaje del equilibrio. En un mundo tan complejo y sensible los efectos de las innovaciones, se amplifican y se entretajan los equilibrios. Independientemente de cuál queramos que sea el futuro político, tendremos que ajustar cuentas con esta nueva realidad, porque ahora todo está estrechamente vinculado con todo lo demás: tecnología, economía y cultura son facetas de la misma realidad. Además, es evidente el paralelismo en el desarrollo tecnológico, económico y cultural. Cada aspecto influye en los demás y al tiempo es influenciado, sin poder establecer prioridad causal.

Por todo esto, el desarrollo cultural y de los valores parece ser, en realidad, hoy el factor decisivo para el despegue. La ciencia y la técnica han ampliado infinitamente las posibilidades de intervenir en la realidad, y eso equivale a decir que es la libertad humana la que se ha ampliado; precisamente por eso, nunca como ahora el futuro dependerá de lo que los hombres quieran y decidan. Si nos asombra el desarrollo de la tecnología productiva, estamos requiriendo urgentemente «tecnología social» y «tecnología moral» capaces de modelar el proyecto de sociedad que queremos adelantar.

Los recursos intelectuales, el «know how», acompañado de ciertos valores (capacidad de organización, espíritu de iniciativa y empresarial, innovación, adaptación, empleo de tecnologías y de inventar otras) están en la base de todo desarrollo económico y humano, pero no bastan los valores de la eficiencia y la productividad. Lo que sucede hoy es que la tecnología, en rapidísima evolución, está ofreciendo a la economía y a la cultura propulsores nuevos y potentísimos para un viaje riesgoso, pero lleno de oportunidades. Un viaje que requiere conocimientos y capacidad de conducción distintas al pasado. La capacidad de conducción a la que me refiero es una nueva autoconciencia de lo humano. La tecnología debe ser a la medida del hombre, pero ya llegó el tiempo en que los hombres tienen que ser también a medida de la tecnología.

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 (Conrado Pastore)
- La Biblia en la catequesis (Conrado 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 (Pastore - Wyssenbach)
- La vida en la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La familia en la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Aproximación a la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La Biblia y los jóvenes (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La comunidad creyente (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Las Parábolas de Jesús (Mario Galizzi)

ABS

Asociación Bíblica Salesiana

Apartado 70096

Caracas 1071-A (Venezuela)

BALANCE DE ALGUNOS PARADIGMAS DE LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Profesor Eduardo Ortiz

Introducción

Aventurarse a disertar sobre los paradigmas a los que debe responder la teología contemporánea, presupone una audacia considerable. Mi única defensa es que no he sido yo quien ha elegido el tema. En todo caso, quiero hacer dos salvedades introductorias antes de entrar directamente en materia.

En primer lugar, soy consciente de que la palabra *paradigma* es polisémica y ambigua. Cada autor, escuela o especialidad, refleja necesariamente sus preferencias y particularidades al definirla. Yo me voy a inclinar por el significado más elemental de la palabra, que es el que aparece en el Diccionario de la Real Academia Española. Allí se dice que, en su primera acepción, *paradigma* equivale a ejemplo o ejemplar. En consecuencia, al hablar de los paradigmas de la cultura contemporánea, me voy a referir aquí básicamente a los ideales, valores o líneas maestras que, en mi opinión, el hombre y la mujer de hoy utilizan con mayor frecuencia, a la hora de estructurar su comportamiento personal y diseñar el modelo de una nueva sociedad o patrón de convivencia.

En segundo lugar, soy consciente de que es imposible hablar unívocamente de los paradigmas del venezolano, o bolivariano, moderno; y mucho menos de los paradigmas de la sociedad latinoamericana o mundial. Incluso dentro de una comunidad o familia, cada miembro actúa bajo distintos paradigmas. Hasta una misma persona cambia de paradigmas a lo largo de su vida; e incluso en un mismo día, frente a grupos o situaciones diversas, puede defender posiciones que a primera vista parecen contradictorias. Más aún, estoy convencido de que, así como Heráclito decía que uno no se puede bañar dos

veces en el mismo río, porque la segunda vez el agua que corre será diferente a la primera, así ningún ponente redactaría dos conferencias idénticas sobre el mismo tema, aunque escribiera una de ellas a continuación de la otra.

Hechas estas salvedades, me voy a limitar a señalar y desarrollar algunos de los paradigmas que me parecen significativos en el promedio de las personas con las que me encuentro diariamente a un nivel personal, académico o profesional. No son los únicos que se podrían resaltar, y tampoco estoy totalmente seguro de que sean los más importantes. Por otra parte, dado que mi trabajo en los últimos años está relacionado directamente con la Economía, es casi inevitable que me refiera con más frecuencia a ella al diseñar esta caracterización.

Un último punto previo. La Sagrada Escritura privilegia toda una serie de números mágicos y simbólicos a la hora de narrar historias, describir personajes, dictar leyes, contabilizar órdenes angélicos o clasificar virtudes. La Iglesia ha seguido esta costumbre en sus tratados teológicos, su catequesis y sus servicios litúrgicos, donde ha agrupado muchas veces aquello que quiere exponer o proclamar en torno a los números tres, siete, diez, doce o cuarenta.

Quizás porque se adapta mejor al tiempo que tengo disponible, y a lo que puedo decir sobre cada uno de ellos, voy a enumerar a continuación un decálogo de los paradigmas que considero en este momento como más significativos e importantes, y que describen mejor los modelos arquetípicos o ideales que parecen subyacer a la reflexión y comportamiento del hombre y la mujer contemporáneos.

1. Individualismo y corto plazo

Es difícil señalar cuál de todos los paradigmas que voy a enumerar es más importante, más influyente o más envolvente que los demás; pero me inclino a pensar que la mayor diferencia entre el ciudadano medio de hoy y el de, por ejemplo, hace cuarenta años, es que ahora tendemos a concentrarnos en contextos o fenómenos más concretos y minúsculos, que resultan más fáciles de interpretar y manejar. Y esto no siempre por ser más pusilánimes, sino quizás por ser más humildes y más realistas. Hoy es más difícil que ayer encontrarse con alguien que pretenda cambiar el mundo, porque cada vez somos más conscientes de que ni siquiera tenemos éxito cuando queremos cambiarnos a nosotros mismos.

En el ámbito internacional, estamos concentrados en los problemas que

aquejan al propio país, o aun simplemente a la comunidad local. Ya nos estamos olvidando de la reciente devastación sufrida hace dos meses por el Estado Vargas; nos cuesta mucho más ubicar con claridad qué otras regiones del país padecieron inundaciones por aquellos días; y aunque los medios de comunicación han transmitido recientemente imágenes estremecedoras sobre la destrucción mucho más inclemente, causada también por la furia de las aguas, en Mozambique y otros países vecinos, varios de los aquí presentes se encontrarían en apuros si les pidiera que me señalaran sin titubeos en un mapa de África dónde queda exactamente cada uno de ellos. Todavía recuerdo, hace pocos días, la desorientación absoluta de un estudiante promedio, cuando le pedí que ubicara a Japón en un mapamundi.

En lo político, cada vez nos resultan más grandes y más lejanos el Estado o la nación. Estamos interesados en solucionar los problemas del municipio, el barrio, el sector, el condominio o simplemente la familia y, aun dentro de ésta, el núcleo central de padres e hijos. Una manifestación relativamente reciente de esta actitud en Venezuela es el creciente abstencionismo electoral ¿Para qué seguir votando, si al final todos los gobernantes terminan haciendo lo mismo, por mucho que se insulten entre sí? El desencanto, ha dado paso al desinterés y la frustración.

En un movimiento semejante, la teoría económica ha ido modificando paulatinamente su concentración de hace unas décadas en los problemas macroeconómicos, para dedicar una atención creciente a la perspectiva microeconómica, donde se trata de responder únicamente a los intereses del consumidor y la empresa individual.

En lo social, hoy releemos con cierta conmiseración y nostalgia la utópica tesis once de Marx sobre Feuerbach, en la que éste proclamaba que se había empleado demasiado tiempo en interpretar la realidad, y que había llegado la hora de transformarla. En la actualidad, por el contrario, el primer capítulo de cualquier manual de teoría económica, por poner un ejemplo, nos indica que existe una economía *positiva* que observa el comportamiento real de las personas e instituciones, y una economía *normativa* que hace juicios de valor sobre esta misma realidad. En la observación de los hechos, y en la formulación de leyes objetivas que traten de describir y predecir los comportamientos, hay bastante unanimidad y acuerdo, siguen diciendo los textos; en cambio en el mundo de los valores hay casi tantas opiniones como personas. Por lo tanto, si se quiere ser un científico social, lo más sensato y recomendable es limitarse a estudiar e interpretar lo positivo, dejando de lado cualquier juicio de valor, que no hace más que enredar lo que en sí es diáfano y transparente.

En lo profesional, nos absorben por completo las urgencias y exigencias del trabajo diario. Lo que tiene que hacer un estudiante es recibir clases y estudiar, para sacar buenas notas, y obtener como premio después de la graduación un trabajo bien remunerado. En la Universidad Central, por mencionar un caso, ya el encapuchado es visto como un desadaptado que no representa a nadie, y que entorpece la marcha diaria de las actividades ordinarias. No estoy afirmando que eso esté bien o esté mal. Sólo constato lo que está sucediendo.

Como he indicado al principio de este paradigma, la caracterización anterior no es necesariamente negativa. Es típico de las generaciones maduras, por no decir viejas, explayarse en cantares de gesta sobre las revoluciones juveniles de los años sesenta, y mirar con cierta reprobación a esta gente de hoy que está pasmada, y sólo parece estar preocupada por sí misma.

Pero es posible también otra visión más comprensiva, y quizás más justa, de este mismo fenómeno. En gran parte, las tesis de Marx sobre Feuerbach, y otras proclamas semejantes de igualdad y progreso, han sido derrotadas por los hechos. Las generaciones jóvenes de hoy, se encuentran en una situación semejante a la que vivieron quienes, a comienzos del siglo XIX vieron frustrados muchos de los ideales racionalistas de la Ilustración, y comprobaron cómo las proclamas de «libertad, igualdad y fraternidad» coreadas por la revolución francesa, terminaban en el guillotinado mutuo de sus líderes, en el absolutismo napoleónico, y en la Santa Alianza de las monarquías europeas, fortalecidas por su aglutinación defensiva frente a un enemigo común.

Quizás la concentración en lo pequeño, en la microeconomía, en el entorno inmediato, surja consciente o inconscientemente de un cierto escepticismo ante las grandes proclamaciones de principios que casi nunca pasan del papel, y en una vuelta a los ámbitos manejables en los que al menos se puede planificar algo positivo con ciertas perspectivas de éxito.

Hay también otra razón comprensible en esta vuelta a lo individual y en el desencanto por los grandes proyectos. La vida profesional es cada vez más exigente. Cuando leemos hoy las tesis doctorales escritas hace cincuenta años por eminencias de la economía, la sociología o la política, más de una vez nos parecen elementales e ingenuas. Un aforismo muy conocido afirma que en el frenesí actual uno debe de correr hacia adelante si quiere mantenerse en el mismo sitio. Algo semejante ocurre en el ámbito del saber; para mantenerse al día, cada vez hay que estudiar más. En consecuencia, el especialista moderno cada día sabe más cosas sobre menos temas; por eso ve con desconfianza a

quien habla de todo, porque piensa que la mayoría de las veces no dice nada relevante.

Existe por tanto un regreso o retroceso, como queramos llamarlo, hacia la interioridad y el individualismo. Dejo a la teología la tarea de reflexionar si se tiene que oponer a esta tendencia, adaptarse a ella, o mantenerse en una situación intermedia de aceptación y superación de este paradigma. Aunque debo confesar que mis lecturas recientes en esta disciplina me inclinan a sospechar que también ella, que al fin y al cabo no se mueve por encima de la historia, está experimentando un proceso semejante. Aun cuando haya experimentado en las últimas décadas un proceso de apertura, ocupándose más de lo que ocurre fuera de sus muros, su concentración obsesiva en unos pocos tópicos está empobreciendo considerablemente su temática, otrora tan polifacética y compleja. Cada escuela o corriente corre el peligro de obsesionarse por una perspectiva, y descuidar todo lo que no entra en su estrecho foco de atención.

2. Globalización

Hoy todo el mundo habla de globalización, y pareciera que este paradigma, si así lo queremos llamar, va en contra de la tendencia hacia la concentración en lo pequeño y lo individual que hemos mencionado anteriormente. Pero esta aparente contradicción desaparece cuando se penetra un poco más en sus principales manifestaciones.

Digamos en primer lugar que la globalización como tal, entendida como una mayor fluidez en la transmisión de las ideas, que trae como consecuencia una mayor uniformidad en los modos de pensar y comportarse de la población afectada, en sí no es buena ni mala. Todo depende de aquello que se desee transmitir.

Mencionemos algunos casos concretos que nos afectan más directamente. Aunque es difícil predecir lo que habría pasado con la humanidad si la historia hubiese sido distinta a como realmente ha sido, parece evidente que, en los primeros siglos de nuestra era, el cristianismo habría tenido menos probabilidades de convertirse en la religión universal del mundo entonces conocido, si el imperio romano no hubiese ejercido un dominio absoluto sobre ese entorno, y si la lengua griega, todavía más que la latina, no se hubiese convertido en el medio de comunicación de la cultura universal.

Ya que nos encontramos en una universidad jesuítica, podemos recordar también que San Ignacio de Loyola, en el capítulo primero de la tercera parte

de las Constituciones de la Compañía de Jesús, donde se trata «de la conservación en lo que toca al ánimo, y adelantamiento en las virtudes», indica que «en cuanto sea posible *idem sapiamus, idem dicamus omnes*, conforme al apóstolo» (Filipenses 2, 2). Y en otras muchas partes resalta cuánto ayuda la uniformidad en las costumbres, para mantener la «unión de los ánimos» de todos los miembros de esa congregación. Estoy convencido de que algo semejante dirán otros fundadores en sus respectivos documentos constituyentes.

Pero volvamos a nuestros días. Aunque el calificativo de globalización puede ser aplicado a muchos de los fenómenos de la cultura contemporánea, me voy a fijar únicamente en dos de sus manifestaciones, que tienen relación directa o indirecta con el tema económico.

La primera consiste en la difusión creciente y generalizada del acceso a Internet, que posee múltiples aplicaciones, pero que en todos los casos tiene alguna connotación comercial, aunque sólo sea porque siempre hay que pagar algo para obtener información. Pero además, porque Internet ha convertido a todo el mundo en un único y gigantesco mercado, donde podemos comprar casi cualquier cosa sin movernos de nuestra habitación, con sólo tener acceso a una computadora personal, y poseer una tarjeta de crédito. Esto, naturalmente, no nos hace más o menos solidarios con otras latitudes, sino que simplemente satisface nuestras necesidades personales de manera más rápida y eficiente. Podemos tener más con menos esfuerzo, con tal de que podamos pagar por ello.

La otra dimensión de la globalización, quizás la más impactante, es que tras la caída de la mayor parte de los regímenes comunistas, hoy el sistema capitalista, más o menos desarrollado y adaptado a las diversas circunstancias, abarca y domina al mundo entero. Algunas personas o grupos pueden recrearse en la sensación ilusoria de que están fuera del sistema, pero en cualquier momento de su existencia están utilizando bienes y servicios producidos bajo unas determinadas relaciones capitalistas, con técnicas muy semejantes, y con el objetivo declarado de maximizar el beneficio empresarial y la satisfacción individual. En mayor o menor grado, todos somos cómplices del sistema, porque nos aprovechamos de sus ventajas.

Pero antes de detenernos a comentar algunos de los axiomas o postulados fundamentales de esta filosofía capitalista o liberal, reflexionemos un poco más sobre el proceso mismo de globalización, y sobre el desconcierto que parece sentir la teología a la hora de enfrentarlo.

Un hecho significativo que, aunque desagrade a algunos, no puede ser pasado por alto, es que los regímenes de propiedad colectiva se han caído por su propio peso. Desde hace muchos años, se fueron levantando entre ambos sistemas muros o cortinas de hierro y de bambú, para que los de oriente no se escaparan a occidente; nunca fue necesario poner cortapisas a los que desearan caminar en la otra dirección, porque prácticamente nadie quería hacerlo. Y aunque los países que hasta hace apenas una década estaban bajo gobiernos comunistas hayan experimentado cierto desengaño, al percibir de cerca las limitaciones del capitalismo; y los procesos de transición hayan sido mucho más traumáticos de lo que quizás algunos de ellos esperaban, al menos a mediano plazo parece que nos encontramos ante un proceso irreversible.

Hasta cierto punto resulta incómodo hablar de este tema en una Semana de Teología, porque es bastante evidente que los agentes pastorales más comprometidos con la transformación de las estructuras sociales, en busca de una mayor justicia para todos, ven con malos ojos esta modificación del panorama mundial. En esos ambientes el neoliberalismo es hoy una mala palabra, y hablar de la casi desaparición del socialismo supone recordarles la derrota de muchas esperanzas.

Afortunadamente, a mí no me toca hacer el análisis de los retos que la nueva situación plantea a la teología. Pero me atrevería a recomendar que los líderes religiosos analicen con profundidad el tema de las preferencias de la población por uno u otro sistema; que no caigan fácilmente en la tentación paternalista de creerse más clarividentes que los demás, y de tener la capacidad de decidir por otros qué es lo que más les conviene; y que no se limiten a redactar manifiestos de crítica y condena, porque si no se crean alternativas realmente viables en el orden económico, político y social, el mundo va a continuar por el mismo rumbo de acumulación capitalista durante muchos años más.

Pero pasemos adelante. Dentro de las muchas características que podrían definir a este sistema que hoy gobierna al mundo, quiero fijarme en tres aspectos que voy a desarrollar en los tres paradigmas siguientes: la fe en la bondad de las leyes del mercado, la evaluación de las posibles alternativas de actuación con el criterio del costo-beneficio, y la tensión entre eficiencia y equidad.

3. Las leyes del mercado

Comencemos por afirmar que las ideas liberales, que comenzaron a florecer a finales del s. XVIII y moldearon el mundo durante todo el s. XIX, fueron en

su tiempo una de las revoluciones ideológicas y sociales más significativas de toda la historia universal. Bajo casi cualquier perspectiva que se emplee para medir sus resultados, se puede afirmar que el progreso económico, y el mejoramiento en el nivel de bienestar experimentado por la humanidad en los últimos ciento cincuenta años, supera ampliamente al logrado en el resto de su historia. Bastaría analizar algunos indicadores gruesos y complexivos como la esperanza de vida, el ingreso per cápita, o el número de bienes diferentes ofrecidos al consumidor promedio en un centro comercial.

Todo esto se debió a unas cuantas convicciones fundamentales, tales como la importancia de la división del trabajo y de la especialización de cada persona en la realización de determinadas tareas, la organización de la producción en grandes fábricas, la racionalización de la gerencia y sistematización del aparato productivo, la apertura al comercio internacional con la consiguiente especialización de cada país en los productos donde contaba con ventajas comparativas, la libre competencia entre los diversos agentes económicos.

Sin duda todo este proceso trajo como consecuencia la agudización de la explotación y la miseria de quienes no pudieron participar activamente en el nuevo proceso que se estaba gestando, y originó fuertes movimientos de protesta y oposición que dieron cauce a la formación de diversos intentos alternativos de organizar el proceso productivo, con un reparto más equitativo de sus frutos. De ahí surgieron en último término los movimientos socialistas y los regímenes comunistas.

También la crisis económica de los años treinta planteó serias dudas sobre la capacidad del mercado para resolver autónomamente los problemas de la humanidad. De ahí nacerían, dentro del mismo sistema, las corrientes keynesianas a favor de un mayor intervencionismo del Estado en la planificación económica, que hoy es admitido por todas las corrientes ideológicas dentro del capitalismo, aunque aparezca más enfatizado en los partidos e ideologías socialdemócratas.

Pero hay que reconocer así mismo que el capitalismo ha tenido una capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias, y de superación de los obstáculos que se oponían a su supervivencia, que no han poseído otros sistemas alternativos. Lo que hoy llamamos neoliberalismo está muy lejos de los radicalismos liberales decimonónicos, aunque siga defendiendo que, en la mayor parte de los casos, la mejor forma de resolver los problemas de la humanidad es dejar que actúen libremente las leyes de la oferta y la demanda, con la menor interferencia posible del Estado.

Quizás el argumento teórico más fuerte a favor de esta pretensión consiste en la afirmación de que cuando millones de personas buscan su propio interés tienen más posibilidades de acertar que cuando un grupo minúsculo de gobernantes pretende decidir qué les conviene más a sus ciudadanos. El apoyo práctico más sólido de esta corriente es el mejoramiento sensible de las condiciones de vida promedio de la población que ha vivido bajo estos regímenes productivos en las últimas décadas.

Su mayor limitación teórica y práctica es que ahí se plantea una competencia entre personas, grupos humanos y países, que no son iguales ni tienen la misma capacidad de negociación, por lo que unos terminan siendo privilegiados y otros van quedando ineludiblemente cada vez más rezagados.

La ideología triunfante tiene también una respuesta para esto, que en el fondo aplica los principios darwinistas sobre la evolución de las especies al progreso de la humanidad. Si se quiere lograr la excelencia hay que premiar a los mejores, a quienes han tenido más capacidad y talento para aprovecharse de las oportunidades. Los récords olímpicos se siguen superando siempre, porque se estimula a los mejores dejando de lado a quienes no tienen capacidad para competir. La solución de las diferencias no está en castigar a los que han logrado triunfar, sino en estimular a los menos exitosos para que emulen a quienes se les han adelantado.

No intento de ninguna manera defender esta manera de pensar, pero quiero insistir en que es la predominante en el sistema actual; y esto tanto entre los ricos como entre los pobres, quienes también actúan tratando de obtener el máximo provecho de las situaciones que se les presentan, y sacando ventajas de quienes en su entorno son aún más débiles que ellos. A este respecto se ha repetido hasta la saciedad, y las estadísticas lo confirman, que las principales víctimas de la violencia ciudadana son los habitantes de los barrios: es el pobre quien mata al pobre.

Profundizando un poco más en los principios subyacentes a la teoría capitalista de la oferta y la demanda, cualquier texto de teoría económica, desde el nivel más elemental, explica que el equilibrio hay que analizarlo bajo el supuesto de que los consumidores pretenden maximizar su satisfacción, y los productores buscan maximizar su beneficio. Frente a cualquier posible crítica a una filosofía tan confusamente hedonista, los científicos sociales contestarán que ellos no están llamados a inculcar valores sino a descubrir, formular, interpretar y aplicar las leyes que realmente rigen el comportamiento de los individuos y las organizaciones.

La teología y la práctica pastoral no se han escapado del todo a esta corriente. Desde épocas muy anteriores al nacimiento del capitalismo, y hasta cierto punto desde el mismo evangelio, por no hablar del Antiguo Testamento, se ha introyectado sutilmente en el cristianismo la convicción de que si uno se porta bien va a ser recompensado con la eterna bienaventuranza. Por supuesto que el cielo de los cristianos es mucho más espiritual que el de otras muchas corrientes religiosas, y que el portarse bien implica aquí principios de generosidad y altruismo ausentes por completo en algunas otras ideologías. Pero en el fondo sigue funcionando el mecanismo de premiar al que sabe utilizar en su favor las circunstancias.

Cualquier otro amor pretendidamente idealista, como el filial o el de una pareja enamorada, ha sido reducido infinitas veces en el pasado, y con mayor crudeza aún en los tiempos modernos, a una simple relación de conveniencia en el intercambio. Los hijos aman a sus padres porque les dan seguridad y protección; los padres aman a sus hijos porque los ven como una prolongación de ellos mismos. El tema podría expandirse hasta el infinito, pero por el momento basta con lo dicho.

Esta mentalidad plantea sin duda retos difíciles a la teología ¿cómo puede hablar al hombre y la mujer de hoy de manera que no renuncie a su proclamación de la utopía, pero así mismo se adapte a la sensibilidad y convicciones más profundas de los destinatarios de su mensaje? ¿qué capacidad tiene la Iglesia o la vida religiosa de asomarse a un análisis despiadado de los principios conscientes o inconscientes de egoísmo sublimado que rigen su comportamiento? ¿Cuántos cristianos seguirían creyendo en el evangelio si, por una imposibilidad onírica, Dios se presentara un día para avisar que después de la muerte no hay nada más que esperar?

4. Costo-Beneficio

Hace apenas un año se me ocurrió mencionar en clase como una muestra de nuestro subdesarrollo, el hecho de que la gente siga lanzando desperdicios a la calle desde el carro, el autobús, la ventana de su casa, o simplemente mientras camina. Al final se me acercó un estudiante para preguntarme qué ventaja sacaba él por no botar basura. ¿Qué sentido tenía guardar una bolsa de papitas vacía hasta llegar a casa o encontrar una papelería? ¿Qué le daba a cambio la sociedad como recompensa por esa molestia que estaba asumiendo? En el fondo me estaba cuestionando cómo un profesor de teoría económica no era capaz de comprender la lógica de quien bota la basura a la calle.

Lo miré, recogí los libros y salí de clase. Le podía haber dicho que el tener un entorno limpio también causa placer, pero no me habría comprendido. Para él su entorno eran los dos metros cuadrados que abarcaba con sus brazos; el resto no lo veía ni le interesaba. Como un detalle más, puedo añadir que ese estudiante, antes de cursar economía, había culminado con éxito los estudios de filosofía en la UCAB.

Soy consciente de que estoy mencionando un caso extremo, pero esa actitud, con algo más de estilo y elegancia, es la predominante en gran parte de la cultura moderna; aunque quizás lo que ha hecho ésta haya sido simplemente poner en claro, y confesar abiertamente, lo que ha estado siempre latente en el comportamiento humano desde sus orígenes más remotos.

El principal mecanismo de evaluación de proyectos en la teoría económica es el análisis costo-beneficio. Expresado formalmente, este principio dice que hay que asumir un proyecto, e incluso cada uno de los pasos a través de los que éste llega a su plenitud, si el beneficio adicional o, como se dice en la jerga matemática, el beneficio marginal obtenido, es mayor que el costo marginal. De lo contrario hay que abandonarlo.

Esto tiene un sentido bastante evidente cuando se trata de analizar si conviene seguir adelante con el diseño de una empresa o el mercadeo de un producto. Resulta más cuestionable aplicar el mismo criterio al comportamiento individual.

Pero antes de desechar como egoísta esta manera de pensar, aceptemos su lado razonable, incluso en el terreno personal. Todos los aquí presentes están asumiendo un costo al asistir a esta semana de reflexión teológica. Tienen que dejar el trabajo, renunciar a una parte de su merecido descanso, trasladarse a otro lugar soportando una larga cola, llegar tarde a casa, aguantar a unos conferenciantes que muchas veces no decimos nada que merezca la pena escuchar. ¿Por qué lo hacen? Si no son masoquistas, han tenido que encontrar algún motivo que los compense por las molestias que están asumiendo. Puede ser que deseen cambiar de ambiente, acompañar a alguna persona con la que se sienten bien, reencontrar a otros amigos a los que no ven hace mucho tiempo, actualizarse en su formación, convencerse de que no merecía la pena venir porque ya saben lo que tenían que saber, cumplir con un requisito académico, obedecer a un superior o superiora, dormir con aire acondicionado y un suave ronroneo de fondo que los arrulla. Pero algo tienen que sacar en positivo, y ese algo tiene que ser como mínimo tan beneficioso como las molestias que asumen al venir hasta aquí, a esta hora.

También la teología ha adoptado en algún grado la misma actitud a lo largo de toda su historia. En cada época se ha concentrado en la temática que más preocupaba e interesaba a sus oyentes. Sin duda esta flexibilidad y adaptación surge de un deseo sincero de proclamar el evangelio atendiendo a los signos de los tiempos, pero también ha sido una reacción instintiva de supervivencia, y una «política de ventas». Si el objetivo de esta semana de reflexión hubiera sido analizar las consideraciones medievales sobre la naturaleza angélica, que en algún momento desempeñaron un papel importante para justificar la organización eclesiástica e incluso la estructuración de la sociedad civil, es probable que este salón estuviera vacío. Hay que ofrecer algo que compense el trabajo organizativo y la preparación que exige un encuentro de este tipo.

Desde otra perspectiva, basta comparar los tópicos tratados hace unas décadas en las revistas y libros de teología con los desarrollados en la actualidad, para percibir el repliegue temeroso hacia torreones más inexpugnables. Hoy se tocan temas mucho menos polémicos que en la inmediatez del postconcilio. Hasta cierto punto ya no compensa pagar la suscripción de una revista para mantenerse actualizado, porque los debates de, por poner un ejemplo, la Revista Concilium hace treinta años sobre temas como el matrimonio o el sacramento del orden, jamás han sido replanteados con la audacia de aquel entonces. Así como la cristología de González Faus («La humanidad Nueva») hace años que decidió eliminar el anexo de las primeras ediciones sobre la virginidad de María, porque de lo contrario no podría haberse seguido publicando. Por no hablar de la eclesiología, donde las discusiones sobre la reforma ministerial e institucional han quedado relegadas a publicaciones marginales de grupos independientes, con muy escasa incidencia sobre la teología académica. En dos palabras: hace tiempo que los teólogos se han replegado al tratamiento de asuntos inofensivos, para poder seguir ejerciendo su profesión; han logrado convencerse, sensatamente, de que ya los castillos no se toman por asalto, y que es mejor no romper lanzas contra las aspas de un molino de viento.

Pero es evidente que el análisis costo-beneficio tiene también sus implicaciones negativas, sobre todo cuando la cultura dominante mide el beneficio en términos de satisfacción crasa de las necesidades privadas, y privilegia las actividades que responden a los instintos más elementales e inmediatas. Esto tiene mucho que ver con el poco éxito que tienen en el presente actitudes como la abnegación, el sacrificio o el desprendimiento, sin los que la convivencia diaria se hace muy difícil y a veces simplemente insostenible.

De nuevo la reflexión teológica y la práctica pastoral tendrán que tomar en cuenta esta mentalidad dominante a la hora de proponer metas, diseñar políticas y sumar esfuerzos. Es hasta cierto punto posible modificar los contenidos de los extremos que se comparan en un análisis costo - beneficio. De hecho existen personas que se llenan de satisfacción al servir a los demás, y esta satisfacción las compensa de todos los sacrificios asumidos en la realización de su misión. Pero esto no es lo normal, en el sentido último de esta palabra: lo que sirve de norma a las mayorías.

¿Cómo debe responder y reaccionar la teología frente a unas masas que asumen la fe y la vida bajo un esquema básico de análisis costo-beneficio? ¿Qué capacidad tiene la Iglesia de examinar hasta qué punto está actuando con el mismo criterio, incluso en campos tan delicados y sensibles como la designación de cargos, la búsqueda de nuevas vocaciones, o la incorporación de los laicos para cubrir vacantes que ya no se pueden llenar con personal propio? ¿Qué capacidad tiene una vida religiosa necesitada de refuerzos para discernir descarnadamente las motivaciones de quienes llaman a sus puertas? Este último tema es escabroso y esconde múltiples implicaciones, porque la vida consagrada cuenta en su seno con muchas personas que reciben de sus congregaciones o comunidades mucho más de lo que dan en intercambio; e incluso alberga a individuos que hace tiempo dejaron de encontrar sentido a lo que están haciendo, pero siguen dentro porque emprender una nueva vida les generaría muchos más costos que beneficios.

5. Eficiencia y equidad

Una de las tensiones más claramente formuladas, y más fríamente resueltas, en la teoría económica, es la que se deriva de la contraposición entre los presuntos ideales de eficiencia y equidad. La eficiencia implica lograr el máximo resultado posible con los recursos disponibles, u obtener un objetivo con el mínimo costo posible. La equidad en cambio busca repartir el producto del trabajo de manera que alcance al mayor número de personas, y distribuirlo entre los implicados con criterios de igualdad.

De hecho, la teoría económica se reduce a enseñar la manera de lograr la eficiencia, y limita los requisitos de la equidad a la aceptación a regañadientes de que todo ser humano, aun cuando sea incapaz de ganárselo por sí mismo, debe ser proveído de lo necesario para sobrevivir.

Se parte del hecho de que la vida es una lucha entre desiguales; más aún, se recalca la convicción de que la igualdad es insostenible. Siempre que una

catástrofe, una guerra o una desgracia colectiva ha dejado a un grupo humano en la más absoluta miseria, al cabo de poco tiempo se vuelven a reproducir las mismas diferencias que existían anteriormente. Hay personas que por naturaleza son más capaces que otras para sacar provecho de las circunstancias, y que están como predestinadas a superar a los demás.

Esto no niega que por lo general las desigualdades tengan un componente hereditario, y que muchas personas gocen niveles de vida que no se han merecido con su trabajo; pero dentro de cada nivel social hay individuos que tienen madera de ganadores y que descuellan sobre los demás. Hay hijos de millonarios que se arruinan por falta de carácter, y hay hijos de nadie que se hacen millonarios por su espíritu de iniciativa, y por su aceptación mesurada del riesgo.

Extendiendo esta idea a toda la sociedad, la teoría económica dominante afirma que la mejor forma de incrementar el bienestar promedio de una población es permitir que los más eficientes gocen sin trabas de lo que producen. Esto, sin duda, va a agudizar los niveles de desigualdad, porque los puestos de trabajo mejor remunerados van a ser entregados a los que ya de entrada gozan de mejores ingresos, pero va a dar así mismo como resultado que los de abajo vivan cada vez mejor.

El capitalismo en sus primeros siglos fue una confirmación brillante de esta teoría. Los obreros del s. XX no tienen nada que ver con las lóbregas descripciones de la situación de la clase trabajadora durante la revolución industrial, y hay un abismo de distancia entre los habitantes actuales de un arrabal inglés y los personajes de las novelas de Charles Dickens. Aunque no exclusivamente, esto se debe en gran parte al progreso tecnológico y al incremento de la productividad generado por un sistema que concentró gran parte de sus esfuerzos en premiar la creatividad.

Viendo el mismo problema desde el lado contrario, casi la totalidad de los analistas coinciden en que la principal causa del derrumbe de los regímenes comunistas fue el sistema colectivo de propiedad, que trajo como consecuencia el que nadie se preocupara mucho por lo que no consideraba como suyo; y en la ineficiencia generada por un sistema en el que, al menos a un nivel teórico, se prometía a todo el mundo recompensarlo según sus necesidades, fuera cual fuera su capacidad.

Incluso dentro de la familia, la actitud avasalladora de algunas madres por estar pendientes de la más mínima necesidad de sus hijos, hace que éstos sean indolentes y poco colaboradores. Lo mismo ocurre dentro de las comunidades religiosas, donde nunca faltan quienes viven a costa de los demás.

Dentro de esta estructuración social donde se privilegia la eficiencia, hay siempre lugar para la existencia de algunas instituciones a las que se asigna la tarea de llevar adelante una labor social, y ocuparse de las cuestiones relativas a la equidad. Los gobiernos y las iglesias han sido tradicionalmente considerados como los principales agentes de la política social; a los unos y a las otras se les ha suministrado en algún grado financiamiento para cumplir esta misión.

Esta situación no deja de entrañar ciertos peligros; quiero resaltar aquí uno de ellos. Si los cristianos se limitan a ejercer esta función de caridad o de justicia, están dejando en manos de otros la conformación de la sociedad del futuro. En una cultura de la eficiencia es necesario tomar las riendas de los lugares donde se están diseñando las sendas por las que va a caminar la historia en los próximos años. Pero para eso, hace falta prepararse asiduamente en las disciplinas duras, que requieren una gran entrega y un gran empeño.

Debo confesar que, contemplando las nuevas generaciones de agentes pastorales, admiro su idealismo y generosidad, pero veo con cierta aprehensión su concentración exclusiva en el trabajo popular, y su rechazo más o menos abierto a la labor intelectual y al compromiso con la educación superior.

Se podrá argumentar con razón que las generaciones anteriores no han sabido formar profesionales transformadores de la sociedad, de acuerdo a los requerimientos de la justicia. Pero la respuesta a esta acusación no es abandonar la tarea a otros que ni siquiera van a intentar lograrlo.

Sé que una de las respuestas que se da a este cambio de solidaridades, y yo mismo lo debo haber escrito más de una vez en el pasado, es que la única forma de transformar la situación presente es hacer que los oprimidos sean los protagonistas de su propia historia. No he dejado todavía de desear que esto sea posible, pero debo reconocer que cada vez tengo menos esperanzas de que pueda ser alguna vez así. Al menos en el futuro próximo, hay ya fuerzas que están moldeando el mundo en el que va a vivir la generación que vendrá después de nosotros, y me duele ver que ni el cristianismo ni la teología están teniendo una función significativa en este proceso, por falta de formación y cortedad de miras. Se responde básicamente bien a las necesidades inmediatas, pero falta tiempo o voluntad para influir en los centros de decisión que condicionarán las políticas de largo plazo.

6. Norte-Sur

Precisamente en relación con los procesos de globalización, y con las posibilidades que tienen los pobres para formar un bloque unido que transforme

la situación a su favor, se ha repetido con frecuencia en los años recientes que la caída de los regímenes comunistas ha puesto de manifiesto algo que ya los países del tercer mundo venían repitiendo desde hace varias décadas. Que la contraposición fundamental entre países no es la que los separaba entre Este y Oeste, sino la que los divide entre Norte y Sur.

En parte esto es verdad, aunque las posibilidades de conflictividad en uno y otro caso sean muy diferentes. En el antagonismo solapado o guerra fría entre Este y Oeste, los dos bloques contaban con un aparato industrial evolucionado, y un arsenal de armas muy sofisticado. En este sentido, la oposición mutua apuntaba más a la influencia política que al desarrollo económico. En el posible conflicto entre Norte y Sur, en cambio, las dos partes son muy desiguales, y no tienen la misma capacidad de ataque ni de reacción. Recordemos el triste espectáculo dado por la Argentina en la guerra de las Malvinas, o la impunidad con la que Inglaterra y Estados Unidos pudieron bombardear a Irak, o la OTAN a Yugoslavia, países estos dos últimos relativamente subdesarrollados, aunque geográficamente se encuentren en el Norte.

Hasta el momento, la presencia más agresiva de los países del Sur en los del Norte se ha dado a través de la inmigración, en muchos casos ilegal, que está llegando a formar verdaderas colonias organizadas de extranjeros dentro de las naciones del primer mundo.

Por supuesto que esa presencia incómoda, y que los recién llegados apenas son tomados en cuenta con ocasión de las contiendas electorales, o cuando hay que hacer campaña a favor de una determinada legislación con un alto componente étnico, como el bilingüismo en Florida y California, o el velo de las mujeres musulmanas en los centros educativos de Francia. Pero estas escaramuzas no tienen nada que ver con la conflagración de poderes que algunos ideólogos de izquierda llevan décadas previendo como inminente. Hoy por hoy, y al menos en el futuro inmediato, cualquier guerra entablada por el tercer mundo contra el primero es un suicidio.

Aunque la oposición Norte-Sur tiene un componente de desigualdad económica y social que comentaré más adelante, en gran parte se puede reducir a dos fenómenos que muchas veces son complementarios, y que poco tienen que ver con los niveles de pobreza.

En primer lugar, a un rechazo ante lo que nos resulta poco familiar o extraño, que en los casos extremos lleva a la xenofobia y al racismo. Molesta ver en el propio entorno a personas que tienen otra cultura, otra religión, otra

lengua u otra manera de vestir. Uno se siente invadido por algo que no acepta como propio. Pero este comportamiento no necesariamente tiene que ver con la diferencia de hemisferios ni de clases sociales; es propio del habitante de clase media de Nueva York, que se opone a que resida en su zona Bill Clinton cuando deje de ser Presidente, o a los miembros de un club exclusivo que tienen prejuicios contra los judíos o los negros, o al venezolano que mira con desconfianza al dominicano o al colombiano.

Claro que, en segundo lugar, se muestra aún más rechazo a los que se percibe como pertenecientes a otra clase social. Un individuo de clase media siente por lo general más desconfianza en dar la cola a una persona mal vestida; por eso los ladrones de bancos muchas veces extreman la elegancia en su atuendo. Pero en cierto sentido ésta es una manifestación más aguda del fenómeno anterior; si el advenedizo, además de ser extraño, muestra con toda evidencia y a primera vista la distancia que lo separa de la persona a la que aborda, la reacción de alerta y distanciamiento es más rápida e instintiva.

Esta actitud también está presente en el ámbito de lo religioso. Voy a contar a este respecto una anécdota que me tocó vivir hace unos años. Durante el Sínodo Episcopal de 1974, sobre la Evangelización en el Mundo, estaba estudiando en Roma y se me contrató, por supuesto *ad honorem*, como traductor del inglés al castellano. Todas las mañanas pasaban por las puertas del Vaticano centenares de personas con atuendos episcopales y cardenalicios, y unos cuantos elementos discordantes, que sólo llevábamos saco y corbata. Sistemáticamente quienes iban con sotana pasaban sin ningún inconveniente y, a quienes carecíamos de ella, la guardia suiza nos solicitaba el carnet, nos registraba el maletín, y a veces hasta nos cacheaba. Recuerdo que, después de dos semanas, terminó por molestarme esta actitud, y le espeté a uno de los vigilantes: «¿por qué, si usted ya me conoce, me sigue registrando todos los días? Si yo quisiera matar a alguien, o poner una bomba, me disfrazaría de Obispo». Me dejaron entrar, pero me siguieron registrando los días siguientes. En el fondo, es la misma extrañeza primitiva ante lo que nos parece distinto.

A un nivel más profundo, uno de los retos más grandes que esta realidad presenta a la teología es simplemente la aceptación de la disidencia y el pluralismo. La Iglesia, tanto o más que la sociedad civil, siente instintivamente desconfianza y rechazo frente a otras maneras de pensar y de actuar. Esta oposición e intolerancia se da entre católicos y evangélicos; entre conservadores y progresistas; en algunas naciones, entre clero nacional y extranjero. Muchas veces se llega incluso a tener la impresión de que las descalificaciones mutuas son mucho más agudas en el mundo religioso que

en el civil, y que las guerras civiles (pensemos en Irlanda, la antigua Yugoslavia o Indonesia) son mucho más difíciles de controlar cuando a las diferencias étnicas se suman las divergencias religiosas. En parte esto es comprensible, porque las religiones han sido inculcadas como cosmovisiones depositarias de la verdad absoluta. Por eso la teología y los cristianos tienen todavía mucho que aprender y mejorar en este aspecto, antes de proponer a los demás modos de convivencia más humanos.

7. Pobres y ricos

En todo caso, aunque la gran división que amenaza a la humanidad no se pueda definir propiamente como una oposición entre el Norte y el Sur, uno de los mayores obstáculos para que la globalización tenga éxito es la gran cantidad de personas que están quedando al margen de este proceso, o la oposición entre pobres y ricos.

Curiosamente es ésta también una de las brechas más fuertes en la coherencia de la teoría económica moderna. El progreso ha traído incrementos en los niveles de vida de prácticamente todas las personas, pero la distancia entre los que tienen más y los que tienen menos se ha hecho cada vez mayor.

¿Hay alguna posibilidad de que esto deje de ser así? Es difícil pronosticar cambios de rumbo, pero sí podemos percibir que en los años recientes se ha ido abriendo paso cada vez con más fuerza la convicción de que uno de los principales obstáculos para el crecimiento sostenido es la desigualdad. Hace no mucho tiempo, en las escuelas de economía, los problemas de equidad eran relegados a las cátedras de ética. Hoy éstos forman parte integral de la macroeconomía, y son analizados con el mismo instrumental matemático, complejo y abstruso, con el que se abordan los problemas de política monetaria o fiscal, o los equilibrios en el comercio exterior. No es que a los economistas se les haya reblandecido el corazón, sino que han caído en la cuenta de que, si desean mejorar su bienestar y acrecentar su eficiencia, deben enfrentar de algún modo los niveles de desigualdad.

Este nuevo talante se ha ido incubando desde hace más de medio siglo. Podemos decir que con el fin de la segunda guerra mundial desapareció definitivamente el colonialismo en su versión más primitiva. Todos los países asiáticos y africanos que todavía no habían recuperado su independencia finalmente la lograron, y la Organización de las Naciones Unidas trató de instaurar una nueva forma de entablar relaciones entre los países, no a través de guerras de dominación o conquista, sino por medio de negociaciones y

convenios. Aunque el éxito de esta misión haya sido más que discutible, nunca se ha abandonado del todo la pretensión de lograr un mundo donde reine por siempre la paz.

No fueron básicamente razones de carácter humanitario las que provocaron esta transformación. Fue la destrucción causada por las conflagraciones mundiales la que convenció a las grandes potencias de su esterilidad. Era más provechoso tener socios comerciales poderosos que arruinados. Si se quería seguir exportando, se necesitaba fomentar la capacidad de compra de los demás países; si se deseaba continuar invirtiendo más allá de las propias fronteras, era mejor hacerlo en naciones con una infraestructura desarrollada, y con una mano de obra trabajadora y productiva. Flotaba además entonces como un fantasma la posibilidad de que, si las antiguas colonias no eran bien tratadas por el mundo capitalista, la totalidad del tercer mundo se pasara a la esfera soviética.

Lo que ocurrió entonces en el plano internacional, está penetrando ahora poco a poco el ámbito interno dentro de cada nación. Uno de los textos sobre Desarrollo Económico más reconocidos al nivel mundial, escrito paradigmáticamente por un Indio profesor en la Universidad de Princeton (Debraj Ray), dedica más de la mitad del libro a los problemas económicos originados por la existencia de la pobreza y sus manifestaciones: desnutrición, agricultura de subsistencia, desaprovechamiento de tierras no cultivadas, baja productividad del trabajo, o insuficiencia de crédito.

El mundo político y empresarial está convencido de que no va a poder crecer mucho más si no arrastra de alguna manera consigo a los que van quedando atrás. Es algo así como una carrera de relevos, donde el último no puede vencer, por muy veloz que sea, si los corredores anteriores han dejado que la distancia con sus competidores sea insuperable.

La fe y la teología, cuando se ocupan de los problemas de justicia, deben tomar en cuenta esta situación. El vilipendiado neoliberalismo salvaje, como lo ha vuelto a llamar hace poco nuestro comedido Presidente de la República, está convencido de que la pobreza es un problema que conviene eliminar o, al menos, aminorar. Merece la pena ayudarlo en este intento. Claro que es también posible la oposición frontal o la condena, pero han pasado suficientes años para reconocer que esta actitud ha dado hasta ahora muy pocos resultados. En todo caso, el problema es demasiado complejo como para esperar que, por uno u otro camino, se llegue a una pronta solución. Pero vale la pena seguirlo intentando.

8. Ocio y ecología

Hay un aspecto que, después de haber hablado de la pobreza y las grandes diferencias existentes entre niveles sociales, puede parecer trivial, pero que considero importante como paradigma de la cultura contemporánea, especialmente en los países desarrollados, aunque en parte por imitación, y en parte también como necesidad interna sentida, se haga presente cada vez con más fuerza en los países subdesarrollados.

Hablo en el título de ocio y ecología conjuntamente, no porque un fenómeno esté directamente relacionado con el otro, sino porque ambos tienen un aspecto en común, que podríamos caracterizar como atención a lo superfluo o a la gratuidad.

En primer lugar el ocio. Cuando la teoría microeconómica estudia qué cantidad de trabajadores estarán dispuestas a contratar las empresas, las consideraciones son de tipo puramente económico. En términos generales, al menos en los mercados de competencia perfecta, se contratará personal hasta el punto en el que el ingreso recibido por el producto adicional obtenido de cada trabajador sea igual al salario que se le paga. Nos encontramos frente a un caso particular del análisis costo-beneficio, sobre el que hemos comentado anteriormente. En cambio cuando se estudia el número de horas que cada individuo estará dispuesto a trabajar, el análisis se centra no únicamente en el salario, sino en una elección entre dos alternativas: el trabajo y el ocio. El equilibrio, en este caso, se alcanzará, cuando la utilidad obtenida por el último segundo empleado en la primera alternativa (el trabajo) sea igual a la satisfacción obtenida por el último segundo empleado en la segunda alternativa (el ocio). Partiendo del principio económico general, inducido de la observación empírica, de que la utilidad adicional o marginal del consumo de bienes es decreciente (cuando tengo sed, el segundo vaso de agua me produce relativamente menos satisfacción que el primero y así sucesivamente), y que la desutilidad marginal de los males es creciente (el segundo kilómetro de una subida empinada me cansa más que el primero); y considerando, muy bíblicamente, al trabajo como una molestia, y al ocio como una bendición, se piensa que habrá algún momento en el día en que cada persona decidirá que ya ha trabajado suficiente, y que ha llegado la hora de descansar.

Naturalmente que esto ocurre antes si la remuneración que se está recibiendo por cada hora de trabajo es mayor. Alguien a quien se pagara Bs. 100.000 la hora, podría pensar, por ejemplo, que con trabajar medio día ya tiene suficiente, y que puede dedicar al resto del tiempo a descansar.

Aunque, vuelvo a insistir, nombrar esta posibilidad en un país subdesarrollado y en un ambiente donde gran parte de los ciudadanos trabajan hasta el agotamiento todos los días y no ganan lo suficiente para vivir, puede equivaler a nombrar la soga en la casa del ahorcado, es importante caer en la cuenta de que el mundo desarrollado está hablando cada vez con mayor frecuencia de la cultura del ocio, que la semana laboral se está reduciendo más y más, que la edad de jubilación está llegando más temprano, y que cada vez se dedican más programas de todo tipo a plantear alternativas satisfactorias de emplear el tiempo libre.

Claro que algunas veces la reducción de la jornada de trabajo es también consecuencia del alto desempleo, y pretende permitir el acceso al trabajo a personas que de otra manera quedarían fuera de él; pero en gran parte esta nueva tendencia se debe a que el nivel de vida promedio de una parte significativa de los habitantes del planeta ha mejorado ostensiblemente en los últimos años.

La contraparte de esta bonanza es bien conocida: la depresión profunda que aqueja a muchas personas cuando se acerca la jubilación, porque en toda su vida no han aprendido nunca a utilizar el tiempo libre; los ingentes costos económicos de los sistemas de pensiones; las discusiones crecientes sobre la conveniencia o no de la eutanasia, porque los progresos médicos han tenido más éxito en aumentar la cantidad de años vividos, que en mejorar su calidad.

Ahí se abre un reto que la sociedad contemporánea está ansiosa por llenar, aunque todavía no haya terminado de acertar en la forma de hacerlo. Hay toda una literatura cada vez más voluminosa en torno a la mejor forma de utilizar el ocio y responder a los problemas de la tercera edad, y cada vez hay más personas, instituciones e incluso empresas que se están especializando en cuestiones relacionadas con estos tópicos.

Por otra parte, parece bastante evidente que a la teología toda esta problemática parece tenerle sin cuidado; quizás porque piensa que hay otros asuntos más urgentes a los que responder, quizás porque sus fuentes tradicionales se han ocupado muy poco del tema. No voy a ser yo quien diga si esta actitud debería mantenerse o tendría que ser modificada. Pero la cultura del ocio afecta también directamente a la teología en el mismo contexto venezolano. El hecho, por ejemplo, de que desde hace años esté abierto en esta Universidad un postgrado en teología para laicos, es una manifestación de este fenómeno; quien, no siendo clérigo ni religioso estudia teología, lo hace porque tiene tiempo libre y la vida asegurada. Igualmente, la mayor parte de las actividades de organización popular, donde la Iglesia tiene una

presencia tan significativa, se realizan en los tiempos libres de las personas involucradas; al volver del trabajo por la noche, en los fines de semana, o en las vacaciones escolares. También la teología espiritual ha defendido siempre la necesidad de retirarse periódicamente a un ambiente de silencio y oración, sin dejarse arrastrar por el frenesí y la urgencia de las ocupaciones diarias. A lo mejor se podrían sacar de ahí algunas consecuencias para profundizar en este punto.

No me voy a extender sobre el tema de la ecología y, en general, el respeto a la vida en cualquiera de sus manifestaciones, pero debo reconocer que, habiendo nacido en un pueblo donde la diversión fundamental de los muchachos de la escuela era tirar piedras a perros y gatos, y destruir nidos de pájaros, me conmuevo profundamente cada vez que veo una sociedad protectora de animales.

La preocupación general por el medio ambiente tiene un aspecto claramente utilitario y económico. Hay que proteger los recursos escasos que nos siguen siendo necesarios; hay que cuidar el clima y la supervivencia, impidiendo que se destruya la selva amazónica o la capa de ozono; hay que mantener vegetación en el entorno para que las lluvias no erosionen el terreno sobre el que estamos asentados; hay que controlar las radiaciones atómicas. Pero quiero creer que aquí también se manifiesta una cierta evolución positiva de la humanidad, que, al menos en algunos sectores, cada vez se preocupa más por lo que he llamado antes la gratuidad, hasta cierto punto lo superfluo, lo supererogatorio.

En el campo de lo humano, esta actitud se manifiesta también en la gran cantidad de organizaciones no gubernamentales donde muchas personas dedican gran parte de su tiempo, en algunos casos los mejores años de su vida, a atender las necesidades de los demás. Después de todo lo que hemos dicho en los paradigmas anteriores, resulta evidente que esta actitud es minoritaria y que muchas veces tiene apenas un valor simbólico, dada la pequeña proporción de necesidades urgentes a las que se puede atender. Pero podemos también decir que esta fuerza está creciendo en el entorno social.

También aquí los retos a la fe y la teología son significativos y profundos. En este contexto hasta suena enormemente actual la comparación rural de Jesús sobre los lirios del campo, y su indicación de que si Dios se cuida así de estas cosas pequeñas que hoy son y mañana ya no existen, cuánto más se cuidará de nosotros. Pienso también que esta aceptación agradecida de la gratuidad es un terreno fértil para desarrollar muchas de las convicciones más profundas de la propia fe. Creo, en fin, que la generosidad de tantas personas

que entregan su vida a los demás, porque sienten que así están llenando de sentido su propia vida, es un estímulo para que los cristianos no nos dejemos ganar en liberalidad y desprendimiento. Curiosamente, la teología de ahora y de siempre, cuando se atreve a describir el cielo, lo representa como un lugar donde reinan el ocio y la entrega, en un entorno de belleza, despreocupación y plenitud.

9. Nuevas fronteras

Este paradigma tiene que ver con la manera en la que se están reorganizando las territorialidades en el ámbito mundial.

Muchos historiadores y politólogos señalan que en los años recientes estamos asistiendo a la muerte de los grandes Estados modernos surgidos en los siglos anteriores. Una vez más, este paradigma se aplica mejor a los continentes más antiguos en términos históricos (Europa y Asia) o a los más recientes, como África, que al continente americano. Pero de una u otra manera nos afecta a todos.

Por poner el ejemplo más significativo, Europa se está enfrentando recientemente a dos procesos aparentemente contradictorios, que la están llevando en un mismo sentido. Por una parte ha avanzado la desaparición de las fronteras comunes, mediante una integración económica y política que, a pesar de desconfianzas y obstáculos, lleva camino de consolidarse y perfeccionarse con el paso del tiempo. Pero por el otro lado, cada uno de estos países está reviviendo viejas rivalidades regionales, y está reivindicando una mayor autonomía e independencia. Podemos mencionar en este sentido a los movimientos separatistas españoles, a la actitud de Córcega ante Francia, a la proclamación de la República del Norte en Italia, a la separación entre flamencos y valones en Bélgica, a la división entre checos y eslovacos, a la traumática disgregación de los países balcánicos, a la atomización de la unión soviética, a las interminables guerras civiles que enfrentan a innumerables países africanos y asiáticos.

Nada semejante ocurre con la misma intensidad en Venezuela, pero hasta cierto punto estamos recorriendo un camino semejante. Los libros de historia nos explican que el territorio de Venezuela se constituyó tardíamente con el surgimiento de la Capitanía General en 1777. Sabemos que esta unificación política impuesta desde Madrid tardó muchos años en ser asumida por la población, como lo demostró la rivalidad entre caudillos regionales en las batallas por la Independencia, y la misma guerra Federal. En realidad, la unidad

de la Venezuela moderna apenas se alcanzó hace un siglo, durante el gobierno de Juan Vicente Gómez. Sin embargo, los recientes procesos de descentralización, junto a la elección directa de alcaldes y gobernadores, han vuelto a acentuar la diferencia de intereses entre los habitantes de cada región.

No me atrevería a sacar conclusiones de esta evolución que se está manifestando en todo el mundo. Quizás vaya en la misma dirección de otros paradigmas, donde hemos percibido la creciente concentración de los intereses personales en el entorno inmediato de cada cual; pero no se puede reducir sólo a esta tendencia. Los especialistas en otras disciplinas han disertado ampliamente sobre el fenómeno y han analizado sus múltiples implicaciones y consecuencias. Dejo aquí esta reflexión.

Quizás sea todavía más aventurado apuntar los retos que este paradigma pueda presentar a la fe y a la teología. Sin embargo, resulta bastante evidente que en el terreno de las creencias se está dando un proceso semejante. Por una parte una ruptura de fronteras, que implica un sincretismo cada vez mayor, no sólo entre la religiosidad tradicional y las religiones establecidas, como ha venido ocurriendo hace muchos siglos, sino también entre estas últimas. Cada vez los creyentes están más convencidos de que el pertenecer a una religión o a otra es casi un accidente geográfico. Probablemente seríamos anglicanos si hubiésemos nacido en el Reino Unido, musulmanes si hubiésemos nacido en Arabia, y budistas si hubiésemos visto la luz en el Tíbet.

Hace unos años, muchas personas pudieron considerar un privilegio el ser católicas dentro de un mundo tan desorientado, así como el judío daba gracias a Dios por haber sido el único pueblo elegido entre todas las naciones. Hoy no estamos tan seguros de eso. Probablemente el Dios cristiano se adapta mejor a nuestra cultura, porque nosotros mismos nos hemos encargado durante siglos de hacerlo uno de nosotros. Pero a la hora de la verdad, nadie tiene la exclusiva para identificar su imagen de Dios con la del Dios real, que está más allá de toda comprensión.

Por otra parte, dentro de cada religión hay muchas particularidades. Es difícil afirmar que un intelectual racionalista y escéptico cree en el mismo Dios que otra persona más inclinada por lo mágico y simbólico (velas, estampas, procesiones), aunque los dos estén bautizados en la misma Iglesia.

De esta manera encontramos en el terreno de la fe la misma evolución que en el resto de la sociedad: ruptura de fronteras entre diversas religiones, divisiones profundas entre los afiliados a una misma religión

Hay además otras características en el fenómeno religioso contemporáneo, que voy a recoger en el último paradigma.

10. Religión

¿Cómo vive la fe el creyente de nuestros días? Por lo que acabamos de decir, es prácticamente imposible responder a esta pregunta de una manera unívoca. Pero podemos resaltar algunos elementos.

En primer lugar, así como se han ido diluyendo las verdades inmovibles en el terreno de la fe, ha ocurrido también algo semejante en el lado contrario. Hoy es casi imposible ser ateo militante; ésa es una actitud trasnochada.

Es bien sabido que el ateísmo moderno surgió en parte como defensa de la autonomía de la ciencia y la razón, frente al absolutismo y la intransigencia dominante en los medios clericales de hace apenas un siglo. Hoy la Iglesia ha perdido poder, y la ciencia ha perdido gran parte de la ingenua confianza que hace no mucho tenía en sí misma. Difícilmente en el futuro un científico tendrá que soportar la incompreensión que sufrió Galileo por el lado católico, o Darwin por el protestante. Pero tampoco parece posible volver a repetir la imbecilidad del astronauta soviético que afirmaba ufano, hace apenas cuarenta años, no haber visto a Dios en su paseo por el espacio.

Se suele decir que cuanto una persona sabe más es también más consciente de lo mucho que le falta por conocer. Algo semejante ocurre con la humanidad; precisamente cuando ha llegado más lejos en el dominio de la naturaleza, palpa más de cerca los límites a los que nunca podrá llegar.

El teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer, desde la cárcel nazi donde acabó sus días, expresaba el temor de que el hombre adulto contemporáneo rechazase una religión que, como ya había señalado un siglo antes Feuerbach, basaba la existencia de Dios en las limitaciones de los hombres. Temía Bonhoeffer que el progreso tecnológico moderno fuera arrancando uno a uno los velos tras los que decía esconderse Dios, para al final encontrar sólo un espacio vacío. Pero ha ocurrido todo lo contrario. Hoy la nueva matemática habla del caos; cada vez adquiere mayor importancia entre las ciencias cuantitativas la estadística, precisamente por trabajar con variables intrínsecamente aleatorias; los cada vez más potentes telescopios nos confirman que el sistema solar es apenas una partícula insignificante en el universo, por lo que cada vez estamos más convencidos de que los terrícolas no podemos ser los únicos seres racionales que existen en el universo.

Otra característica de la religión contemporánea, como consecuencia de lo que señalamos en el primer paradigma, es su interiorización. Ya casi no hay cristianos «practicantes»; las Iglesias se encuentran prácticamente vacías; los mismos curas dejan de ir a Misa los domingos si no les toca celebrar. Esto trae unas consecuencias que en cierto sentido van contra la esencia misma del cristianismo: se va perdiendo progresivamente el carácter comunitario de la proclamación de la fe; cada vez resulta más difícil la unificación de criterios, cuando casi nadie escucha a los que oficialmente están designados como administradores de la palabra; mucho menos es posible la actualización en personas que no leen sobre las nuevas tendencias, y que se limitan a recordar mecánicamente lo que recibieron en su infancia; por eso es tan frecuente encontrarse con personas adultas especializadas en su disciplina, y de una mentalidad totalmente primitiva y pueril en el terreno religioso.

Nos podríamos eternizar desarrollando el paradigma religioso de la modernidad. Voy a concluir con un detalle más: el resurgimiento de los fundamentalismos. En la cultura contemporánea este adjetivo se ha utilizado sobre todo para designar determinadas manifestaciones de la religión musulmana, pero es un fenómeno mucho más extendido. Es probable que muchos de ustedes no tengan televisión por cable, pero hay en él un canal norteamericano católico (EWTN: Eternal Word Television Network) que cuenta con incalculables recursos financieros y un respaldo masivo por parte de las autoridades religiosas, donde durante veinticuatro horas diarias se pueden escuchar afirmaciones que no recuerdo haber escuchado nunca en los momentos de mayor oscurantismo de toda mi formación religiosa. Les reconozco que cada vez que me detengo en él, en realidad muy pocas veces, cometo el pecado del fariseo de la parábola diciendo: «Gracias, Señor, porque no soy como ellos». Pero a la vez caigo en la cuenta de que el descaminado soy yo, y los ortodoxos ellos. También hay fundamentalismo e involución dentro de la religión cristiana.

Vamos a quedarnos aquí. Les reconozco que es incómodo hablar desde las ciencias sociales en una semana de Teología. Cada disciplina tiene sus presupuestos, su metodología, sus objetivos y sus ritmos. Uno se encuentra frente a la alternativa de caminar por vías paralelas, e imposibilitar así todo contacto, o intentar incursiones desde una dimensión a la otra, con el peligro permanente de favorecer más a un extremo que al contrario.

En todo caso, se ha hecho el intento. Espero que quienes me sigan tengan un mayor tino al responder a sus expectativas. Muchas gracias.

PUBLICACIONES DEL ITER

- AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Caracas 1985, pp. 158.
- AA.VV., *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Caracas 1985, pp. 212.
- NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, *Nuevo Derecho Canónico. Presentación y Comentario*, Caracas 1987, pp. 320.
- AA.VV., *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los 20 años del Vaticano II*, Caracas 1987, pp. 446.
- PASTORE Corrado, *Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela 1965-1986*. Separata de *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, pp. 156.
- AYESTARAN José C., *¿Qué es el ITER?. Una reseña histórica*. Caracas 1987, pp. 48.
- AA.VV., *La inculturación del evangelio*, Caracas 1988, pp. 166.
- AA.VV., *Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo*, Caracas 1989, pp. 145.
- AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y promoción humana hoy*, Caracas 1991, pp. 184.
- PERON J.P., *ITER 1979-1995. Reseña histórica y Organización Académica*, Caracas 1995, pp. 208.

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

Urb. Altamira, 6ª Transv. (entre 3ª y 4ª Av.)
Telf.: (02) 261.85.84, Caracas 1062-A (Venezuela)

NUEVO PARADIGMA Y TEOLOGÍA

P. Pedro Trigo, S.J.

NUEVO PARADIGMA Y TEOLOGÍA

I. INTRODUCCIÓN

- I.1 Función del paradigma y dificultad de establecerlo cuando se abre una época
- I.2 Jesús como modelo y su relación con los paradigmas epocales
- I.3 Paradigmas y signos de los tiempos

PRIMERA PARTE

II. NOVEDADES DE ESTA ÉPOCA

- II.1.1 mundialización del Occidente
- II.1.2 simultaneidad virtual
- II.1.3 ver la tierra desde fuera
- II.1.4 la tierra como sujeto del que la humanidad forma parte
- II.1.5 producir seres vivos, incluidos los humanos
- II.1.6 concentración del saber, el dinero y el poder en poquísimas manos
- II.2 Contrasentido de esta época. dos reacciones en marcha
- II.3 Ámbito del nuevo paradigma: relación entre la acción y el sujeto que la produce

SEGUNDA PARTE

III. FORMALIZACIÓN TEOLÓGICA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

- III.1 la humanidad, punta de lanza de la evolución creadora
- III.2 una única humanidad
- III.3 la ética de la autonomía responsable
- III.4 la autenticidad como libertad liberada
- III.5 Jesús, el modelo concreto que atrae
- III.6 la Iglesia como sacramento
- III.7 los pobres con Espíritu, lugar de gracia y de luz
- III.8 la gloria de los poderosos y la gloria de Dios

IV. HACIA UN NUEVO PARADIGMA TEOLÓGICO

I. INTRODUCCIÓN

I.1 FUNCIÓN DEL PARADIGMA Y DIFICULTAD DE ESTABLECERLO CUANDO SE ABRE UNA ÉPOCA

En estas páginas utilizaremos la noción de paradigma en el sentido global de constelación de convicciones, valores, técnicas... compartidos por los miembros de una figura histórica, más que en el sentido restringido que se refiere únicamente a la episteme y se podría caracterizar como modelos de comprensión, como matriz disciplinar, como modo prototípico de resolver problemas.

Si al hablar de paradigmas nos referimos a sistemas de referencias globalizantes, a matrices de sentido que caracterizan a una época o a una determinada figura histórica, eso significa que no son hechos desnudos perfectamente objetivados y que se imponen por eso a todos. Por eso no resulta fácil ni a veces posible en los comienzos de una época atisbar las tendencias radicales y sistemáticas que la caracterizan. Lo que caduca, lo que se sobrevive, las salidas en falso y los brotes que contienen savia nueva y potencial de futuro, se presentan inextricablemente unidos.

La transición aparece como crisis, con su faz ambivalente de amenaza y de oportunidad. Muchos que ya no pueden vivir de lo antiguo sienten una impresión de desabrigo casi insoportable y pugnan por construir la nueva casa o se refugian en cualquier sucedáneo. Por su parte quienes disponen de una gran capacidad instalada tienen el impulso de cambiar para no cambiar y confunden etiquetando sistemáticamente de nuevas sus antiguas ofertas maquilladas. Quienes prevalecen en la actual figura histórica sueñan con

proyectarla sin término y se autoproclaman conductores y aun motores de la nueva era. Mucha gente siente malestar en lo que se vive y ensayà nuevas experiencias, relaciones y modos de vida; pero simultáneamente experimenta agudamente la incertidumbre del futuro y es proclive a buscar seguridades en el pasado o en instituciones fundamentalistas. Quienes sufren como excluidos y víctimas esta figura histórica anhelan por un lado el advenimiento de otra donde tengan lugar y reconocimiento; pero al estar tan desprovistos de recursos propios para moverse en lo nuevo, sienten más inseguridad que los demás y pueden volverse a quienes les presentan encuadramientos rígidos con la promesa de sentido y seguridad.

Así pues, en los decenios de cambio de época es muy apetecible disponer de un paradigma que oriente y encauce, pero también es muy difícil acertar, y es muy alta la posibilidad de que lo propuesto como tal más bien encubra y desorienta. No sólo por la dificultad intrínseca de acertar con las líneas maestras entre tanta maraña sino también porque con frecuencia los paradigmas no son concebidos como cifras de una realidad histórica sino como armas que se lanzan desde el poder al modo de la propaganda para generar consensos en torno a sus intereses, es decir con la pretensión de inducir lo que enuncian.

Por eso en nuestra época están propuestos paradigmas muy diversos a partir de constataciones y criterios de muy distinta índole, y con grado muy diferente de orquestación en los medios de formación de opinión.

I.2 JESÚS COMO MODELO Y SU RELACIÓN CON LOS PARADIGMAS EPOCALES

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. Aunque para nosotros sí tiene sentido hablar de verdad. Nosotros creemos que lo que existe ha sido creado con sabiduría. Más aún confesamos que la Palabra es la luz que ilumina a todo ser humano. Es decir que en principio es posible una correspondencia entre la estructura «lógica» de la realidad y la lógica de que ha sido dotada la humanidad. También creemos que 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. Esto significa que en la invención y realización de los bienes civilizatorios y culturales a lo largo de la historia y en particular en los de la figura histórica actual y la adveniente, están actuantes tanto la Palabra como el Espíritu de Dios. Desde esta fe no le es dable al cristiano satanizar ninguna figura histórica ni menos aún prescindir de los demás seres humanos en su vida de obediencia al Espíritu y en su empeño de vivir en la verdad.

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 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 en su arduo camino. Él es ante todo uno más de la humanidad, uno de tantos, un ser particular perteneciente a una cultura y tiempo determinados. Pero esa existencia concreta desbordó completamente los límites de lo genérico, es decir de individuo de los conjuntos de los que formó parte. No que además de eso fuera otra cosa sino que en esas coordenadas fue siendo humano de una manera cabal, de tal modo que podemos decir con toda verdad que hacernos humanos es seguir a Jesús, que consiste en hacer en nuestra situación lo equivalente de lo que él hizo en la suya. En este sentido preciso él es modelo real de humanidad para todas las culturas y épocas.

Los discípulos que escribieron el Nuevo Testamento llegaron a conocer que esa humanidad de Jesús es camino seguro de humanidad porque es la humanidad del Hijo de Dios. En términos de Juan su vida es vida eterna, es decir que su vida humana es la vida de Dios. Hay, pues, una manera de vivir la vida humana que realiza la misma sustancia de la vida que hay en Dios. Así pues quien va siendo humano en seguimiento de Jesús va llegando a ser hijo de Dios, posee ya la vida de Dios, la vida eterna. Jesús es la puerta por la que entramos a la vida.

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. Que Jesús resucitado es Señor quiere decir que Dios acreditó y convalidó su vida como el modelo de la humanidad. Esto no equivale a decretar la heteronomía. Jesús no tiene súbditos. Él no nos sustituye ni nos condena a repetirlo. Su señorío se realiza por su prestancia: es Señor porque atrae. 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. En eso consiste la salvación: en pasar de las tinieblas a la luz, del extravío a la verdad, de la muerte a la vida. Él es el Salvador porque quien lo sigue no anda en tinieblas sino que tiene la luz de la vida.

Pero, si no hay lugar para la heteronomía, tampoco lo hay para el voluntarismo: Es cierto que somos nosotros quienes lo seguimos porque nos sentimos atraídos por su prestancia, pero hay mucho en nosotros que resiste y aun conspira contra ese modo cabal de ser humano; y, más radicalmente aún, la vida eterna no está a la altura de nuestras posibilidades. Jesús es Señor porque nos comunicó su mismo Espíritu que nos habilita para ser humanos como él. En eso consiste radicalmente su salvación. 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. 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 modelo 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. En este sentido 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 modelo, significa que todas pueden transformarse superadoramente.

El que Jesús sea para nosotros modelo de humanidad y por tanto el modelo del género humano nos exige por un lado una encarnación solidaria en la humanidad, nos llama a participar en el trabajo fatigoso y compartido de crear posibilidades técnicas y culturales de vida humana, y además de todo eso nos orienta en lo que puedan tener de paradigmático, en el sentido fuerte de modelo regulador que atrae, los paradigmas propuestos en una época. Queremos, sin embargo, insistir en que este segundo aspecto no puede realizarse sin echar la suerte con ella. Porque si bien es verdad que en una figura histórica pueden existir y de hecho existen propuestas de sentido y direcciones vitales que producen víctimas y deshumanizan a sus fautores, la alternativa superadora no puede ser solipsista ni elitista ni sectaria ni acosmística. Así pues el modelo de Jesús sólo sirve de criterio para discernir a los modelos propuestos cuando se lo evoca desde dentro. Si no se comprenden estos paradigmas es imposible interpretarlos desde el modelo de Jesús de Nazaret. Ahora bien, supuesta la información básica y el compromiso solidario, sí es cierto que el modelo de Jesús orienta sobre la relevancia de los distintos enfoques, no respecto de su vigencia social sino de su capacidad de situarnos en el punto donde se decide el aporte de esa figura histórica o de esa época a la evolución creadora.

I.3 PARADIGMAS Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Desde lo que llevamos dicho aparece clara la cercanía de las nociones de paradigma y de signos de los tiempos. En el n. 4 de la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual se caracterizan los signos de los tiempos de un

modo genérico como «conocer y entender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus expectativas y su índole con frecuencia dramática». Lo que diferencia a la noción de paradigma sería el carácter sintético, su condición de cifra de todo el conjunto, casi como el título o la contraseña que definiría a la época o figura histórica como conjunto.

En el n. 11 la misma constitución conciliar coloca otra definición más restringida de signos de los tiempos: «los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios, en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los que el pueblo de Dios participa junto con sus contemporáneos». Los cristianos creemos que la Palabra y el Espíritu de Dios iluminan y mueven desde dentro, desde su propia lógica y dinamismo, al mundo y particularmente a la historia humana; pero eso no significa que la historia sea mera epifanía de Dios ya que, como insistimos, también se agitan en ella otras lógicas y dinanismos de signo contrario. Por eso para nosotros el problema no consiste sólo en identificar todas esas energías y sentidos sino en discernir cuáles de ellas son buenos conductores de la luz y el dinamismo que Dios derrama, porque ellos vehiculan lo más genuino que hay en la humanidad y en la tierra. En este sentido preciso el discernimiento de los signos de los tiempos ayuda a discernir los paradigmas propuestos y a dar elementos para la formulación del paradigma que represente y exprese lo más dinámico, lo más biófilo y ecuménico que se agita en esta hora.

Si lo dicho hasta ahora tiene sentido, la teología, si se la comprende como teología fundamental, interdisciplinar, pues, y no meramente intrateológica, puede arrojar luz para el discernimiento de los paradigmas que están en circulación, y puede y debe proporcionar elementos para construir un paradigma adecuado a la realidad histórica en marcha. Claro está que el presupuesto para este aporte es la solidaridad real con la humanidad concreta de la que formamos parte y el conocimiento serio de los bienes civilizatorios y culturales que están hoy produciéndose y de lo que los liga como caldo de cultivo que los posibilita y como inspiración común hacia donde se dirigen.

PRIMERA PARTE

II. NOVEDADES DE ESTA ÉPOCA

II.1.1 mundialización del Occidente

La novedad más obvia de esta época es la mundialización del Occidente supradesarrollado, que ha penetrado hasta el último rincón del planeta, configurándolo en función de sus intereses y marginando de su dinamismo a lo que no le interesa. Lo característico de esta expansión es la combinación del avasallamiento y la fascinación. Ya que si a nivel económico, político y militar la irrupción implica enormes dosis de violencia de tal manera que el dominio habría de ser caracterizado como despótico, sin embargo la cultura de masas ha logrado internalizar el Occidente en todas las demás culturas y pueblos, logrando así una suerte de hegemonía.

Desde un punto de vista podemos hablar del peso específico del Occidente que se impone en virtud de su dinamismo intrínseco, es decir que irradia. La mundialización es el triunfo completo de su sistema, que campea en solitario sin que exista ningún contendor que le haga sombra ni pueda medirse con él. Esto es cierto. Pero no lo es menos que la mundialización del mercado (financiero, comercial y massmediático) puede ser caracterizada con toda propiedad (aunque esté fuera de moda decirlo) como la última fase del imperialismo, que consiste en su internalización en todos los países. Es necesario expresar este punto de vista porque si no, la mundialización encubre el hecho decisivo de que lo mundial es el ámbito de esta figura histórica, pero no el sujeto, que sigue siendo el Occidente y los países asiáticos occidentalizados.

No sería, pues, exacto decir que la novedad histórica de esta época consiste en haber llegado a la historia universal. Eso piensa el Occidente desarrollado desde su etnocentrismo excluyente. Pero ésta es justamente la contradicción de esta figura histórica de transición: haber llegado a todos y a todo, pero los mismos, es decir los triunfadores, que han creado unas reglas de juego para perpetuar su dominio y la exclusión de los demás, que son nada menos que las dos terceras partes de la humanidad.

II.1.2 simultaneidad virtual

La novedad más cotidiana de esta figura histórica es que el espacio ya no es función del tiempo, puesto que existe la simultaneidad virtual. La manifestación más generalizada de este hecho se realiza al modo unidireccional del espectáculo. La política, el deporte, la guerra, la vida «íntima» de los famosos, además por supuesto de los tradicionales espectáculos de canto y baile, son ofrecidos al consumo masivo como espectáculos. Los grandes accionan, y los pequeños los ven y los aplauden o vituperan, pero en definitiva hablan de ellos, los incluyen en sus vidas y en cierto modo giran a su alrededor.

Pero quienes están verdaderamente adentro de esta figura histórica, es decir arriba, viven la simultaneidad como interlocución, tanto para llevar proyectos conjuntos de investigación, como para la toma de decisiones económicas o políticas con todos los datos a la mano, incluso mancomunadamente. Más aún, para ellos la simultaneidad da como resultado que su horizonte vital sea toda la tierra, no sólo para invertir o para pasar unas vacaciones o para rodearse de objetos o consumir productos de cualquier sitio, sino incluso para vivir, que ya no es radicarse sino pasar temporadas más o menos largas. Para estas personas la referencia no es una comunidad local o una nación sino esa comunidad virtual en la que viven y que se extiende a toda la tierra, aunque paradójicamente con un prototipo de vida bastante uniforme.

II.1.3 ver la tierra desde fuera

La novedad más apasionante desde el punto de vista del horizonte imaginario es la salida de la tierra, la llegada a otros planetas, la orbitación, la apertura al espacio intergaláctico. Desde la sensación de que habitábamos en un disco plano que flotaba sobre las aguas, a la comprobación de la forma esférica de la tierra y más aún su circunnavegación que equivalía a tomarle la medida, y posteriormente, casi ayer, al vuelo a vista de pájaro de los aviones, se ha pasado a ver la tierra desde fuera, a verla como estábamos acostumbrados a ver a los otros planetas. Quien puede ver la silueta de la tierra no pertenece a ella del mismo modo que el que vive pegado a su suelo. Por un lado se esboza un horizonte de distancia sentido como diferencia y autonomía. Por otro sin embargo se experimenta una suerte de ternura por ella como conjunto, sentida a la vez como bella, incluso como esplendorosa, pero a la vez como frágil en medio del cosmos inabarcable.

Es cierto que muy pocos han orbitado la tierra y han tenido estas sensaciones y emociones. Pero virtualmente son muchísimos los millones que han visto lo que ellos veían y desde la intimidad de sus casas han podido experimentar parecidas reacciones. Y esas imágenes se proyectan en múltiples ocasiones y generan un imaginario absolutamente nuevo respecto de generaciones pasadas. Y la ciencia ficción con sus enormes capacidades de simulación prosigue imaginativamente la exploración del espacio y de la vida social y los conflictos humanos que podría dar lugar.

II.1.4 la tierra como sujeto del que la humanidad forma parte

La novedad más entrañable de esta época que se abre es la percepción de la tierra como un sistema de sistemas autorregulado, es decir como un verdadero sujeto, como un ser viviente que no sólo contiene vivientes sino que los engendra y nutre, incluidos entre ellos a la humanidad. Como intuyeron los antiguos, la tierra se nos aparece hoy como un animal formidable, lleno de energía y perfección, pero a la vez muy sensible y vulnerable.

Es una novedad sorpresiva y en cierto modo paradójica que tras el desencantamiento de la tierra, reducida por la mente humana a una cosa extensa contrapuesta al ser humano concebido como cosa pensante, es decir degradada a objeto del sujeto, objeto sin ninguna dignidad, completamente a merced de la voluntad de poder y de las apetencias humanas, se haya pasado casi de golpe a la recuperación de la comunidad entre la humanidad y la tierra, más aún a la pertenencia de la humanidad al sistema tierra o incluso a Gaia, a la tierra como sujeto.

Esta resacralización de la tierra, este neanimismo, esta veneración (que para algunos tiene ribetes de adoración) puede ser considerada como una moda, como una manera liviana de sentirse religado, de recuperar un sentido de pertenencia, de comulgar con el misterio de la vida e incluso de vivir desde la clave estética, relativizando enormemente el empeño productivo y relegando la lucha por la competitividad; pero desdramatizando también el empeño prometeico de resolver los problemas sociales y bajando de tono la presión de la exigencia ética.

Pero no podemos pasar por alto que para otros significa un modo más profundo de acceder a la realidad y de responsabilizarse de ella. La aceleradísima destrucción de las especies vivas en el planeta, la tala salvaje de bosques y el envenenamiento del aire y del agua son hechos sistemáticos, derivados del paradigma objetivador de la modernidad. Para estas personas la

mancomunidad de la tierra y la humanidad no es recaer en mitologías sino pura realidad que ha sido violentada y debe ser restaurada con la mayor sinceridad y urgencia. Es a la vez una más profunda comprensión científica y un desborde de sus métodos y perspectiva.

II.1.5 producir seres vivos, incluidos los humanos

Sin embargo la novedad más radical, tanto que todavía no somos capaces de vislumbrar sus consecuencias, tiene que ver con la genética. Es el desciframiento de los códigos genéticos de los seres vivos, incluidos los seres humanos. Este descubrimiento entraña la capacidad de producirlos artificialmente y de perfeccionarlos o degradarlos unilateralizándolos. La vida no deja de ser un misterio porque se estén inventariando sus códigos. Pero lo es de un modo distinto, y sobre todo cambia la relación con ese misterio. Ya que se lo puede secundar o profanar de un modo mucho más íntimo a como era posible antaño.

Por de pronto ya es posible prever una neonaturaleza no producida en el humus de la tierra sino literalmente fabricada. Esto cambia no sólo la economía sino el modo de vida e incluso la identidad social de muchos millones de seres humanos. Al principio lo que cambia es el modo de producción; pero es obvio que iniciado el camino se comience a experimentar y los resultados pueden llevarnos a productos absolutamente inéditos.

Pero con ser esto mucho, no es lo más importante. Lo decisivo es qué haremos los seres humanos con nosotros mismos. Esta pregunta en el sentido preciso en que está planteada hoy no era siquiera concebible ni comprensible en épocas pasadas. Lo que está en juego es si nos inclinaremos por la vertiente positiva de la ingeniería genética que busca únicamente corregir desperfectos y optimizar lo que existe o si nos abocaremos a la construcción de monstruos. Esta posibilidad existe y es casi seguro que ya esté realizándose.

Lo paradójico y aun contradictorio de esta novedad tan decisiva y trascendente es que su modo de producción es privado. Decisiones que incumben a la humanidad de un modo tan radical se toman en laboratorios de empresas privadas. Incluso se pretende que sean propiedad privada. Eso implicaría que la suerte de la humanidad (su salud, su vida, su perfeccionamiento) estaría en función de los intereses particulares de muy pocas personas.

II.1. 6 concentración del saber, el dinero y el poder en poquísimas manos

Esto pone al descubierto la novedad más peligrosa de la figura histórica actual que es la concentración de saber, riqueza y poder en un número muy reducido de países y en muy pocas personas dentro de ellos. En realidad el sujeto de esta figura histórica son las compañías transnacionales. Ellas han logrado mediatizar casi completamente a las instancias políticas. Eso significa que lo público queda reducido a la mínima expresión y que lo decisivo se juega privadamente. Si lo público está sometido a lo privado la democracia está vacía de contenido, es decir no está a la altura de lo que se diseña y decide en esta figura histórica. De ahí la irresponsabilidad e irracionalidad que la caracterizan.

En efecto, si caemos en cuenta de que la tierra compone en definitiva un solo sistema al que todos pertenecemos y la suerte de la humanidad y la del planeta está ligadas, se requeriría un ente mundial que pudiera dictar políticas acordes con esta realidad a las que tendrían que ajustar sus planteles los estados y los grandes grupos económicos. Un ente por tanto que representara realmente a la humanidad en su conjunto y que se hiciera cargo también de los requerimientos de la vida en el planeta. Para que ese ente cumpliera a cabalidad su cometido sería preciso el concurso de una opinión pública no mediatizada, informada y responsable. Sería imprescindible también que los científicos y técnicos pudieran tener una voz propia, y que multitud de organizaciones de interés social terciaran en la discusión haciendo valer sus observaciones y propuestas. Para que se pudieran establecer y ejecutar con éxito estas políticas tendrían que existir Estados verdaderamente representativos de sus respectivos pueblos y gestores también de su futuro.

Si todo lo dicho tiene sentido porque hemos llegado a comprobar no sólo científica sino vitalmente la repercusión en todo el mundo del gasto de energía y de recursos elementales por parte de unos pocos; si los cambios climáticos tan bruscos e incluso catastróficos han puesto al descubierto que el equilibrio del planeta está siendo seriamente vulnerado y que la tierra como tal está enferma, y por tanto es necesario y urgente emprender acciones conjuntas y de largo plazo, ¡cuánto más necesario será decidir entre todos la suerte de la vida que pone en manos del género humano la ingeniería genética! ¿No es el colmo de la insensatez que estas decisiones sean asunto privado e incluso de propiedad privada?

II. 2 CONTRASENTIDO DE ESTA ÉPOCA.

DOS REACCIONES EN MARCHA

Ése es el contrasentido de nuestra época: que cuando la humanidad está llegando a tomar posesión de la tierra desde su pertenencia a ella, cuando ve a simple vista y experimenta su unidad plural y su interdependencia, todo esto acontezca en un ambiente de individualismo caótico en la masa, en el que quienes toman las acciones decisivas no son entidades públicas realmente representativas sino un grupo mínimo de grandes compañías transnacionales que compiten entre sí, pero que más al fondo están profundamente imbricadas: se reparten zonas de influencia, establecen sinergias y aun fusiones e incluso están unidas entre sí accionariamente. En este ambiente de individualismo, en el que campean las empresas transnacionales, los gobiernos y los organismos multinacionales están mediatizados por ellas y sirven a sus intereses. El resultado es una humanidad profundamente dividida y perturbada. Este modo de producción comandado por las empresas transnacionales sin ningún contrapeso, a la vez que globaliza sus producciones (capitales, bienes de producción y consumo, massmedia), mediatiza, somete, empobrece y aun excluye a la mayoría de la humanidad.

Si hemos roto el equilibrio de la tierra, mucho más aún hemos herido el de la humanidad; y eso que la respectividad real de la humanidad es mucho más profunda que la relación de la humanidad con la tierra. Si la tierra es un ser vivo, mucho más lo es la humanidad. Desconocerlo es desconocerse a sí mismos los individuos y los grupos. Negarse a relacionarse con otros o relacionarse negativamente no sólo quita vida a los demás sino que deshumaniza a quienes viven así, los despersonaliza.

Hay dos reacciones en marcha ante este trastorno tan traumatizante y mortífero. La primera es reacción en sentido estricto, es decir reafirmarse en identidades ancestrales, en lazos familiares y étnicos, en agrupaciones fuertes que den sentido y cohesión e impidan la disolución que amenaza. Esta reacción recoge todo lo dejado afuera en este mercado mundializado, aunque el mercado lucha denodadamente por atraerlo a su lógica convirtiéndolo en bienes transables. El símbolo de lo preterido es la religión. Y la forma opuesta a la transacción aleatoria es el fundamentalismo. Él es el gran imán que atrae todo lo que deja insatisfecho dentro de uno este mercado vacío y a todos los que nada tienen para ofertar en el mercado y que por tanto tampoco pueden comprar nada en él. El fundamentalismo es el índice más elocuente de la insatisfacción y el vacío que laten en esta figura, y de la inmensa exterioridad que genera.

Todos los fundamentalismos se componen de hecho de algún modo con esta figura histórica en cuanto que utilizan algunos bienes civilizatorios producidos por ella para afianzarse y expandirse. Pero sí habría que distinguir entre aquéllos que se sitúan por así decir en la vida privada de sus adherentes y por eso tienen una función compensatoria dentro de esta figura histórica, y los que pretenden modelar todas las esferas de la vida y por eso se presentan como alternativas respecto de ella. En el primer caso se opera en los individuos una tensión interna que puede llegar a una verdadera escisión entre lógicas y lealtades diversas y aun contrapuestas. En el segundo caso estamos ante la reacción a lo que ha producido el occidente mundializado.

Hay que reconocer que el fundamentalismo va en aumento y, aunque se lo pretenda minimizar ignorándolo y satanizándolo, él caracteriza a nuestra época tanto como las novedades que reseñábamos.

La otra reacción no es polar sino alternativa superadora. Se basa en el aprovechamiento de los bienes civilizatorios que ha producido esta figura histórica, pero desde otra lógica que incorpora una serie de bienes culturales propios de esta época, herencia madura en parte de la modernidad y en parte complementación y corrección de sus rigideces, carencias, unilateralidades y absolutizaciones. Fundamentalmente nos referimos a la cultura de la democracia, a la de los derechos humanos y a la de la vida.

La cultura de la democracia no contiene sólo indicaciones procedimentales sino que se basa en la superación de la cultura centrada en el sujeto y en la construcción de una cultura dialógica que parte del reconocimiento del otro y el establecimiento de un campo de interacciones simbióticas que dé lugar a cuerpos sociales internamente diferenciados y mutuamente referidos, incluyendo la confrontación, la negociación y no menos el dar lugar y aun la cesión de haberes propios y derechos legítimos, y también la soledad y la preferencia.

La cultura de los derechos humanos (de las tres generaciones) incluye el reconocimiento de los respectivos deberes y el entablamiento de procesos para validarlos progresivamente. Si hablamos de cultura, hablamos de procesos complejos y polifacéticos para que los caminos sean reales y no se reduzcan a declaraciones de principios o a mínimos objetivados que no incluyan un verdadero reconocimiento. Pero esa complejidad nunca puede perder de vista la meta de la universalidad concreta, que hoy puede ser fácilmente validada. Y la piedra de toque de que se trata de verdad de derechos humanos y no de los asociados es que los pobres sean los sujetos privilegiados de esos derechos.

Esto significa la tendencia real a la inclusión, que es una tendencia frontalmente opuesta a la dirección insolidaria que prevalece en la figura histórica actual. La tendencia a la inclusión se realiza como renuncia a modos de vida no universalizables.

Esto es más claro aún si tomamos en cuenta la cultura de la vida, en primer lugar porque la tierra no resiste la terrible presión a la que la estamos sometiendo, pero sobre todo porque esa presión no es biófila sino depredadora y finalmente suicida.

La cultura de la vida no tiene que ver con la adoración al cuerpo y a la juventud, con un vitalismo enérgico o blando, que son más bien expresiones de la absolutización del sujeto, aunque se enfatice su corporalidad. La cultura de la vida busca realizar la interacción simbiótica en que la vida consiste. Esto implica desabsolutizar el propio sujeto y los grupos de pertenencia y asumir solidariamente la respectividad que nos caracteriza. Desde esta perspectiva vivir es inseparablemente convivir: recibir y dar vida. En la lógica del mercado el punto de vista absoluto en los intercambios es el beneficio del propio sujeto. En la lógica de la cultura de la vida la realización del individuo está en la plenitud de las relaciones en el seno del conjunto. A nivel estrictamente humano estas relaciones toman la forma de la reciprocidad de dones.

Como el sistema de la vida es limitado la participación exige medida, lo que de ningún modo equivale a rutina ni puede realizarse en modelos estáticos sino que exige una gran creatividad para que quepamos todos. Desde la pertenencia a ese nosotros que es la humanidad y la vida, la realización personal arranca de experimentar cada uno la vida en la polifonía de dimensiones y ritmos; toma la forma de la simpatía y de la compasión por las que uno disfruta de que otros vivan y se duele de lo que hay de menoscabo en otras vidas; y contribuye con su imaginación creadora y con su trabajo a crear configuraciones en las que la vida pueda tener más posibilidades para el conjunto y más calidad para cada uno.

Es claro que la cultura de la democracia, la de los derechos humanos y la de la vida son tres aspectos de una única cultura. Si la línea de la evolución va hacia una mayor diversificación y a la vez hacia una interrelación más profunda, si el vector de la autonomía y el de la mutua referencia e implicación están llamados a crecer al unísono, si la interacción simbiótica no tiene nada de armonía preestablecida sino que cada vez más ha de ser elegida y construida, desde que la humanidad empezó a comandar (o por lo menos a desentrañar, a interferir y tendencialmente a diseñar y producir) el proceso evolutivo, eso

significa que la cultura de la democracia ha de entenderse como la expresión humana de la cultura de la vida y por eso ha de extenderse a todo lo que existe en una suerte de democracia cósmica. Ese respeto a todo lo que existe y más en particular a todos los seres vivos tiene su punto máximo de aplicación e intensidad en el respeto a cada uno de los seres humanos por el hecho de serlo. Si no se acepta en la práctica el carácter no utilitario de cada ser humano y por tanto no se renuncia a instrumentalizarlo para mis objetivos privados, nunca llegaremos a respetar a los demás seres vivos.

Al colocar en primer lugar al ser humano de carne y hueso, incluida su condición de ser vivo, su pertenencia a la tierra, pero no menos su capacidad de palabra, su reconocimiento, su apertura ilimitada, se abre la razón simbólica y la dimensión rigurosa de misterio, de trascendencia. Y aflora la religión, no ya en su vertiente fundamentalista sino como religación personalizadora que acaba en la donación de sí.

El afloramiento de la razón simbólica y de la religación religiosa no fundamentalista habría que entenderlo como la coronación de esa cultura que se manifiesta como de la vida, de la democracia y de los derechos humanos. Esta cultura es ciertamente alternativa a la figura histórica vigente; pero no habría que considerarla como meramente exterior a lo que se agita en ella, de tal manera que puede concebirse como la actualización de sus mejores posibilidades y la corrección de su desoladora unidimensionalidad, aunque con la complementación de otros fermentos que provienen de otras fuentes culturales y de otros sujetos que no son el occidente supradesarrollado sino precisamente sus víctimas. Pueblos que han resistido, que han aceptado bienes civilizatorios y culturales del occidente y que, aun padeciendo el empobrecimiento, la mediatización y la fascinación, van respondiendo desde sí mismos sin cerrarse en sí sino trasformándose, creando nuevas síntesis y ofreciendo sus bienes a aquellas personas y grupos que en el occidente luchan por contrarrestar la dirección insolidaria de esta figura histórica y por crear otra más ecuménica.

Ambas reacciones, la meramente reactiva y la superadora, también forman parte de esta época, de su complejidad inextricable y de sus posibilidades humanizadoras.

II. 3 ÁMBITO DEL NUEVO PARADIGMA: RELACIÓN ENTRE LA ACCIÓN Y EL SUJETO QUE LA PRODUCE

Tratando de expresar lo que subyace a las características apuntadas unificándolas, nos referiríamos a la relación entre la acción humana y el sujeto de esa acción.

La novedad más radical de esta época tiene que ver sin duda con la envergadura de la acción humana y más en concreto de las acciones técnicas. La técnica está en capacidad de convertir a toda la tierra en un Edén o de envenenarla y volverla inhabitable. También está en camino de desplazar colonias humanas fuera de la tierra, en el espacio y en otros planetas. Puede en cierto modo independizarse de la tierra, no sólo porque puede crear microclimas como los de la tierra sino también porque puede producir naturaleza viva como hábitat y como alimento. Pero la significatividad de su acción productora llega hasta la posibilidad cercana de producir seres humanos, y naturalmente la de engendrar monstruos también. Estas capacidades de la acción humana, hasta hace poco insospechadas o imposibles, renuevan por completo el imaginario humano, que se puebla de mundos de fantasía, pero más todavía de pesadillas de guerras galácticas, de inviernos atómicos y de todo tipo de monstruos. El ser humano, como un aprendiz de mago, ha liberado fuerzas colosales que no sabe si será capaz de controlar, tanto desde el punto de vista técnico como de su deseos y de su voluntad de poder. Es claro, pues, que esta época se abre con unas posibilidades inéditas, descomunales, gracias al avance de la ciencia y de la técnica.

La tremenda incógnita de nuestra época es quién es ese ser humano con tamañas capacidades y posibilidades. La primera respuesta es que es un colectivo, un colectivo de colectivos: por un lado están los científicos que conciben y experimentan, por otro los técnicos que diseñan, producen y controlan los aparatos, y los trabajadores que bajo sus instrucciones ejecutan todo; pero además están los que aportan las sumas astronómicas que son necesarias para estos procesos larguísimos, complejísimos y costosísimos. Los científicos que son cabezas de serie tienen una relativa autonomía porque suyas son las ideas y sin ellas de nada sirve todo el dinero del mundo. Pero en el modo de producción vigente, en el que la propiedad privada es un principio absoluto, quienes financian a los cerebros y a los técnicos son en definitiva quienes se pueden considerar como los dueños de los inventos. Al principio del proceso eran los Estados quienes comandaban el proceso y todavía en gran parte es así por lo que toca a cierto tipo de tecnología, ligada sobre todo

a la defensa y al desarrollo espacial; pero cada vez más son las grandes empresas transnacionales las que en combinación con las universidades, casi siempre privadas, establecen las reglas de juego.

¿Qué relación tiene este colectivo con el resto de la humanidad y con la tierra como ser vivo? ¿Qué capacidad de decisión tiene la humanidad respecto de la dirección que haya de seguir la acción técnica? ¿Qué grado de información posee la humanidad respecto de lo que está en juego? Estos son los grandes dilemas que no están resueltos y que acentúan el lado riesgoso de esta nueva oportunidad histórica.

Porque esta comunidad científica no es precisamente la élite filosófica que según Platón tendría que regir la República. Mucho menos lo es el colectivo de los plutócratas. Sería completamente distinto que estos colectivos se asumieran a sí mismos como navegando en el único barco de la humanidad a que fletaran para su uso exclusivo cruceros de lujo y además acorazados. Lo distinto no tiene que ver únicamente con el destino de lo que producen, también sería distinta la orientación de su producción. Si se vieran a sí mismos formando parte de la única humanidad, que ellos han contribuido a que pueda estar inmediatamente presente a sí misma, el sujeto que investiga, proyecta y construye sería virtualmente toda la humanidad. Diseñarían tomándola en cuenta como un todo. Pero además, si se vieran entre los demás, es obvio que estarían realmente interesados no sólo por la suerte y el bien de todos sino que preguntarían sinceramente su opinión y la tomarían en cuenta porque se verían formando parte del cuerpo social de la humanidad.

No parece ser éste el caso. Los científicos, y mucho más aún sus financistas, viven en mundos exclusivos, alejados del común de los mortales, en muchos casos completamente indiferentes a la suerte de las mayorías y sin percibir ningún vínculo obligante respecto del futuro de la humanidad. Son los primeros propagandistas y practicantes del individualismo ambiental, y por tanto su vida es privada y sus productos están ofrecidos en el mercado para todo el que quiera pagar su precio. Si alguien siente alguna responsabilidad, lo será a título individual, pero no como empresario ni como científico.

Tal vez las cosas son más complejas en la comunidad científica. Pero eso no significa que ella como tal admita obligaciones vinculantes sino que una minoría significativa sí lo ve y procura obrar consecuentemente; pero sin que eso signifique que se cambian las reglas de juego.

Claro está que sería mucho más peligroso para la humanidad que quien decidiera todo fuera un poder mundial totalitario. Pero hay una alternativa

entre esa posibilidad, ciertamente catastrófica, y el desbarajuste actual que provoca la muerte rápida o lenta por hambre, enfermedades de pobres, violencia horizontal y desmotivación, de gran parte de la humanidad, y la deshumanización de quienes piensan que esa realidad no les incumbe.

Así pues, el eje del paradigma actual pasa por el desfase entre las posibilidades casi ilimitadas de la acción técnica y el sujeto que las financia y proyecta. El problema es que ese sujeto no se asume como el sujeto concreto que es, ligado a la tierra y a la humanidad, portador de una historia y responsable de un futuro, sino que se autoentiende como un ser autárquico que diseña su propio paradigma y lo realiza en cuanto puede y quiere, independientemente de los demás y de lo demás. En este desfase está el drama, casi la tragedia, de nuestra época, y en los intentos de resolverlo integradoramente está la esperanza y la oportunidad que ella brinda.

Actualmente la humanidad puede (es decir tiene posibilidades técnicas y culturales) concebirse y actuar como una familia de pueblos, como un verdadero cuerpo social con unidad de acción que respete la autonomía personal y que fomente la variedad de culturas y se enriquezca con ella, pero que también esté virtualmente presente como un todo y discierna y actúe democráticamente como un solo conjunto en lo que a todos concierne. Pero esta posibilidad real exige transformaciones muy profundas porque la figura histórica actual está estructurada sobre la dominancia de empresas privadas transnacionalizadas en un ambiente de individualismo competitivo. Este esquema provoca una tremenda movilidad que ha de ser muy positivamente valorada y conservada cuanto sea posible; pero engendra también crecientemente exclusión y alienación. Por eso la alternativa no es anarquía liberal o planificación centralizada sino una democracia mundial, coordinada con democracias regionales y locales, que haga justicia tanto al momento de individualidad con su autonomía irrenunciable, como a la respectividad en que consistimos con la corresponsabilidad consiguiente.

Si de un modo globalizante entendemos por paradigma a la constelación de convicciones, valores y técnicas compartidas por una figura histórica, tenemos que decir que el paradigma en ciernes pasa por esta elección que aún no está decidida. Estos son a nuestro juicio los elementos en juego; pero todavía no es posible pronosticar por dónde se enrumbará o por mejor decir nos enrumbaremos, porque nadie queda como mero espectador.

III. FORMALIZACIÓN TEOLÓGICA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Queremos comenzar expresando que lo que llevamos dicho hasta aquí es el discurso de un teólogo. No es obviamente una elaboración teológica; pero está escrito desde una postura vital, que es en último término, es decir como estructura englobante, teológica. Si una ciencia se distingue ante todo por su objeto formal, por el punto de vista desde el que se enfoca un contenido, esta visión de la realidad es formalmente teológica. Naturalmente que supone saberes de disciplinas distintas o por mejor decir informaciones básicas a diferentes niveles. Pero presupone sobre todo una experiencia vital y un horizonte, que son en último término una opción globalizante, opción que en mi caso cree ser teologal y por tanto puede ser elevada a concepto bien como discurso cultural bien como discurso teológico. Es lo que trataremos de hacer inmediatamente. Pero sí quisiera insistir en que en definitiva no diré más que lo que he dicho hasta ahora, aunque puede ser que lo precise. Lo que variará será el registro, que será en este caso materialmente teológico.

Repetimos que los cristianos no tenemos para comprender la época más datos de los que dispone cualquier otro contemporáneo: a todos ilumina el Logos por el que todo fue creado y en todos alienta el Espíritu que mueve la evolución creadora. En principio, pues, para todos está abierta la participación y la comprensión de lo más dinámico, biófilo y ecuménico que se agita en esta hora. Por eso al expresar que mi experiencia vital y mi horizonte son en último término teologales no pretendo decir que los de los demás no lo sean sino tan sólo que esa experiencia teologal por mi condición de cristiano y de teólogo está elevada a concepto en un registro cristiano y teológico. Si mi experiencia es la de un cristiano que es teólogo, lo que voy captando a través de ella lo hago como cristiano y como teólogo cristiano. No son datos neutros que luego discierno desde mi cristianismo sino la luz que arroja la vida que vivo, que es (que quiere seriamente ser) una existencia cristiana.

Esto significa dos cosas. Primero, que es no sólo concebible sino deseable desde mi concepción teológica una pluralidad de perspectivas sobre la realidad. Porque nadie, ni un individuo ni un colectivo ni una institución, comprende la percepción que Dios tiene de una época. Por eso, la necesidad del diálogo

de perspectivas. Pero complementariamente, que no cabe cualquier perspectiva. Porque no cualquier mirada humana se corresponde con la de Dios; a veces no sólo es distinta en el sentido de enfatizar lo que para Dios es secundario y relegar lo que para él es decisivo, sino contradictoria con su modo de ver.

Pienso que es sobre todo a este nivel primordial, que ordinariamente no se discute intrateológicamente, donde debería situarse la discusión teológica. Tiene sentido la discusión intrateológica de escuelas, métodos y temas, pero debería ser entendida y practicada como una práctica segunda en dependencia de esta primera situación en la época y comprensión y discernimiento de sus ejes estructuradores. Esto implicaría una teología fundamentalmente interdisciplinar, pero más aún una teología profética y espiritual, es decir genuinamente teologal. El talante predominantemente académico de la teología tiende a privilegiar la formalización sobre la intuición sensible, que en este caso es trascendente. Esto se acentúa por el sesgo vitalmente establecido que suele caracterizar a la academia, incluso en los casos en que su contenido sea materialmente crítico. Lo que en el caso de la teología no es frecuente.

Hablamos de la correspondencia entre el paradigma (en el sentido no ideológico sino verdaderamente definitorio de la realidad de una época) y los signos de los tiempos. Eso significa que lo que caracterizamos como novedades de esta época son para nosotros los signos de estos tiempos que se abren. Eso significa que una tarea insoslayable de la teología es elevarlos a concepto teológico, y otra, más importante aún, es revisar su repertorio habitual desde esas líneas de fuerza, de modo que los panoramas ahistóricos o por mejor decir anacrónicos sean desplazados por presentaciones orgánicas que estructuren la globalidad desde lo decisivo para nosotros como integrantes de esta humanidad concreta.

III.1 la humanidad, punta de lanza de la evolución creadora

Por de pronto resalta la temática y la perspectiva creatural. Ya no es sostenible la objetivación de lo material, incluidos los seres vivos, con su corolario de explotación irracional e irresponsable. Es innegable que la devastación de la naturaleza encontró su caldo de cultivo en la cultura cristiana, que no sólo desdivinizó a lo no humano (seres y fuerzas, materia y energía) sino que lo desacralizó de raíz, profanándolo.

Esta objetivación aún lleva la voz cantante. Sin embargo la dirección de lo que se abre en esta época, incluidos no pocos científicos, lleva al

reconocimiento del misterio que late en la naturaleza y en todo lo real. La revancha de lo excluido llega a la propuesta formal de que hay que regresar al politeísmo, que es lo único que hace justicia a la polifonía irreductible de lo que existe y se mueve; ya que el monoteísmo acaba siendo reductor y por tanto represor de las diferencias, excluyente y finalmente totalitario y castrador. Muchas personas que no lo llegan a formular así, lo viven sin embargo, entregándose sucesivamente a fuerzas e impulsos divergentes y no componibles entre sí.

Es obvio que la desdivinización ha de ser positivamente valorada. No así la desacralización. Hay que distinguir entre la secularidad como autonomía de la humanidad respecto de instituciones sacralizadas, sean políticas, sociales o religiosas, y por tanto autonomía también de las ciencias, las artes, los negocios y las costumbres respecto de ellas, y la autarquía de los individuos o de las distintas esferas de la vida, en el sentido de que ellos sean su propio paradigma sin respetar las relaciones que los tornan reales. La autonomía respecto de las instituciones es un logro irrenunciable, que refrendó el concilio Vaticano II; la autarquía no hace justicia a la realidad y por tanto no puede ser convalidada. Esta mutua respectividad de lo real, que debe ser considerado como un sistema de sistemas abierto y autorregulado, es decir como una estructura dinámica, debe ser pensada teológicamente, de manera que no sólo se haga justicia a las criaturas sino a la creación como un todo y dentro de ella a la tierra.

Cuestiones sobre las que habría que trabajar en este campo podrían formularse así: ¿Sacralidad como divinización o sacralidad como bendición de Dios? ¿Qué significa que las cosas tengan deidad? ¿Qué implica la veneración de la tierra y cómo expresarla adecuadamente?

¿Hemos llegado por fin al árbol del conocimiento y a través de él al árbol de la vida? Si la respuesta es positiva, al menos en cierto sentido ¿hay que interpretar este hallazgo como conquista de algo que se reservaba celosamente Dios, es decir como transgresión que tiene como objetivo nada menos que ser como él? ¿o hay que entenderlo y vivirlo más bien como cumplimiento de su mandato de dominar la tierra, en cuanto expresión de nuestra constitución a imagen y semejanza suya?

El intento cada vez más tenaz e incluso obsesivo de hallar la fórmula del universo ¿es la pretensión de arrancarle a Dios su secreto para destronarlo o mejor para prescindir absolutamente de él? ¿o hay que concebirlo más bien como el arduo aprendizaje para proseguir responsablemente la creación como misión encomendada por Dios?

Es totalmente distinto que existan estas dos posibilidades a que el intento tenga necesariamente un sesgo antiodivino; y hay que reconocer que así ha sido planteado frecuentemente en la catequesis, en la predicación, en las tesis teológicas y en las declaraciones de la autoridad eclesiástica. Es hora de hacer justicia al designio divino interpretando sensata y sagazmente los textos de la Escritura de modo que no se empuje a los científicos y a la humanidad a la apostasía sino que se les anuncie por el contrario el designio divino de hacerlos colaboradores suyos, socios, digamos, en la obra creadora.

Quiero insistir en que la teología puede responder estas preguntas en principio, es decir puede enunciar el designio de Dios; pero no las puede responder fácticamente porque ellas describen la encrucijada actual. Esto significa que es responsabilidad de la teología plantearlas de tal modo que los implicados se sientan motivados y atraídos por el designio divino, que lo vean como buena nueva para ellos. No es trabajo pequeño.

III.2 una única humanidad

Si quienes deciden sobre la tierra, la vida y la humanidad son unos pocos individuos y grupos que se autoentienden como particulares, como privados, el resultado será la alienación propia, la monstruización de la humanidad y de la vida, el envenenamiento de la tierra y la exclusión e instrumentalización de las mayorías. Es el paradigma de Babel, resultado de vivir sin Dios y no ante él, es decir irresponsablemente, sin hacer justicia a la realidad.

Frente a esta dirección irresponsable, deshumanizadora, excluyente y violatoria de la vida, nosotros asentamos que Dios nos ha creado creadores, pero como terrenos, como pertenecientes a la única tierra y a la única humanidad.

En el relato bíblico (Gn 11,5-9) la unidad del género humano aparece como temida por Dios, que confunde las lenguas para que no se entiendan y no se propongan y ejecuten obras que pongan en jaque su hegemonía. No se puede negar que éste ha sido el sentir de muchas instituciones religiosas, incluida la institución eclesiástica católica hasta bien entrado el siglo XX. El peligro de perder su hegemonía la llevó a demonizar el progreso científico. Es cierto que esa concepción concreta de progreso encerraba una voluntad de poder que rompía la armonía de la humanidad entre sí y de la humanidad y la tierra. Pero la demonización (efecto de su propia absolutización) le impidió hacer un discernimiento. Éste sólo es posible desde la relativización de todas las instancias, incluida, claro está, la teología.

Habría que pensar sistemáticamente la correlación entre el hecho de que Dios ha creado al ser humano creador y por tanto no se alarma de sus conquistas sino que se alegra de ellas, y el de que él no quiere que unos pueblos no se entiendan con otros sino que su designio es por el contrario que la creatividad humana tenga como sujeto a la familia de todos los pueblos, unidos por un destino común. Dios no quiere la creatividad para gloria de unos pocos que reducen a los demás a la condición de hormigas (ése es el lado trascendente de la condena bíblica de Babel), pero tampoco quiere la mera dispersión y el desconocimiento mutuo y menos aún la discordia sino las relaciones simbióticas y ecuménicas, es decir que respeten la pluralidad de culturas, pero no absolutizadas sino como caminos que arbitra cada colectividad para constituirse en humana.

La teología tiene que exponer el designio de Dios sobre la humanidad y tiene que hacer ver cómo ese designio está inscrito en la realidad aunque la trasciende, ya que todo fue creado por la Palabra (diríamos que «lógicamente») y el Logos es la luz que alumbra a todo ser humano; y además el Espíritu de Dios alienta en la creación y en la historia.

Si la humanidad ha recibido de Dios la misión de comandar la evolución creadora, eso significa que hoy sus decisiones tienen una trascendencia que no tuvieron hasta ahora, porque en efecto hoy tiene capacidad técnica para producir una neonaturaleza y para perfeccionar a los seres humanos e incluso para producirlos. Por tanto la teología de la acción humana cobra una relevancia primordial.

Pero ¿quién es el sujeto de estas decisiones? ¿Individuos y compañías privadas, atendidos a sus fines particulares? ¿El individualismo hace justicia a la realidad humana? ¿Empresas privadas son los sujetos idóneos de decisiones que conciernen a la humanidad y al futuro de la vida y de la tierra? ¿Qué significa en la coyuntura actual una concepción absolutizada de la propiedad privada? En nombre de los derechos de la propiedad intelectual ¿pueden privatizarse, por ejemplo, los códigos genéticos de los seres vivos y del ser humano?

La paradoja actual consiste en que seres humanos han llegado a la mayoría de edad en cuanto a capacidades y realizaciones científico-técnicas en el mismo momento en que desconocen en la práctica e incluso como horizonte su propia realidad humana. Quien puede tomar decisiones trascendentes carece de criterios adecuados para tomarlas y no quiere responsabilizarse de sus consecuencias.

Hay quien piensa que sólo una terapia de shock es capaz de romper los muros privados y lograr que se acceda a la realidad, que es compartida, que es finalmente un solo sistema. Yo pienso que el miedo al peligro inminente por sí solo puede desembocar en lo peor exacerbando la lógica actual, buscando desesperadamente salvarse los elegidos sacrificando al resto, incluso a la mayor parte de la tierra, aunque a la larga esto resulte suicida.

La conciencia del peligro sólo se convierte en responsabilidad cuando hay alguna experiencia positiva de trascendencia.

III.3 la ética de la autonomía responsable

Al referirnos a la relevancia inusitada de la acción humana estamos aludiendo a la trascendencia actual de la ética. Pero no la ética como una dimensión derivada, como mera aplicación de principios o sistemas, sino como una posición primordial en el mundo, ante la vida, ante las construcciones sociales, ante los demás, ante el misterio que nos funda, ante nosotros mismos. Ir viviendo la vida o funcionalizarse absolutamente respecto del mercado, es decir como productor y consumidor o enfeudarse a una institución fuerte que dote de seguridad, identidad y ubicación social o apostar por una existencia auténtica que intente hacer justicia a la realidad, son talentos primarios que se viven como opciones que no necesitan justificarse a los ojos de quienes las viven, aunque pueda objetivarse su plausibilidad. La ética, pues, como filosofía primera. Por eso pululan las éticas: los libros de ética, los cursos y discusiones en torno a la ética y sobre todo la preocupación ética. Esto es así, tanto porque socialmente hablando no existen filosofías de la realidad, como porque la acción es tan trascendente que no sólo está en trance de crear, es decir de recrear, el mundo que poblamos sino de recrear a la propia especie humana a imagen de sus sueños, de su voluntad de poder e incluso de sus pesadillas.

El problema del ambiente ético actual es que la gente tiende a rehuir no sólo culpabilizaciones neuróticas que causan angustia y paralizan sino la más elemental responsabilidad de su actos. El criterio es sentirse bien, quienes profundizan más llegan hasta la búsqueda de una armonía e incluso hasta el amor propio. Pero el individualismo corta los puentes hacia los demás. Cada quien tiene sus objetivos o hace lo que le da la gana, y mientras no viole la normativa vigente, nadie puede pedirle cuenta de nada. Las corporaciones se escudan en la inextricable complejidad del mercado para no tener que responder ante posibles efectos colaterales de sus medidas, que en la mayor parte de los casos son efectos ciertos ya sabidos de antemano. Eufemismos

como la flexibilización del mercado de trabajo esconden la tragedia de la sobreexplotación y desprotección de millones de seres humanos. Pero esa política y tantas otras que causan efectos devastadores en los que están en desventaja, que son la mayoría, son consideradas como costo social que se paga con toda frialdad. Es decir, que se sacrifica a la mayoría para que el capital maximice sus ganancias, y sin embargo pareciera que nadie es responsable nada sino que son cosas que pasan y no son imputables a nadie, como no sea a los que las padecen por su falta de cualificación que se traduce en nula competitividad.

Quienes sacrifican con total insensibilidad a otros sin reconocerlo, con la misma indiferencia desertizan zonas enormes del planeta o envenenan la atmósfera o el agua o fabricarán monstruos. Lo terrible es que esa irresponsabilidad se ha difundido desde la alturas de la economía y de la política a todo el cuerpo social transformándose en tono cultural.

Los grandes relatos, las opciones fundamentales son relegados como objetos de museo; pero no menos la responsabilidad cotidiana. No existen vínculos obligantes. Los actos no definen a la persona. El concepto de sujeto, se dice, lleva consigo una fijeza que sobrecarga, que obliga a una coherencia artificial que es en realidad rigidez que impide acceder a la versatilidad de la existencia. Hay que destrascendentalizar la vida. Pensar que en el tiempo se siembre la eternidad sobrecarga las decisiones, inhibe la fluencia de la vida, distorsiona todo. En este ambiente el emplazamiento profético provoca burlas, conmiseración o indiferencia. No hay nada más inactual que proclamar que la vida cae bajo el juicio de Dios. Incluso la idea de resurrección se ve como amenaza. Más bien se piensa en vidas sucesivas, al estilo de las reencarnaciones del hinduismo.

¿Hay que ceder a este ambiente y autonomizar la acción, de la persona o las personas que la producen? ¿En verdad la responsabilidad es un concepto espurio? La persona ¿no es un ser moral? ¿No se edifica a través de sus actos? ¿No se cualifica por ellos como buena o mala? ¿Hay que omitir toda alusión al mal? ¿Cómo expresar que la dirección insolidaria de esta figura histórica configura una situación de pecado porque quita de mil modos vida, niega la fraternidad y aliena y deshumaniza a quienes crean y siguen estas reglas de juego? ¿Cómo comprender el llamado evangélico a la conversión? ¿Cómo retraducir los conceptos de carne y espíritu, de hombre viejo y nueva humanidad?

Es fundamental enfrentarse a todas estas preguntas. Pero tienen razón los postmodernos al afirmar que la respuesta superadora debe ir más allá no sólo

de la voluntad de poder sino de la misma idea de poder, si la comprendemos, no como la irradiación del ser, como su prestancia sino como la capacidad y la voluntad de imponerse sobre otro en contra de su libre voluntad.

En este sentido la congruencia personal no puede entenderse como que la voluntad se imponga sobre todo lo que hay en uno; ni el orden social puede establecerse por un poder justo que se imponga sobre los ciudadanos; ni Dios puede concebirse como el Dios de los dioses y el Señor de los señores, es decir como la proyección al infinito del señorío, ejercitado con justicia, sobre la creación y la humanidad, entendida como súbditos suyos. La idea de poder, positivamente entendida, se subsume en la de santidad. Dios es el Santo, pero su peso no aplasta sino que sale de sí como don y dota a todo de consistencia. Más aún, su gracia se manifiesta preferentemente en la debilidad: él se revela como el que llama a existir a lo que se ve tan menguado que parece no ser y da vida a lo que parece destituido de virtualidades para vivir, es decir muerto.

Si rechazamos la idea de poder como fuerza que se impone desde fuera, tampoco es el camino una moral entendida como una normativa absolutamente objetivada, taxativa y heteronómica. Hay que partir del dato del individuo como punto de partida insuperable. Es cierto que propende al individualismo y a la autarquía y que frecuentemente está manipulado; pero también lo es que su autonomía es una adquisición valiosa e insuperable. Dios la respeta absolutamente; también deben hacerlo las instituciones, sobre todo las que alegan su nombre y su voluntad.

III.4 la autenticidad como libertad liberada

La teología de la acción humana parte de la prioridad por lo que toca a nosotros del Espíritu respecto del Padre y del Hijo. Así como la relación con el Padre es ponernos en sus manos, es decir la fe, y con el Hijo el seguimiento, es decir la contemplación para hacer el equivalente en nuestra situación de lo que él hizo en la suya, la relación con el Espíritu es la co-incidencia en la acción espiritual. El Espíritu nos mueve desde más adentro que lo íntimo nuestro. Si obedecemos a su impulso, lo que sale de nosotros es lo más genuinamente nuestro, es nuestra existencia auténtica, que se edifica en este obrar que pone en movimiento todo nuestro ser y toma en cuenta las conexiones concretas que componen la realidad de la situación. A través de esa obediencia y de la acción correspondiente conocemos lo que somos y conocemos también internamente la situación en la que vivimos, nos construimos a nosotros mismos y construimos el mundo. Pero también a través de esa obediencia

conocemos por dentro a Dios: tenemos acceso a él desde la libertad de hijos. Y seguimos efectivamente a Jesús como nuestro Señor.

En esta obediencia al Espíritu, derramado en la Pascua sobre toda carne, no sólo como Espíritu de vida sino concretamente como el de Jesús, consiste la universalidad del acontecimiento cristiano, que en esta época no puede radicar en el conocimiento del Dios de Jesús ni menos aún en el del propio Jesús de Nazaret. Como el Espíritu es Señor, esta obediencia es accesible a cada uno de los seres humanos en cualquier situación en la que se encuentre, ya que en ninguna deja de mover el Espíritu soberanamente, es decir de modo que sea perceptible su impulso para la persona y que exista en efecto a su disposición la fuerza eficaz de ese impulso. Aunque en muchos casos no sea posible que la persona identifique el Espíritu como de Dios y mucho menos como de Jesús.

En esta época en la que la acción humana es tan decisiva es imprescindible que la teología remita a esta fuente soberana de la acción. Ella es la garantía de que esa acción será libre y de que esa libertad será biófila y humanizante. Ante todo para los científicos y sus financistas. Ellos tienen casi diríamos que compulsión a dejarse llevar por la fascinación de la manifestación de las fuerzas que desatan, independientemente de sus efectos, y también es para ellos casi irresistible que las susciten llevados de su voluntad de poder, es decir para controlar las reglas de juego y dominar sobre los demás y para obtener un plus de vida no accesible aún al común de los mortales. Una fuerza menos soberana y liberadora, menos sutil y humanizadora que la del Espíritu es insuficiente para contrarrestar esas tentaciones. Si no, acaban siendo esclavos de las fuerzas que manejan.

Pero también, para el común de los mortales. Porque si decíamos que la vida está en nuestras manos, la pregunta obvia es ¿en manos de quiénes estamos nosotros? Si fuéramos capaces de sincerarnos completamente, llegaríamos a la conclusión de que el individualismo tan proclamado es un asunto de tiempo libre: está castrado. El sujeto de esta figura histórica son las compañías transnacionales. El mercado tiene leyes de hierro a las que la generalidad se somete, tanto a nivel laboral cuanto (lo que a primera vista no parece tan evidente) respecto del consumo. El grado de compulsividad de esta figura histórica es muy superior a situaciones precedentes. En esta situación tomar la vida en las propias manos, lo que incluye tomar mancomunadamente el control de las decisiones que configuran la vida y nos atañen a cada uno y a todos como conjunto requiere un grado de autonomía, una capacidad de

decisión y sobre todo una energía, que no pueden ser menores que las que proporciona la obediencia al Espíritu, la existencia auténtica.

Decíamos que el ámbito del nuevo paradigma era el de la relación entre la acción científico-técnica y el sujeto que la produce. El sujeto no está a la altura de las virtualidades de su acción. Es un sujeto fragmentado que siente en sí una opacidad de la que no es capaz de salir y que falto de una identidad dinámica y de orientaciones de fondo se siente a merced de los requerimientos ambientales o de los impulsos del momento. La paradoja es que sujetos con una racionalidad instrumental muy depurada no saben en el fondo de su corazón qué quieren y qué son. En esas circunstancias pautas meramente procedimentales aparecen como mínimos imprescindibles y por tanto sensatos, pero ¿dónde encontrar la motivación para cumplirlas?

La propuesta de la existencia auténtica proporciona una orientación segura y la fuerza para encaminarse por donde sopla el Espíritu. Pero requiere unas dosis de atención, de cuidado, de recogimiento, que significan una superación radical de la dispersión y el ensimismamiento a los que inclinan esta figura histórica.

III.5 Jesús, el modelo concreto que atrae

Por eso, para ayudar a discernir el movimiento del Espíritu y como polo de atracción que centre la vida y la encamine hacia una meta trascendente, el cristianismo propone a Jesús de Nazaret como modelo de humanidad para toda la humanidad. Eso es lo que significa para nosotros que Dios al resucitarlo lo ha constituido Señor de la humanidad y de toda la creación. Es Señor porque atrae como modelo trascendente. Atrae con la fuerza de su belleza, con el peso de su verdad, con la energía de su vida, con el dinamismo de su amor.

Hablábamos del desfase entre las virtualidades de la acción humana y el sujeto que la produce. Los científicos y sus financistas no se sienten parte de la humanidad como un todo ni están dispuestos a cargar con ella. Por lo general desprecian al común de los mortales. Por eso su tentación es no transformarla superadoramente para que dé de sí hacia sus más altas posibilidades sino dejarla de lado y caminar en busca del superhombre fabricándolo. Y quien tiene en su horizonte la fabricación de superhombres también está pensando en fabricar subhombres a su servicio. De este modo la escisión insolidaria respecto del resto de la humanidad se proyecta al futuro dando lugar a dos tipos de humanidad ya constitutivamente heterogéneas y por supuesto una al servicio de la otra.

Éste es el fondo del asunto que se decide en esta encrucijada. Este tema nietzscheano, hoy nuevamente de moda en el ambiente postmoderno, es replanteado por la técnica de modo cualitativamente distinto a como lo concibió el filósofo. No se trata ya de una creación humana comprendida y realizada como autotranscendencia sino de una mera fabricación técnica.

Mientras una élite se dirige hacia el superhombre, la masa de la humanidad, absorbida por la tarea de mantenerse competitiva y consumir, o más elementalmente hablando luchando por mantenerse en vida, no tiene energías para plantearse quién es ni quién quiere ser, y prefiere dedicar las escasas fuerzas sobrantes a tener algunas experiencias gratas o, en el caso de muchos pobres, a celebrar esta vida que se la siente como un milagro.

En estas condiciones, en que unos desprecian al ser humano y buscan trascenderlo, y los más, desorientados o abrumados, no sienten interés o no tienen energías para plantearse en toda su densidad el sentido de su propia humanidad, es de vital importancia proponer al ser humano por excelencia, es decir ofrecer a la humanidad una genuina trascendencia humana que pueda movilizar a las masas a una aventura humana que dote de sentido y colme de felicidad sus vidas, y que oriente a los científicos hacia metas muy por encima de cualquier superhombre sin el desprecio elitista que supone su búsqueda.

Jesús, convincentemente presentado como modelo de humanidad, nos hace ver dónde se sitúa la verdadera trascendencia humana y dónde no hay que buscarla ni esperarla. En rigor esa trascendencia está abierta a todos y para todos es posible, ya que Jesús vivió una plenitud humana insuperable en la figura de uno de tantos, más aún en la de un condenado. Y sin embargo nadie es capaz de llegar a ella por mera autotranscendencia.

Jesús enjuicia los intentos de trascender en base a la autoafirmación religiosa y moral: la intachabilidad en el cumplimiento de la ley; y en base a la voluntad de poder: la gloria que dan las riquezas y el poder o la fabricación del superhombre por recursos técnicos. Su vida enseña que la verdadera trascendencia humana se da en la existencia auténtica (es decir en la obediencia al Espíritu que mueve desde más adentro que lo íntimo de uno), que se expresa como fidelidad que brota de un amor creativo, como misericordia que hace activo a quien la recibe.

En Jesús Dios nos ha revelado que nos salva humanamente. Eso es lo que significa que Jesús nos enriquece con su pobreza. Nos enriquece con su condición humana y con su condición humana de pobre que, al no tener cosas para dar, da de sí, se da a sí mismo.

Jesús puede ser modelo para toda la humanidad porque es tan humano como sólo el Hijo de Dios puede serlo. Su humanidad es inexhaustible. En él es verdad que el ser humano supera infinitamente al ser humano. En Jesús la trascendencia infinita del Hijo de Dios se expresa humanamente. Esto es lo que urge ser pensado teológicamente. Jesús no es un centauro: parte Dios y parte hombre. En él habita la plenitud de la divinidad corporalmente.

Si esto es así, es decisivo expresar, en cuanto es posible, el modelo de Jesús, un modelo que trasciende las culturas y las épocas, pero que debe ser propuesto, sin reduccionismo en cada tiempo y para cada figura histórica. Hoy tiene que aparecer claro que, siendo una figura única que viene de las profundidades de la historia, es el que va delante y hacia el que vamos: nuestro por-venir.

Hoy es crucial que Jesús de Nazaret sea proclamado adecuadamente para que obre como catalizador que posibilite que el proceso en marcha se decante en una dirección biófila, ecuménica, solidaria. Para eso no basta una proclamación genérica al estilo de la de Teilhard; pero más insuficientes son aún las proclamaciones de escuela, intrateológicas, o las meramente culturalistas (tan en boga hoy) por más datos concretos que puedan aportar.

Es obvio que Jesús fue un judío de la primera mitad del siglo I. Si prescindimos de esa condición, nada podemos comprender de él. Pero si sólo comprendemos ese aspecto suyo genérico (propensión muy acentuada en la exégesis en boga), nada tiene de paradigmático y no hay razón especial para ocuparse de él. Sólo desde la Pascua puede entenderse el misterio de Jesús, y sólo entonces lo entendieron sus discípulos. Pero lo que entendieron de su vida desde su fe pascual es el cuerpo de su misterio, ya que esa vida es la que fue reivindicada por Dios y constituida en modelo de la humanidad. Esa vida está en los evangelios (y secundariamente en el resto del NT). Todo lo que nos ayude a entenderlos debe ser bienvenido. Pero ellos son lo que hay que entender y no unos materiales más para llegar hasta Jesús. Los evangelios son el sacramento de Jesús (y secundariamente el espejo de las comunidades que los compusieron). En ellos está la propuesta de Jesús y su destino. Ambos se esclarecen mutuamente ya que quienes lo condenaron fueron las autoridades religiosas e imperiales y no lo hicieron por un malentendido, y quien lo resucitó lo que hizo fue convalidar esa vida condenada.

La propuesta de Jesús no es meramente adversativa sino biófila y ecuménica. En ella caben todos, incluso sus asesinos después de asesinarlo. Siempre hay oportunidad para cada uno. Pero precisamente por eso es una propuesta inclusiva que no se puede componer con relaciones asimétricas ni

excluyentes. Congruentemente su propuesta tiene como privilegiados a los oprimidos, despreciados y excluidos. Su dirección vital (ir a los excluidos) es frontalmente opuesta a la del orden social en el que vivió y no menos al actual. Ése es su camino: el único que conduce a la vida. Como él no puede desdecirse a sí mismo, no puede excluir a quienes lo excluyen. Él no tiene poder para imponerse; en él sólo hay verdad que convence, belleza que atrae, bien que irradia. Ésa es la sustancia de su humanidad. En ella radica su trascendencia. Es decir, ella revela a Dios. Con ella nos invita a comulgar. Seguirlo es proseguir su camino: hacer en nuestra época el equivalente de lo que él hizo en la suya.

A todos está abierto ese camino. No sólo a los cristianos sino a los adherentes de otras religiones y a los que no conocen a Dios. Todos pueden seguirlo porque sobre todos fue derramado el Espíritu en la Pascua. Ése es sentido de la autenticidad. Quien secunda completamente el impulso del Espíritu, toma en sus manos su vida ya que pone en funcionamiento lo más genuino de sí. Se edifica a sí mismo porque todo lo que pone en movimiento es suyo y él es el sujeto de su acción. Pero simultáneamente, como el Espíritu es el de Jesús, lo que resulta de ese movimiento es Jesús según su propia realidad (como decimos evangelio de Jesucristo según san Marcos). Lo mismo que en un sedimento marino encontramos la forma de una concha, aunque el material es sólo la piedra. Por eso decíamos que en la autenticidad estriba el universalismo cristiano.

III. 6 la Iglesia como sacramento

Desde esta perspectiva la Iglesia no es la institución de la salvación. Si los cristianos no somos auténticos, permanecemos absolutamente exteriores a Dios y a Jesús. Todos vamos en la única barca de la humanidad. En ella se embarcó el Hijo de Dios. No existe la barca de Pedro en la que se salvan los rescatados del naufragio universal. La Iglesia es por el contrario sacramento de salvación. Proclama el misterio de la voluntad salvífica universal desde el paradigma de Jesús y desde el privilegio de los pobres, y se consagra a que acontezca. Como criterio de discernimiento tiene las Escrituras y especialmente los evangelios que son su corazón, y como compañero de camino, alimento y lazo de unión de la comunidad de los discípulos tiene el cuerpo del Señor. La Iglesia es sacramento de salvación en cuanto mantiene operantes los cuatro sacramentos del Señor. Ellos están mutuamente referidos y en la historia de la Iglesia se han realizado u opacado a la vez. El primer sacramento de Jesús son los pobres. Sólo desde él se abren los otros tres. Desde la solidaridad con

los pobres se abren los evangelios y se edifica la comunidad. Y esta comunidad, abierta a la Palabra y solidaria con los pobres, es el sujeto de la cena del Señor.

Desde lo que llevamos dicho resulta evidente que una Iglesia que se niega a desabsolutizar su talante occidental no es sacramento del designio salvífico universal. Es una Iglesia que, en términos paulinos, judaiza, es decir que pretende imponer cargas indebidas. Esa Iglesia sustituye el paradigma de Jesús por dogmas, normas y ritos, y por tanto no resulta buena nueva. Tampoco es la Iglesia de Cristo una Iglesia que no se presente como Iglesia de los pobres. Esa Iglesia establecida, no es sacramento de trascendencia sino una institución más del orden establecido. Es una Iglesia que rehuye el escándalo de la cruz y se avergüenza de su Señor. Sólo una Iglesia abierta a todas las culturas desde el privilegio de los pobres es en verdad «experta en humanidad» que equivale a decir «sirvienta de la humanidad», absolutamente ajena, como su Maestro, a todo ejercicio de poder.

No es ésta la eclesiología que por lo general se practica ni enseña. En términos paulinos, hemos caído en la simulación; el temor nos ha apartado de la sinceridad del evangelio. No se trata de recaer en posturas adversativas que no se compadecen con el paradigma de Jesús, ya que la libertad espiritual es constructiva. Pero tampoco podemos cohonestar que se reduzca la Iglesia a secta, que se apague al Espíritu y que la Iglesia deje de ser sacramento de salvación para el mundo. Eso es nada menos lo que está en juego.

Desde un perfil como el apuntado puede la Iglesia dialogar de un modo abierto y coherente con las demás religiones e incluso colaborar con ellas sinceramente, ya que es evidente que el contenido de la salvación desborda absolutamente a su sacramento. Y por eso, después de la venida de Jesús y del establecimiento de la Iglesia como su sacramento, conservan las religiones su función como caminos de salvación. En primer lugar porque Jesús desborda absolutamente a la Iglesia (Cf Lc 9,49-50; 10,23) y además porque su mediación y su gracia no están restringidas a la adhesión a él como fruto del conocimiento explícito de su persona sino que se extienden a toda la humanidad y a toda la creación (Cf Ef 1,10; Col 1,13-20).

Esto no significa de ningún modo que Jesús no deba ser propuesto. Por el contrario, hemos afirmado la importancia decisiva de que hoy sea presentado a todos como modelo de humanidad que atrae a todos hacia sí. Pero el resultado de la evangelización no es necesariamente que Jesús sea seguido en su Iglesia: puede también ser seguido en otras tradiciones religiosas o puede ser seguido implícitamente al vivir en obediencia a su Espíritu una existencia auténtica.

Si Dios quiere a la Iglesia como sacramento de salvación, quiere que a todos los pueblos se anuncie el evangelio y que en todos ellos haya discípulos; lo que no equivale a que todos los seres humanos entren a la Iglesia. Una misión así entendida, por una parte excluye el proselitismo y por otra es enormemente exigente por su sentido eminentemente cualitativo.

Esta Iglesia, sacramento de salvación y por eso misionera, ecuménica, constitutivamente abierta y dialogante, es un signo de los tiempos.

III. 7 los pobres con Espíritu, lugar de gracia y de luz

Hablando no sólo de eclesiología sino del lugar privilegiado para la epistemología teológica, creo sin duda que la Iglesia y la teología están llamadas a renovarse, capacitándose para leer los signos de los tiempos según el designio de Dios y para secundar la acción del Espíritu, desde la relación fraterna e incluso discipular con los pobres con Espíritu. Son pobres con Espíritu los pobres que han escuchado la bienaventuranza de Jesús a los pobres (Lc 6,20), le han dado crédito y han abierto su corazón al reinado de Dios, reestructurando su vida a partir de esa relación. Estos pobres son el corazón de la Iglesia y también del mundo.

Relacionarse establemente con ellos es el mayor don que Dios le puede dar a uno. Si tomamos en cuenta lo que dijimos sobre la dirección insolidaria de esta figura histórica, está fuera de lugar todo romanticismo. La situación de los pobres es lamentable desde todo punto de vista. La pobreza causa muerte y deshumaniza. Pero donde se materializa el pecado del mundo sobreabunda la gracia. Y estos pobres que viven desde la obediencia al Espíritu son en verdad agraciados en medio de su inmensa fragilidad.

A veces se los encuentra así, como un milagro de la gracia. En general para que surjan y se consoliden es imprescindible la alianza de algún no pobre que haya ingresado a su mundo como pobre de espíritu y transmisor de la buena nueva. De esta alianza en el mundo de los pobres entre gente popular y gente no popular (tanto del tercer mundo como del primero) saldrá la alternativa superadora de esta figura histórica. Es allí donde habrán de trasvasarse sus bienes civilizatorios y culturales y refundirse con los bienes espirituales y culturales nacidos o preservados en la externidad del sistema o en su periferia despreciada. También de ella saldrá la renovación de la Iglesia y de la teología.

Soy consciente de que esta propuesta puede sonar a paradoja lindante con la necesidad. Así la tuvo que vivir en su tiempo Pablo de Tarso, esmeradamente formado con un maestro famoso, intelectual erudito, hondo y responsable.

Seguro que él pensaba antes de su conversión que esa gente que seguía a Jesús pertenecía a esos malditos que no entienden la Ley. Por eso no cesaba de admirarse de que la mayor parte de la comunidad de Corinto eran lo plebeyo y despreciado de su sociedad, y sin embargo, por la obediencia al Espíritu, habían llegado a ser personas consistentes, llenas de iniciativa y en el fondo sabias.

Hoy, cuando insistimos en que el saber científico-técnico abre posibilidades inéditas a la humanidad de tal modo que la época que surge se define por la dirección que tomen esas posibilidades ¿qué pueden brindar de decisivo unos pobres, aunque tengan Espíritu? Ofrecen dos cosas complementarias: Como pobres y con todos los demás pobres, presentan su necesidad (tanto carencia como privación injusta) en demanda de ayuda eficaz que, además de remediarlos a ellos, humanice a los supradesarrollados. Pero también, para hacer deseable esta ayuda, ofrecen como pobres con Espíritu su empeño agónico por la vida, su pertenencia a la vida, lo que hay en ellos de vida eterna que vence diariamente a la muerte a la que se les condena por falta de recursos, por abandono y por desprecio.

Si el drama de nuestra época consiste en el desnivel entre las virtualidades de la acción y la alienación del sujeto que la produce, los pobres con Espíritu pueden contribuir decisivamente a la reintegración del sujeto a su verdadera humanidad. Ése es nada menos su aporte invaluable, por no decir indispensable.

A las Iglesias cristianas les ofrecen participar de su conocimiento de Dios como misterio de salvación (Cf Lc 10,21), conocimiento experiencial, relación íntima. La Iglesia se realiza evangelizándolos (Cf Lc 4,18;7,22) y ellos la invitan a participar de su felicidad (Cf Lc 6,20), lo que no se consigue sino ayudándolos a llevar su cruz .

III. 8 la gloria de los poderosos y la gloria de Dios

Si somos capaces de descifrar los signos de nuestra época y fieles en secundar la acción del Espíritu en ella desde la gracia recibida (desde el modo como nos mueve el Espíritu más adentro que lo íntimo nuestro), se nos revelará como nuevo el rostro eterno de Dios.

Un aspecto crucial de esta novedad tiene que ver con el modo como comprendemos la trascendencia de Dios y nos situamos ante ella. Frente a un modelo estereotipado de entender a Dios como el Totalmente Otro, afirmamos que una concepción de Dios que no bordee el panteísmo se nos presenta como

irrelevante, aunque también es irrelevante una concepción panteísta de Dios. El Espíritu de Dios mueve la evolución creadora y su Palabra convierte el caos en cosmos. Pero nada es Dios, lo que equivale a decir que Dios no es nada que podamos observar, concebir o sentir. Estamos ante Dios, pero de tal manera que no lo podemos alcanzar ni siquiera como nuestro horizonte. Pero Dios sí llega hasta nosotros de manera que los cielos y la tierra están colmados de su gloria: el peso de su presencia, su prestancia en lo que existe y vive es tan densa que por decirlo así se sobra y trasparece. De un modo particular la gloria de Dios reluce en la vida del ser humano y sobre todo en el ser humano que pertenece a la vida y que por eso vive para vivir esta vida recibida de Dios y con frecuencia negada por estructuras sociales, es decir por otros seres humanos. Nada es epifanía de Dios; pero, si tenemos la mirada limpia, se nos da a contemplar en todo la gloria de Dios. Tiene la mirada limpia quien no se cree el centro del mundo, quien no trata de ponerlo todo para sí sino que consiste con los demás dando de sí y recibiendo de ellos en una reciprocidad de dones en el seno de una democracia cósmica.

Hoy los mass media nos presentan de un modo rutilante o aplastante la gloria de los magnates, la de los poderosos y también la de las estrellas de la pantalla, del deporte o la canción, nos presentan con gran impacto la gloria de la ciencia y de la técnica con artefactos que parecen portentos para realizar cosas que ni nos atrevíamos casi a soñar o para destruir en segundos instalaciones militares, complejos industriales, ciudades o miles de vidas humanas. Todo esto se nos presenta no como gloria de los seres humanos sino de las grandes potencias, de las grandes empresas, de los famosos. En estas condiciones ¿cómo contemplar la gloria de Dios?

La Biblia no tiene ningún problema en contemplar la gloria de Dios en el ser humano. «Lo coronaste (dice) de gloria y dignidad, le diste el mando de tus obras, todo lo sometiste bajo sus pies» (Sal 8,6-7). Dios sabe ciertamente de su debilidad, lo ve a punto de desmoronarse e incluso proclive a torcer el rumbo y entregarse al mal. A este ser, del que la Biblia no se hace ilusiones, ha constituido Dios su lugarteniente en la creación, digamos su socio para que conserve la creación y la lleve a su perfección.

Según esto, Dios no se entristece ni se inquieta por el poder de la humanidad. Lo que le duele es que lo ejerza irresponsablemente, es decir no para preservar y consumir esta creación sino para destruirla envileciéndola y sembrando muerte, y para hacer otra a imagen de sus sueños y pesadillas y para el poder y la gloria de sus hacedores y como modo de mantener su preeminencia sobre los demás. «Lo hiciste poco menos que un dios» (Sal

8,6), dice el salmo comentado. Él se alegra, pues, de que asuma su condición creadora. Lo que le duele es que haya seres humanos que quieran fabricar seres humanos como ellos se imaginan que es Dios; le duele porque entonces no producen vida sino extravío, fatuidad y muerte.

¿Y qué hace Dios ante los intentos en ciernes de fabricar superhombres y subhombres? Una respuesta de la Biblia podría ser que «el Señor se burla de ellos; luego les habla con ira y los espanta con su cólera» (Sal 2,4-5). Pero en Jesús se ha revelado que no va a gobernar a las naciones por medio de su Ungido con cetro de hierro ni los va a quebrar como jarro de loza (Cf Sal 2,9). Porque el reino del Mesías no es al modo de los del mundo que usan de la fuerza para conservar el orden interno e imponerse sobre sus enemigos.

«El amor de Dios por nosotros es pasión. ¿De qué forma podría amar el bien al mal sin sufrir?». Dios, pues, da lugar. No como quien se retira resentido a su gloria para hacer valer su autosuficiencia y condenarnos a su abandono sino sufriendo el mal uso de las energías descubiertas, por la alienación y la muerte que produce. Frente a la prepotencia de los que se creen dioses, Dios se nos revela sorprendentemente como debilidad, como íntimamente afectado por ese mal uso de la libertad creadora. Afectado de dos modos: Por una parte su amor se duele de la alienación de los que violentan la creación, excluyen y quitan vida hasta llegar a matar. Por otra parte él en su Hijo está en las víctimas, más aún es una víctima más. ¡Hasta ese punto Dios ha echado su suerte con nosotros!

Pero ese Dios que sufre, y por tanto completamente digno de fe, ¿es un Dios impotente que no es capaz de salvar? Sí salva: Dios es el que resucita a la víctimas. No es, repitémoslo una vez más, el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el que corona, sacralizándolas, las jerarquías sociales, sino el que da el ser a lo que parece tan debilitado que para los triunfadores carece de ser, y resucita a lo que parece haber perdido todas sus potencialidades de tal manera que no se cuenta con él y él mismo se ve sin esperanza, como alguien que ha muerto (Cf Rm 4,17-25). Da vida, pues, a los que carecen de vida o han sido privados de ella. Más aún, les da ya, si quieren recibirla, vida eterna. Querer recibirla es seguir orientados a la vida y no introyectar el mecanismo excluyente de esta figura histórica, ni adaptarse a ella a cambio de la sobrevivencia y al precio de vender el alma, o sea la orientación a la vida y la autenticidad.

Y para los que no son víctimas ¿qué posibilidad hay de anudar con Dios? «Mirarán al que atravesaron» (Jn 19,37). Tienen que reconocer la dignidad de las víctimas y por tanto su responsabilidad, su pecado. Si reconocen la gloria

de Dios en el Crucificado y en los crucificados, van a ser atraídos por él y por ellos, y socorriéndolos van a alcanzar también ellos la vida eterna, van a vivir la vida de los hijos de Dios, lo van a conocer a él desde dentro, van a sentir una alegría que nada podrá quitar.

El camino del conocimiento de Dios es el camino que conduce a la fraternidad desde la víctimas (Cf Jr 22,16; Os 6,6). Ése es el punto desde el que la vista se esclarece y es dable contemplar la gloria de Dios en lo que existe y particularmente en el pobre que vive y en el científico que descubre caminos para sanar la vida y perfeccionarla.

Entonces, es decir cuando nos vayamos poniendo en esta dirección, se nos descubrirá que la verdadera trascendencia divina no hay que buscarla en contrapunto con lo humano o en lo absolutamente heterogéneo respecto de él. El misterio que define a Dios, y en su tanto a los creados por él a su imagen y semejanza y sobre todo a los hijos de Dios, es la misericordia: ése es el nombre de Dios y también el nombre humano por excelencia. Y con la misericordia, el perdón y el amor a los enemigos y la gracia generosa. Y todo esto, desde la libertad de obrar desde nosotros mismos, desde el centro de nuestro corazón, una libertad liberada de tantas esclavitudes y por eso liberadora. Y un amor que se realiza en la verdad y como belleza y gozo.

IV. HACIA UN NUEVO PARADIGMA TEOLÓGICO

Si desde el comienzo insistimos en el carácter preliminar y tentativo de este ensayo de caracterizar las novedades de esta época y el ámbito en que habría que buscar el paradigma que la defina, y por consiguiente los rasgos que tendría que tener una teología que se hiciera cargo responsablemente de ello, más provisional será el intento de pergeñar el ámbito en el que habrá de definirse el nuevo paradigma en teología.

En esta figura histórica ni las masas ni los científicos ni sus financistas se entienden a sí mismos, por lo regular, como seres creados. Quienes adhieren a fes fundamentalistas sí se asumen como creados; pero esa condición es para ellos fuente de heteronomía, por más consentida que sea. No asumirse como creados puede significar dos cosas: aceptarse como mera factualidad a la que no hay por qué buscar ningún fundamento ni explicación o vivir la vida como seres autárquicos, seres que son hijos de sus obras, que tienen por tanto en ellos mismos su principio y fundamento.

Desde el individualismo que caracteriza al occidente desarrollado y a lo que está bajo su influencia, como son muchos profesionales del tercer mundo e incluso bastantes de los estratos populares urbanos, mucha gente cree que, dentro de las posibilidades que ofrece la situación, dirige su vida según su voluntad, no sólo eligiendo lo que quiere sino siendo ellos mismos los diseñadores de su propios códigos y valores, de sus coordenadas vitales. Sin embargo para la inmensa mayoría el individualismo es en realidad un asunto bastante restringido, ya que la situación es la que moldea la matriz decisiva dentro de la cual sólo caben variantes. Lo que define a esta mayoría es su estatuto de empleados y consumidores, es decir que producen y adquieren productos aleatorios que no poseen a sus ojos especial trascendencia ni dignidad. Sólo en el colectivo de los grandes accionistas de las empresas transnacionales, de los altos gerentes de las mismas y de los políticos que dirigen las grandes potencias se encuentran quienes diseñan y controlan las coordenadas en las que se mueven las mayorías, es decir individuos que de algún modo definen la vida social de la humanidad, aunque no tampoco de un modo autárquico sin colocándose en la línea de los movimientos históricos y enrumbándolos hasta cierto punto para su provecho. Dando un paso más, es en el colectivo de los grandes científicos y técnicos donde se encuentran seres humanos que se saben con capacidad para fabricar seres vivos, incluidos los humanos.

Si éstas son las coordenadas que caracterizan a esta época, el paradigma teológico que interprete estos signos de los tiempos y que ofrezca a la humanidad la oportunidad de situarse en el punto en el que se decide su aporte a la evolución creadora tendría que ver con la correlación entre la condición de seres creados y las virtualidades creadoras de que Dios ha dotado a la humanidad. Habría que recuperar el carácter de religado que compete al ser humano: religado a la tierra y al universo, religado a toda la humanidad y religado a la fuente de al existencia: al creador. Esta religación a Dios es el resultado del acto de su libertad creadora y por tanto sólo puede asumirse por parte del ser humano como correspondencia libre. Este ser religado, pero religado en libertad y por tanto autónomo, aunque no autárquico, es el que ha recibido de Dios el encargo de custodiar dinámicamente la creación, siendo dotado para ello de la capacidad de comandar la evolución creadora siguiendo su legalidad y su sentido. Así pues, el sujeto de este encargo es el ser humano religado, no el individuo individualista ni corporaciones privadas o grupos privilegiados. Y el sentido del encargo no es la satisfacción de la voluntad de poder de algunos sino la consumación de la humanidad al asumir responsablemente su papel creador.

Dios se sitúa delante de esa humanidad. Ella está ante él y va hacia él. Aunque, sin menoscabar su autonomía sino por el contrario para habilitarla, en la creación y en la humanidad mueve de un modo trascendente su Espíritu y reluce su Palabra por la que todo es creado. La Palabra y el Espíritu apuntan desde dentro de cada ser humano, de la humanidad y de toda la realidad a la religación y a la creación responsable, y capacitan para ello.

Y ya en la misma humanidad, Jesús de Nazaret ha sido constituido por Dios como el modelo de la humanidad, en el sentido más denso de molde en el que nos religamos con Dios como verdaderos hijos suyos y ejercemos la responsabilidad con la humanidad y la creación para que en ellas reluzca cada vez más plenamente la gloria de Dios, hasta que sean por fin trasfiguradas. Y así, ser cabalmente creadores desde nuestra condición de religados es seguir a Jesús de Nazaret, es decir hacer en nuestra época lo equivalente de lo que él hizo en la suya. De este modo llegaremos cada quien a nuestra plenitud personal, que corresponde a nuestra configuración con él según nuestra índole y capacidades (Cf Ef 4,13).

Así pues, el paradigma en teología pasaría por el desarrollo de la correlación entre nuestro ser de religados y nuestra condición de creadores, y todo eso desde el modelo de Jesús, cuyo señorío consiste en atraer con el peso de su verdad, con la prestancia de su belleza, con la fuerza de su amor. De este modo la humanidad asumirá con alegría su responsabilidad y podremos superar la brecha creciente que causa la insolidaridad, y nos libraremos de la pesadilla de la división entre una humanidad de subhombres y otra de superhombres, y caminaremos hacia una humanidad reconciliada y más plena en el seno de la hermana madre tierra y abiertos al universo.



INSTITUTO
DE TEOLOGÍA
PARA RELIGIOSOS

LICENCIATURA
EN
TEOLOGÍA
PASTORAL

UNA OPORTUNIDAD
PARA SERVIR MEJOR
AL PUEBLO Y A LA IGLESIA
EN VENEZUELA

OBJETIVOS
DE LA LICENCIATURA
EN TEOLOGÍA PASTORAL

Con esta Licenciatura se pretende que el estudiante:

- ◆ Desarrolle la capacidad de sistematización teológica a través de una investigación creativa en el área pastoral.
- ◆ Busque, junto con la comunidad, una praxis evangélica a la luz de la Palabra de Dios y de los signos de los tiempos tal como se manifiesta en nuestro continente y en Venezuela.

PERFIL DEL LICENCIADO

- ◆ Investigador comprometido en constante diálogo con la comunidad cristiana.
- ◆ Abierto, comunitario y capaz de favorecer la pastoral de conjunto.
- ◆ Capaz de inculturarse e insertarse en el ambiente regional, nacional y de América Latina, desde el respeto a los pueblos y a las etnias.
- ◆ Capaz de discernir los valores y antivalores de la comunidad y la cultura.
- ◆ Partiendo de la realidad, dar respuestas a las necesidades y exigencias de la comunidad cristiana y del pueblo.
- ◆ Capaz de crear una síntesis entre fe y vida, compromiso comunitario y espiritualidad. Es decir, ser hombre del pueblo y ser hombre de Dios.
- ◆ Capaz de acompañar el crecimiento de comunidades cristianas desde el área de su especialización y de sistematizar este trabajo pastoral.

NUEVO PARADIGMA SOCIO-CULTURAL Y ECLESIOLOGIA

P. Felicísimo Martínez, O.P.

A lo largo de estas jornadas hemos sido introducidos en el nuevo paradigma socio-cultural, que marca el ritmo de la historia humana en estos inicios del año 2000. Hemos visto en ese nuevo paradigma valores con grandes posibilidades humanizadoras y contravalores con riesgos más que reales de deshumanización, aportes significativos y ambigüedades preocupantes. Hemos visto también que de todo ello se desprenden vastas y urgentes tareas para la teología cristiana. Hoy vamos a analizar algunas de esas tareas más urgentes en el área específica de la Eclesiología. ¿Qué le dice el nuevo paradigma a las Iglesias cristianas, y, en concreto, a la Iglesia católica? ¿Cuál es, en estas circunstancias históricas, el Logos que mejor desvela y define la identidad y la misión de la Iglesia que Jesús quiere?

Procuraré hacerlo en clave positiva, intentando abrir caminos a la esperanza, eso sí, una esperanza realista y militante. Porque, como decía Boecio, ya en el siglo VI en su famoso libro titulado *La consolación de la filosofía*, «no es tiempo de lamentos, sino de poner remedios». El hecho de que el autor ponga esta frase en boca de la filosofía disfrazada de mujer puede ser todo un augurio. Una tarea urgente para la Iglesia es dar voz femenina a las soluciones que buscamos. Sólo amarrados a la esperanza podremos contrarrestar aquella otra actitud de Tito Livio, mucho más apocalíptica, que decía en plena crisis del imperio romano: «Ha llegado el momento en que no soportamos ni nuestros vicios ni sus remedios».

1. LA IGLESIA AFECTADA POR EL NUEVO PARADIGMA

La Iglesia está inmersa de lleno en la humanidad; es humanidad. Forma parte de ella y camina junto con el resto de la humanidad. Por eso, se ve afectada y debe dejarse afectar por todos los vaivenes de la historia humana. Cada nuevo paradigma sociocultural supone un desafío para la Iglesia, quizá un nuevo paradigma de Iglesia. Es un signo de los tiempos, capaz de revelar la voluntad de Dios y los caminos para actualizar el Evangelio. Obliga a la comunidad cristiana a repensar y reorientar su identidad y su misión.

La Iglesia está afectada, debe dejarse afectar también por el actual paradigma. Es un signo de los tiempos, de nuestros tiempos. Algo querrá decirnos Dios a través del nuevo paradigma. A través de él Dios habla a la Iglesia, a veces directamente, mostrándole la presencia y la acción del Espíritu en los ámbitos más distantes y aconfesionales de la humanidad; a veces, por contraste, mostrándole los caminos que apartan a la humanidad -y a la misma Iglesia- de los caminos del Espíritu, de la salvación que se nos ha anunciado en el Evangelio como buena noticia. Sería una torpeza, por parte de la Iglesia, una especie de suicidio, satanizar el actual paradigma sociocultural, para quedar a salvo de toda interpelación y desafío. El aislamiento del resto de la humanidad es mortal para la identidad y la misión de la Iglesia. La cultura del gueto no puede ser la respuesta a los problemas y riesgos del actual paradigma.

La Iglesia debe sentirse afectada por el actual paradigma; pero no debe caer en la trampa de acomodarse acríticamente y ser absorbida por él. También aquí habría una traición mortal a su identidad y a su misión. Pablo se lo recuerda con frecuencia a la comunidad cristiana: «Y no os acomodéis al mundo presente...» (Rm 12, 2). «No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (1 Tes 5, 19-21).

Porque el paradigma actual es manifiestamente ambiguo desde el punto de vista humano y teologal, como queda patente por sus frutos: en él se agigantan las posibilidades de ser colaboradores con Dios en la obra de la creación, pero también va demostrando una creciente agresión a la dignidad del ser humano, a la convivencia de los pueblos y las culturas, al hogar de la humanidad, la santa madre tierra. Tantas agresiones llegan a poner en peligro la supervivencia de la humanidad. Y son un atentado directo contra la vida, contra la calidad humana de la vida, valor supremo que está en juego en la obra creadora y salvadora que Dios quiere realizar con el concurso de la humanidad.

Por eso, la Iglesia tiene que reaccionar ante el actual paradigma socio-cultural, que es a un tiempo paradigma político y económico, sobre todo económico. Y, utilizando la terminología de G. Arbuckle, debe reaccionar fomentando una «cultura orgánica proactiva» y renunciando a una «cultura mecanística reactiva»(1). Es decir, no adoptando una postura de oposición sistemática a dicho paradigma, sino implicándose en él con una colaboración crítica y responsable, superadora. Los asuntos de la humanidad son sus propios asuntos. No puede ni debe obviarlos.

El nuevo paradigma socio-cultural postula, en cierto modo, un nuevo paradigma eclesial, que responda a la nueva situación histórica de la humanidad, como antiguos paradigmas eclesiales procuraron responder a antiguas situaciones históricas(2). Diseñar este paradigma o modelo eclesial es tarea prioritaria hoy para la Eclesiología. Y sólo puede hacerlo responsable y fecundamente como respuesta al paradigma que configura el actual proyecto que conduce la historia de la humanidad.

El actual paradigma socio-cultural pretende ser mundial, global, universal. Pero, sólo consigue serlo a base de imponer a todo el mundo una cultura y civilización regional (la cultura y civilización del occidente desarrollado), ignorando al otro, al diferente, a base del allanamiento cultural. Pretende ofrecer un progreso material para todos, pero sólo a costa de excluir de entrada a quienes no son rentables o potenciales consumidores. Pretende despejar por la vía de la técnica el misterio de la realidad y de la misma humanidad, pero no consigue resolver el problema del sentido por la vía de la ética. Pretende implementar una cultura democrática y ecuménica, pero no quiere renunciar a privatizar el poder de decisión en manos de unos pocos empresarios transnacionales, financistas, científicos y líderes políticos. Pretende imponer una cultura de la comunicación, y está cosechando como resultado una cultura del individualismo y de la soledad.

Ante tales y tan severas ambigüedades, ¿cómo podrá la Iglesia comprometerse responsablemente en nombre del Evangelio con aquellas pretensiones legítimas del nuevo paradigma socio-cultural, sin renunciar a su deber perentorio de denunciar proféticamente estos resultados deshumanizantes? ¿Cómo podrá reaccionar pro-activamente, para hacer su aporte al proceso salvífico de humanización y fraternización y sororización de toda la humanidad? ¿Qué paradigma de Iglesia podrá contribuir responsablemente a cumplir su misión evangelizadora y salvífica en el actual momento de la humanidad?

Por supuesto, no será por la vía del reforzamiento institucional o por el camino de una conquista o reconquista del poder político y del reconocimiento social. El paradigma de una Iglesia-Institución que convivió pacíficamente con la cultura occidental de cristiandad, no tiene ya valor simbólico y fecundidad evangélica en el nuevo paradigma socio-cultural, aunque así lo pretendan algunos movimientos eclesiales restauracionistas y fundamentalistas. Aún más, carece de base y legitimación evangélica. La relación Iglesia-mundo debe cambiar en la línea señalada por el Concilio Vaticano II y por las sucesivas Asambleas episcopales latinoamericanas. El mundo no es un enemigo para la Iglesia; es su compañero de camino, y un compañero herido, que merece más compasión y acompañamiento que juicios condenatorios.

Sólo un paradigma de Iglesia-comunidad podrá resultar significativo evangélicamente y fecundo salvíficamente en el actual paradigma socio-cultural. La categoría «comunidad» es pilar fundamental en la eclesiología del Vaticano II, que a su vez está basado sobre el pilar fontal de la comunión intratrinitaria. Pero la comunión no puede ser sin mediaciones, so pena de convertirse en un sentimiento estéril o en una ideología abusiva. Por eso, una Iglesia-comunidad, debe traducirse necesariamente en una Iglesia hecha de prácticas comunicativas, una Iglesia entendida como «unidad comunicativa de los creyentes»(3) , entre si y con el resto de la humanidad.

En esta línea, M. Kehl observa atinadamente: «La dificultad de una eclesiología-comunidad reside en armonizar las dimensiones teológico-trinitarias de esa noción con una figura estructural comunicativa de la Iglesia. Es preciso dar cabida a ambas cosas, porque una Iglesia de carácter comunicativo sin una conciencia viva de su fundamento teológico en la comunión del Dios trino corre peligro de degenerar en un sistema quizá efectivo, pero vacío de contenido y de sentido, destinado a todas las posibles «necesidades religiosas»; mas, por otra parte, una Iglesia que se siente teológicamente una comunión, pero no expresa ésta estructuralmente, se hace sospechosa de querer conformarse con una ideología teológica»(4).

Qué prácticas comunicativas debe poner la Iglesia hacia dentro y hacia fuera de si misma, para ser hoy la Iglesia que Dios quiere? Qué prácticas comunicativas la harán significativa en el actual paradigma socio-cultural? Qué prácticas comunicativas harán de ella verdaderamente un sacramento de salvación para la humanidad y le permitirán cumplir acertadamente su misión evangelizadora en la historia humana?

2. LA IGLESIA COMO COMUNIDAD DE FE.

Lo más específico de la identidad cristiana es la experiencia de fe en Jesucristo Resucitado, en el Dios que lo resucitó de entre los muertos, y en el Espíritu de Dios que crea y recrea la humanidad. Esto es lo peculiar de la cosmovisión cristiana. A partir de esta peculiaridad de la fe, adquieren inspiración y motivación cristiana otros muchos compromisos que la Iglesia comparte con el resto de la humanidad, que también está animada por el Espíritu de Dios: la búsqueda de la verdad, la realización de la justicia, la defensa de la vida y de la convivencia en sus múltiples dimensiones.

Por eso, la primera práctica comunicativa de la Iglesia se sitúa en los niveles de la fe: comunión y comunicación de fe. Esta adquiere, en la vida y la misión de la Iglesia, dos dimensiones complementarias: responde a la pregunta sobre el sentido, y proporciona un plus de motivación teológica en el penoso camino hacia la plena humanización, hacia la plena realización del paradigma humano. Precisamente, se trata de dos grandes carencias que acosan por doquier al actual paradigma socio-cultural: la falta de sentido o el sinsentido, y la falta de motivación o la escasez de recursos éticos para tantas posibilidades técnicas, o la falta de mística para tanta política.

En los últimos años ha sido ampliamente difundido y leído un libro del psiquiatra vienés V. Frankl, recientemente fallecido. El título del libro es *El hombre en busca de sentido* (5). La razón del éxito probablemente es que aborda el problema del sentido en una situación extrema, un campo de concentración. Y una tesis de fondo a lo largo de todo el libro es que el problema fundamental del ser humano no es el problema del placer, sino el problema del sentido. Sin placer se puede sobrevivir; el sinsentido, por el contrario, conduce necesariamente a la muerte por suicidio o por inanición. La tesis es especialmente significativa en el actual paradigma socio-cultural, que proporciona abundantes fuentes de placer y escasas fuentes de sentido.

En este contexto la Eclesiología debe presentar la Iglesia como una comunidad de fe y, por consiguiente, como una comunidad que da respuesta al problema del sentido, una comunidad rica en razón simbólica frente a las carencias de la razón meramente instrumental. Y no se trata simplemente de hacer de la Iglesia un conjunto de las hoy llamadas «comunidades cálidas», para fuga y refugio de quienes no se atreven a asumir el costo de la lucha, del sufrimiento y del cansancio que conlleva el cargar con el peso de la realidad y de la historia humana. Se trata fundamentalmente de traducir la fe de los

cristianos en una fuente de sentido para la humanidad que busca, y una interpelación incluso para aquellos que han renunciado a la búsqueda. Naturalmente, la fe así entendida no se reduce ya a la confesión teórica de unos dogmas abstractos. Es un ejercicio de confianza en el Dios que ha mostrado en Jesucristo los caminos de la definitiva humanización del ser humano y de la historia humana.

Y la Eclesiología debe presentar la Iglesia como esa comunidad de fe que puede aportar a la humanidad ese plus de motivación y recursos humano-teologales necesarios para enfrentar los severos desafíos que el actual paradigma socio-cultural le plantea. Efectivamente, las posibilidades científicas y técnicas desbordan hoy con creces los recursos éticos de la humanidad. Las posibilidades de la acción superan con mucho la calidad del sujeto. Por eso, el actual paradigma ha iniciado un proceso severo de deshumanización e inhumanización de la comunidad humana, de agresión letal a la creación, a la santa madre tierra.

En una lectura teologal, podemos decir que el proyecto divino de la creación y salvación, está siendo puesto en peligro por la libertad autárquica y por la voluntad de poder absoluto de los conductores del proceso. Y, sin embargo, andamos escasos de motivaciones y de recursos éticos, para enfrentar tales peligros y sus consecuencias deshumanizantes. No tenemos ética para tanta técnica (por ejemplo, en el campo de la ingeniería genética); no tenemos mística para tanta política; no tenemos recursos teologales para enfrentar los desmanes a los que conducen la libertad irresponsable y la voluntad ilimitada de poder. Hoy, más que nunca, la humanidad necesita que el Espíritu humanice la acción de los humanos y haga responsable toda libertad. Y la Iglesia debería ser una memoria activa de esta presencia del Espíritu en toda la humanidad.

En este contexto la Iglesia, las Iglesias, deberían salir al frente de esta situación con los recursos de sentido y de motivación que la fe está llamada a proporcionar.

El debilitamiento actual de la fe es la raíz del debilitamiento teologal de la Iglesia. La verdadera fortaleza de la fe poco tiene que ver con una supuesta consistencia institucional, con un notable poderío político o con un hipotético reconocimiento y plausibilidad social. La fortaleza de la fe es otra cosa y, con frecuencia, le toca renunciar e incluso luchar contra estas supuestas fortalezas eclesiales.

El debilitamiento de la fe multiplica hoy los miedos en la Iglesia: miedo a Dios, a Jesucristo, al Evangelio, a la humanidad, a la libertad, a los pobres,

a las mujeres, a los laicos, a las minorías o mayorías excluidas, a la democracia... El miedo es humano, muy humano, pero también es la medida más fidedigna de la debilidad de la fe. Porque, según los evangelios, el miedo es el anverso de la fe. En semejante situación de debilitamiento de la fe, la Iglesia corre el riesgo de tornarse insignificante y estéril en el actual paradigma socio-cultural: no aportar a la humanidad ni sentido ni motivación.

La debilidad de la fe queda especialmente al descubierto a medida que se debilita «el entorno social confesional» y crece la desregulación institucional del creer cristiano(6). En esta situación se encuentra hoy la fe cristiana, acosada por el paradigma moderno y neoliberal. En todo caso, esta situación nos desafía hoy a vivir la fe en un cierto silencio u ocultamiento de Dios(7). El paradigma socio-cultural, hijo de la modernidad y entregado al sistema neoliberal, ha cerrado el horizonte de toda religión y de toda trascendencia, y ha erigido la voluntad autárquica de poder y el mito del progreso en absolutos sin límites ni controles morales.

El debilitamiento de la fe revierte a su vez sobre todo el entramado de las virtudes, teologales y morales. Ya decía Santo Tomás que todas las virtudes están interconectadas(8). Si se debilita la fe en la Iglesia, se debilitan también la esperanza y la caridad, y pierden suelo la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza. Y, debilitadas las virtudes, que significan coraje, valor, valentía... quedamos indefensos frente a los desafíos que el actual paradigma presenta a la humanidad en general, y a los creyentes en particular. Si se debilita la fe, también se agostan la oración, la contemplación, la celebración litúrgica, el testimonio evangélico, el compromiso con el Reino y su Justicia. Sansón se ha quedado sin la virtud que le proporcionaba su cabellera, expuesto ante el peligro.

El paradigma actual postula, en primer lugar, una Iglesia entendida como comunidad de fe, una fe compartida al interior de la comunidad cristiana, y comunicada más allá de sí misma como aporte de sentido y de motivación a toda la humanidad, sin pretensiones confesionalistas, fundamentalistas y colonialistas. El paradigma actual puede ser una ocasión propicia para rehacer nuestra fe y nuestra confianza teologal.

Dios sigue hablándonos a través de los signos de los tiempos, portadores a veces de la acción del Espíritu de Jesús en toda la humanidad, y otras veces de semillas de inhumanidad y anti-Reino. En el primer caso, los signos de los tiempos nos hablan revelatoriamente. En el segundo nos hablan y nos desvelan la voluntad de Dios por contraste. Si la crítica de la religión nos obligó a repensar la naturaleza y la función de la religión, el paradigma moderno,

postmoderno y neoliberal nos obliga hoy a reencontrarnos con la entraña del cristianismo, con lo esencial de la experiencia cristiana.

En esta dirección cabe destacar hoy la importancia de algunos hechos recientes y más significativos en la Iglesia: la nueva valoración de la oración y la contemplación; la recuperación de la dimensión carismática de la vida cristiana; la importancia creciente de la espiritualidad en la reflexión teológica y en la militancia histórica; la multiplicación de las comunidades cristianas como lugares de iniciación en la fe y de comunicación creyente; la multiplicación de nuevas presencias cristianas en las causas más urgentes de la justicia, los derechos humanos, la ecología... con motivaciones profundamente evangélicas. Ojalá se trate verdaderamente de una mística y de una espiritualidad «cara», como Bonhöffer postulaba una gracia verdaderamente «cara»(9) es decir aquella que no dispensa del seguimiento de Jesús, sino que compromete a un seguimiento fiel.

3. NUEVOS LENGUAJES PARA UNA IGLESIA COMUNICATIVA.

El lenguaje es la mediación institucional de la comunicación. Está hecho de palabras -habladas o escritas-, mitos y ritos, gestos y prácticas históricas. En un paradigma, que promete una comunicación global y cosecha una exclusión creciente, la Iglesia debe revisar la capacidad comunicativa de sus lenguajes(10) . El lenguaje no es cuestión irrelevante para la Eclesiología, pues sus carencias denotan crisis de identidad eclesial y desembocan en crisis de misión y de comunicación.

El lenguaje teológico -oral o escrito- padece hoy severas carencias, y ha perdido capacidad comunicativa dentro y -mucho más- fuera de la comunidad cristiana. Su profesionalización académica ha terminado en la sofisticación, el eufemismo y el diletantismo, cuando no en la pedantería. La profesionalización académica no siempre persigue una mayor precisión y rigor en la exposición del mensaje; a veces sólo procura objetivos académicos espurios e incluso el cultivo de la propia imagen del teólogo. Así se ha convertido en una especie de lenguaje hermético o en un arcano, reservado a unos pocos profesionales que dialogan entre ellos y manejan su propio idioma y sus propias cuestiones -reales o inventadas- por encima de las cabezas de la comunidad y al margen de los idiomas comunicativos de las culturas actuales.

La razón última de estas carencias comunicativas del lenguaje teológico hay que buscarlas, sin embargo, en el divorcio entre el lenguaje eclesial y las experiencias de la humanidad. La estructura de la revelación judeocristiana deja claro que la revelación divina sólo puede acontecer a través de la mediación de las experiencias humanas(11). Estas son presupuesto hermenéutico para que cualquier revelación adquiera sentido, aunque la revelación prolongue significativamente las experiencias humanas más allá de sí mismas.

¿Puede ser significativo el lenguaje teológico tradicional y convencional en el actual paradigma socio-cultural? ¿Conecta aún ese lenguaje con las experiencias humanas del hombre y la mujer modernos y postmodernos, con las experiencias más hondas de la humanidad actual? ¿Tiene aún capacidad comunicativa? ¿Qué significan hoy para no creyentes e incluso para muchos creyentes palabras tan consagradas como Dios, Jesucristo, Mesías, Espíritu Santo, Reino de Dios, justificación, salvación, pecado, sacramento...? ¿O expresiones tan centrales en el lenguaje litúrgico como «misterio pascual», «cena del Señor»...? ¿Hay que eliminarlas o hay que retraducirlas teológicamente para que resulten significativas y recojan dimensiones reales de las experiencias actuales de la humanidad?

Un segundo nivel del lenguaje es el de los símbolos, los mitos y los ritos, más consubstancial a las religiones y las Iglesias que el mismo lenguaje oral o escrito. Ese lenguaje pretende traspasar los límites de lo empírico e introducirnos en el ámbito de lo trascendente. Resulta absolutamente necesario para iniciarnos y hacernos progresar en las experiencia últimas de sentido. Quizá por eso, en un paradigma huero en sentido, nos encontramos con una generación «sedienta de símbolos, ritos y mitos»(12). Pero también este lenguaje se encuentra en una situación precaria en la Iglesia(13), porque es deudor de un paradigma cultural que obviamente no es el paradigma actual.

Algunos ejemplos: ¿Es suficiente el rito actual del bautismo para evocar la experiencia de un nuevo nacimiento? ¿Evoca el ritual externo de la confesión auricular una experiencia de reconciliación histórica? ¿Evoca el ritual eucarístico una experiencia tan profundamente humana como la comensalidad o convivialidad, la comida fraterna y sororal? ¿Qué evoca hoy el símbolo de la Cruz? ¿Qué transferencias de significación han tenido lugar?

Dos factores explican, al menos en parte, estas debilidades significativas y comunicativas de los símbolos, mitos y ritos cristianos. En primer lugar, las deficiencias de la inculturación en la cultura moderna y postmoderna y en las culturas no occidentales. La Iglesia no ha logrado aún construir una

gramática para dialogar con la modernidad y ya se le ha echado encima la necesidad de una gramática postmoderna. Y el problema de la inculturación aún se revela más severo en relación con las religiones y las culturas no occidentales. Es un problema que trasciende los ámbitos meramente folklóricos de colores y ornamentos litúrgicos y adquiere dimensiones verdaderamente teológicas. Debe asumir sin reticencias otras revelaciones de Dios en otras religiones y en otras culturas. Para la Iglesia, la inculturación implica un problema cristológico agudo: ¿Qué significa la mediación salvífica universal de Jesús, el Cristo? (14). La Iglesia sólo puede iniciar una verdadera comunicación con las religiones y las culturas, si enfrenta con honestidad este problema, y reconoce lo que en ellas hay de revelación y salvación.

En segundo lugar, el debilitamiento o la total ausencia de ritos de iniciación cristiana explican también las carencias significativas y comunicativas de los símbolos, mitos y ritos cristianos. La iniciación pone en la vida de los iniciados esa dimensión de la experiencia que es la base de toda significación del lenguaje, de los símbolos y de los ritos cristianos.

Un tercer nivel del lenguaje que facilita o bloquea la comunicación eclesial es el nivel de los gestos y las prácticas históricas. En este nivel se juega hoy la Iglesia la credibilidad de los demás lenguajes, la credibilidad del mensaje evangélico. Se trata de gestos y prácticas que la introducen o la excluyen de una real comunicación con los demás sectores de la humanidad. En este sentido son hoy especialmente relevantes los gestos, prácticas y compromisos relacionados con la cultura democrática, con la justicia y los derechos humanos, con la paz y la ecología, con el feminismo y las minorías o mayorías excluidas, con los pobres... Si la Iglesia falla en estas prácticas históricas no sólo pierde significatividad y capacidad comunicativa, sino que se llena de contrasentidos; deja de ser, de verdad, sacramento visible de la salvación universal.

Ciertamente, la cultura comunicativa no se agota en el consenso; tiene lugar también en el disenso leal y honesto, en la palabra profética, porque la Iglesia no puede renunciar a los valores evangélicos. Las culturas -y también las religiones- están amasadas de gracia y de pecado, porque no todo en ellas es fruto del Espíritu. Por eso, la Iglesia no puede renunciar a la «memoria peligrosa» del Crucificado, a la «reserva escatológica», que someten a juicio cualquier absolutización idolátrica de valores y metas históricas.

La recuperación de la significatividad y capacidad comunicativa para todos estos niveles del lenguaje eclesial, postula hoy algunos compromisos ineludibles.

En primer lugar, es preciso repensar la epistemología de la teología cristiana. A pesar de haber sido agraciada con una revelación, la verdad no es un dato consumado y disponible de forma definitiva para la comunidad eclesial. Está abierta a una comprensión siempre nueva y más completa. Los dogmas son puntos de partida; no son puntos terminales. Una auténtica epistemología cristiana postula una constancia en la práctica del diálogo y la comunicación intra y extraeclesial, pues la revelación de Dios y de la humanidad auténtica tienen lugar también en la creación entera y en todos los ámbitos culturales.

En segundo lugar, es preciso recuperar el carácter narrativo y biográfico del lenguaje cristiano(15). Es el carácter más peculiar de la revelación judeocristiana, mediada esencialmente por experiencias históricas personales y colectivas.

En tercer lugar, es importante recuperar las prácticas de la iniciación cristiana. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia no debe olvidar la condición existencial de los interlocutores no iniciados. La evangelización de estos sólo puede ser llevada a cabo mediante un ejercicio paciente y constante de diálogo y comunicación.

En un paradigma que pone en primer plano la interconexión y la comunicación global, la Iglesia debe persistir en las prácticas comunicativas al interior y al exterior de sí misma. Pero, sobre todo, debe persistir en la colaboración práctica con todos los sectores de la humanidad comprometidos en la búsqueda de la verdad y en la realización del bien y de la justicia. Pues, como afirma Santo Tomás, «toda verdad, quienquiera que la diga, viene del Espíritu Santo»(16). Esta colaboración efectiva es quizá el camino más directo hacia una acreditación de la Iglesia y hacia una resignificación del mensaje cristiano.

4. HACIA UNA IGLESIA VERDADERAMENTE ECUMÉNICA Y CATÓLICA.

El actual paradigma socio-cultural aspira acertadamente a una cultura de la globalidad y a una comunicación mundial. A este signo de los tiempos debe responder la Iglesia con un ecumenismo integral y con una verdadera catolicidad, rompiendo con la cultura del gueto. Pero el actual paradigma

cosecha como resultado una cultura de la exclusión. A este signo de los tiempos debe responder la Iglesia con una opción decidida y comprometida por los pobres y excluidos, por las víctimas del sistema. Sólo desde éstas es posible afianzar el ecumenismo y la catolicidad.

La categoría «comunidad» es el eje teológico de la eclesiología conciliar. Si tal es la concepción nuclear de la Iglesia católica, el ecumenismo debe formar parte esencial de su identidad y de su misión. Pero no se trata de un ecumenismo restringido al diálogo doctrinal entre las diversas confesiones cristianas. Abarca también las prácticas comunicativas en el interior de la misma Iglesia católica, el llamado diálogo interreligioso y la comunicación efectiva con todos los sectores de la humanidad. Son cuatro niveles que componen la integralidad del ecumenismo y la verdadera catolicidad eclesial.

El término «ecumene» hace referencia originalmente a la totalidad, globalidad y universalidad del mundo conocido. El término «católico», por el contrario, no es una noción geográfica. Hace referencia a totalidad e integralidad. El cristianismo católico es aquel que abarca la totalidad esencial o la entraña de la experiencia cristiana, donde quiera que se encuentre. Trasciende, pues, las categorías meramente geográficas, jurídicas e institucionales de la Iglesia, y abarca la presencia y la acción del Espíritu en toda la creación y en toda la historia humana, sin ninguna pretensión colonizadora.

La Iglesia como unidad comunicativa debe atender a los diversos niveles del ecumenismo y la catolicidad. Es decir, sólo puede acreditarse a si misma si es verdaderamente Iglesia ecuménica y católica, en el amplio sentido que acabamos de señalar. La base teológica del auténtico ecumenismo radica en la convicción de que la Palabra y el Espíritu de Dios se han encarnado de forma ejemplar y singular en Jesús de Nazaret, haciendo de él el punto de inflexión de la revelación del designio de Dios. Ese mismo Logos y ese mismo Espíritu habitan y actúan en todo ser humano, actúan desde dentro de la creación y de la historia, en todas las culturas y las épocas, invitándolas a trascenderse hasta conseguir el modelo de humanidad que se ha revelado en Cristo.

El primer nivel del ecumenismo y la catolicidad se refiere a la misma Iglesia como comunidad de los creyentes. La fragmentación de esta comunidad, que no el legítimo pluralismo, significa una auténtica incomunicación. Es un atentado contra la propia Iglesia-comunidad. No es alarmante la multiplicación de comunidades y movimientos eclesiales o la diversificación de las teologías y las Iglesias. Este pluralismo es gracia y

signo de vitalidad en la Iglesia. Alarmante es que el pluralismo degenera en intolerancia y descalificación mutua, en incapacidad para el diálogo y el ecumenismo intraeclesial.

La unidad y la comunión eclesial no son sólo resultado de una cultura del consenso, sino también de una cultura del conflicto(17). En tiempos de cambios acelerados y de pluralismo severo, no basta la teoría funcionalista para resolver los conflictos. Hay que acudir a la teoría crítica, que interpreta los conflictos como un componente esencial de la interacción social. Esta teoría postula de la Iglesia una el reconocimiento de los conflictos, su valoración como elementos dinamizadores de la vida eclesial y su procesamiento a través de prácticas comunicativas. Para la Iglesia, como para cualquier sociedad, es sumamente riesgoso acumular conflictos latentes o camuflarlos sin reconocerlos ni procesarlos.

Un segundo nivel del ecumenismo y la catolicidad se refiere a la comunicación de la Iglesia católica con las demás confesiones cristianas. La fragmentación del cristianismo es un ataque frontal a la esencia de la Iglesia comunión y a su misión. La historia del cristianismo ha fragmentado y dispersado la totalidad cristiana; sólo una Iglesia que abarca reconoce esta totalidad dispersa, puede llamarse y ser verdaderamente católica. El progreso en el diálogo teológico y dogmático no es de escasa importancia, pero no es suficiente, si no arrastra consigo prácticas comunicativas a todos los niveles (confesión de fe, oración, celebración, compromisos ecuménicos a favor del Reino y su Justicia, colaboración conjunta en las causas más nobles y urgentes de toda la humanidad...). En este sentido, es un camino acertado hacia la catolicidad la persistencia en el diálogo doctrinal, la multiplicación de encuentros de oración, la colaboración multiconfesional en la defensa de la justicia y la paz, de los derechos humanos, de la ecología...

Pero el ecumenismo interconfesional vive momentos de parálisis, debido a heridas seculares, prejuicios y malentendidos no superados, y cuestiones disputadas no resueltas. ¿Se trata verdaderamente de un miedo sano a perder la propia identidad y traicionar lo esencial cristiano? ¿O se trata del miedo al otro, al diferente, al que nos cuestiona e interpela? En todo caso, esa parálisis es alarmante desde el punto de vista teológico, pues significa una fragmentación del «cuerpo de Cristo». Y lo es desde el punto de vista de la misión eclesial, puesto que la unidad es la prueba fehaciente del verdadero discipulado de Jesús, y el mejor argumento de la fe. «Que todos sean uno...para que el mundo crea» (Jn 17, 21).

Este ecumenismo eclesial tiene hoy un nuevo reto en la comunicación con los nuevos movimientos religiosos y místicos aconfesionales(18). Hoy está teniendo lugar el fenómeno al que se refería A. Tourain hace ya algunos años: Las iglesias institucionales y las religiones tenían encerrada la experiencia religiosa en frascos de esencia bien cerrados; se rompieron los frascos y la esencia religiosa se esfumó, sin que nos sea ya posible volver a recogerla en tradiciones fijas, dogmas monolíticos, instituciones religiosa rígidas y ritos normativos.

La multiplicación de los nuevos movimientos religiosos es una reivindicación airada del sujeto frente a la institución. Se encaminan a una búsqueda desesperada de sentido, más allá de toda racionalidad y de toda frontera institucional, aunque «cuando se dice que las creencias aportan la solución a la crisis de sentido, se trata, según algunos, de ofrecer una explicación sin sentido, al margen de toda razón»(19). Con todo, el ecumenismo y la catolicidad de la Iglesia suponen un ejercicio de comunicación con estos movimientos religiosos. ¿Cómo recuperar y reconocer la esencia de la experiencia cristiana sin volver a encerrarla en depósitos herméticos y en frascos inaccesibles a las necesidades existenciales del hombre y la mujer contemporáneos? ¿Cómo llenar las lagunas eclesiales que han dado lugar a la fuga silenciosa de creyentes hacia estos movimientos religiosos: la prioridad de la Palabra, los derechos del sujeto libre y responsable, el cultivo místico de la subjetividad, las experiencias y prácticas comunitarias, el derecho a la participación de todos y cada uno de los creyentes...?

El tercer nivel del ecumenismo y la catolicidad eclesial se refiere al diálogo y la colaboración con todas las religiones y culturas. Los pasos dados en esta dirección son ya grandes si los comparamos con los tiempos apologeticos en los que no se otorgaba lugar para la salvación fuera de la Iglesia. La teología de las religiones se ha movido en la dirección del diálogo interreligioso. La propuesta de una ética universal basada en el parlamento de las religiones es un ensayo sugerente(20), más allá de los resultados concretos conseguidos hasta el momento. La experiencia de Dios no puede ser dominada a plenitud por cualquier sector de la humanidad ni puede agotarse en una tradición religiosa. El Espíritu le ha sido dado y actúa en toda la humanidad, conduciendo la creación hacia su plena humanización. Jesús, el Cristo, sigue siendo el prototipo de esa humanidad y humanización hacia la que se encamina la historia. Por eso, la obra salvífica de Dios se extiende más allá de los límites instituciones de la tradición judeocristiana, aún cuando no haya un

reconocimiento explícito y un seguimiento consciente de Jesús. La acción salvífica de Dios desborda las fronteras de las Iglesias.

La normatividad de la revelación que ha tenido lugar en Cristo es irrenunciable para las Iglesias cristianas; pero no puede ser impuesta colonialmente a toda la humanidad mediante un proselitismo pertinaz; sólo debe ser ofrecida a través de la evangelización, como un anuncio de Buena Noticia. El camino es la búsqueda común y el aporte específico desde cada una de las tradiciones religiosas. Por eso, si se rompiera el diálogo interreligioso, la Iglesia habría renunciado a ser ecuménica y católica.

Aquí resultan especialmente significativas las respuestas de Moisés y de Jesús a quienes pretendían monopolizar el Espíritu y el Reino. Moisés replicó: «¿Quién me diera que todo el pueblo de Yahvé profetizara, porque Yahvé le daba su espíritu» (Nm 11, 29). Y Jesús: «El que no está contra nosotros está con nosotros» (Lc 9, 50). El Espíritu actúa en toda la humanidad, y el Reino de Dios y su Justicia crecen dondequiera que un hombre o una mujer contribuyen a la fraternidad o sororidad de todos los seres humanos, dondequiera que son respetados los derechos de la santa madre Tierra, dondequiera que la creación y la historia son conducidas hacia un grado de humanización mayor.

Estas reacciones proféticas nos introducen en el cuarto nivel del ecumenismo y la catolicidad, que engloba a toda la humanidad. Si las Iglesias no quieren convertirse en guetos, deben extrovertirse e implicarse en prácticas comunicativas con toda la humanidad. Deben incorporarse a los procesos históricos que promueven el Reino y su Justicia, en pie de igualdad con el resto de la humanidad, haciendo el aporte específico del sentido y las motivaciones que acumulan en su seno. Deben colaborar, codo con codo, con todos los sectores de la humanidad que militan en las causas de la justicia, de los derechos humanos, de la ecología, del feminismo, de la defensa de todos los pobres y excluidos... Esta es la versión más consumada del ecumenismo y la catolicidad: la que se refiere a las prácticas comunicativas y a la colaboración liberadora en un mundo plural y urgido de soluciones históricas a problemas dramáticos que afectan a toda la humanidad.

Este es el verdadero paradigma socio-cultural que satisface acertadamente el ideal de la globalidad y la universalidad. Pues sabe respetar las diferencias de todos, sin excluir a nadie de la comunicación. Elimina las prácticas de la exclusión y fomenta la cultura de la respectividad. La Iglesia sólo puede ser ecuménica y católica si se incultura en este paradigma.

5. AMBIGÜIDADES DEL PARADIGMA SOCIO-CULTURAL Y MISIÓN PROFÉTICA DE LA IGLESIA.

El actual paradigma socio-cultural es una suma amañada de ideas filosóficas modernas y prácticas económicas neoliberales. Este amasijo llena el paradigma de ambigüedades teóricas y de resultados prácticos a veces riesgosos y a veces imprevisibles. Los ideales modernos de la racionalidad, de la libertad y de la democracia son ideales irrenunciables en el actual paradigma. Pero su versión neoliberal los ha convertido en pistas o fuentes de exclusión para grandes masas humanas. ¿Cómo ha de situarse la Iglesia frente a este paradigma y sus consecuencias? ¿Cómo se sitúa la Iglesia frente a la modernidad y a la postmodernidad, y frente al neoliberalismo del mercado? La pregunta interesa hoy, casi por igual, a los países del Norte y del Sur, dadas las pretensiones de universalidad de la cultura moderna y la fuerza globalizante, avasallante y omniabarcante del sistema neoliberal del mercado.

El conflicto entre la Iglesia y la modernidad es persistente. Tras la proclama de la muerte de Dios en boca de F. Nietzsche, la cultura moderna ha azuzado el secularismo y ha cosechado como resultado un «mundo desencantado» y un despiste existencial de los asesinos de Dios. Pese a tener sus raíces en la teología cristiana de la creación, la secularización ha dado lugar a un paradigma postcristiano. Lo cierto es que cada vez se alzan más voces proclamando la coincidencia temporal de ambas crisis: la crisis de la modernidad y la crisis del cristianismo occidental. Se habla cada vez más de «el fin de las utopías modernas» y «el fin del cristianismo occidental» como dos fenómenos simultáneos y quizá estrechamente relacionados(21). Por eso, la postmodernidad y los nuevos movimientos religiosos «sin Dios» intentan llenar los vacíos dejados por ambos naufragios. ¿Con qué éxito?

La racionalidad moderna o la razón crítica es un valor irrenunciable en el camino hacia la verdad. Y la verdad, como hemos dicho, siempre viene del Espíritu. La irracionalidad no puede ser camino de humanización. Pero la modernidad erigió la razón en absoluto hasta convertirla en la Diosa Razón. Esta demasía en la absolutización de la razón llegó a enfrentarla con la revelación y con la tradición, que también son pistas hacia la verdad plena.

La razón moderna tiene algunos problemas de fondo en el nuevo paradigma cultural. En primer lugar, ha sido incapaz de asumir e incorporar la tradición. Y no toda tradición es reaccionaria y antimoderna, sino sólo aquella que apenas guarda del pasado los momentos emergentes y triunfadores,

falseando así la verdadera historia. Hay una tradición atenta a las víctimas del pasado. Sólo una razón moderna que hace justicia las víctimas puede justificarse a si misma. Por eso se insiste hoy que la razón moderna debe ser a un tiempo razón «anamnética»(22), si ha de acreditarse a si misma y evitar los desmanes históricos a los que le condujo el olvido de las víctimas.

En segundo lugar, la razón moderna ha sido incapaz de considerar a la creación como sujeto, de asumir su sacralidad sin divinizarla. Y así la ha convertido en mero objeto de explotación, con propósitos económicos y mercantilistas.

Estas ambigüedades del paradigma cultural moderno reclaman de las Iglesias cristianas un esfuerzo profético para asumir la racionalidad crítica y armonizarla con la sabiduría que anida en la revelación y en la tradición judeocristiana. Santo Tomás es modelo en esta empresa. Se empeñó en defender que la verdad es una y que no puede haber contradicción entre la razón humana y la revelación divina, por ser aquella una participación de la luz divina. Para adentrarse en el diálogo con la modernidad, la Iglesia tendrá que renunciar a una espistemología encomendada exclusivamente al fundamentalismo revelatorio y a la autoridad magisterial y asumir también el ejercicio de la razón crítica. Pero no deberá renunciar a la revelación con la que ha sido agraciada. Sólo así es posible ser a un tiempo cristiano y moderno. El valor innegable de la ortodoxia como fidelidad a la verdad no puede medirse con criterios de simple obediencia y lealtad institucional.

Pero, al mismo tiempo, la Iglesia tiene el deber de fungir como correctivo crítico de la parcialidad de la razón moderna, pues ésta se ha visto privada de la sabiduría que anida en las revelaciones y tradiciones religiosas. Ausente o ajena a la «memoria peligrosa» de la tradición judeocristiana, que es la memoria del Crucificado y de todos los crucificados, la racionalidad moderna gestó desde dentro su propia crisis. Ha convertido el mito del progreso absoluto e ilimitado en un ídolo capaz de sacrificar numerosas víctimas para perpetuarse. No ha sabido sopesar el precio de la historia triunfadora. Por este camino, el paradigma moderno se ha visto privado o escaso de sentido. Esta carencia de sentido se ha convertido en la enfermedad más angustiada del hombre y la mujer modernos. La Iglesia no tiene el monopolio del sentido, pero sí debe contribuir, con todas las religiones y culturas, a devolver sentido a la historia humana.

La cultura moderna -y postmoderna- también ha presentado la libertad como un valor irrenunciable. Definió la autonomía del sujeto como ejercicio de la libertad y señorío en la conducción de la propia historia. Pero la

absolutización de la libertad individualista y privada plantea en el nuevo paradigma severos problemas: Somos hoy verdaderamente dueños de nuestro destino más allá de los pequeños espacios de nuestra vida privada, si acaso? O son reducidos grupos privados los que deciden por nosotros los asuntos más trascendentales?

La modernidad ha conducido este ideal de la libertad hasta la demasía autárquica, colocando la libertad individual por encima de la responsabilidad ante el otro, y así ha dado lugar a desmanes históricos de amplias proporciones. La absolutización de la libertad individualista ignoró la ética compasiva propia de la tradición judeocristiana y la modernidad no supo -o no quiso- aprovechar la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37), que muestra el verdadero camino para convertirse en prójimo y para practicar el valor también irrenunciable de la solidaridad con las víctimas. En un intento urgente de recuperar la ética de la alteridad frente al absoluto de la libertad autárquica, hoy se tiende a colocar la responsabilidad ante el otro como estadio anterior a la libertad individual, como condición de legitimidad de ésta.

La Iglesia debe hacer su aporte en este contencioso entre la libertad autárquica y la respectividad responsable y solidaria. Resuelto de forma ejemplar en la vida y en la praxis de Jesús, el evangelio cristiano ofrece en este sentido una iluminación y una motivación importantes para enfrentar hoy este problema. La Iglesia no puede apagar esta luz ni apropiarse esa motivación, tan escasas en el actual paradigma socio-cultural. Dondequiera que actúa el Espíritu allí hay verdadera libertad (2 Co 3, 17), y viceversa. Y la verdadera libertad va siempre asociada al reconocimiento de la libertad y los derechos del otro y a la solidaridad responsable con él. Por eso, la Iglesia sólo hará su aporte en este sentido, si consigue ejercitarse ella misma en la verdadera libertad y en la solidaridad responsable, según el Espíritu.

Y en conexión con la libertad y la responsabilidad, otro valor irrenunciable de la cultura moderna es la democracia. Indudablemente que la democracia liberal dista mucho de aquella democracia moral que soñaran Rousseau, Kant o Hegel. Esta democracia moral es verdaderamente participativa; postula que todos los miembros de la sociedad sean legisladores de sus propias normas, de suerte que coincida la condición de ciudadano con la condición de legislador. Aquella, por el contrario, es sólo democracia formal y declina la gestión de trascendentales asuntos de interés público en manos de financistas y empresarios transnacionales.

Pese a todas sus limitaciones, la democracia sigue siendo una mediación institucional imprescindible para el ejercicio de la autoridad y para la

armonización de las libertades individuales, para canalizar el pluralismo y la tolerancia como nuevas formas de convivencia y colaboración ciudadana. Sólo una malformación o deterioro del ideal democrático o un ejercicio desafortunado de la democracia y un ansia irrefrenable de poderío económico y político ha podido convertir el paradigma actual en una cultura de la exclusión. La democracia liberal se ha vaciado de contenido en manos de unos pocos que se han apropiado del saber, de la riqueza y el poder. Los intereses públicos se deciden en privado.

En este contexto cultural y político la Eclesiología tiene hoy pendiente una gran tarea: mostrar la posibilidad y la necesidad de una democracia participativa. Para ello debe comenzar por la propia casa. Ya la teología se ha encargado de probar que la apelación a la constitución jerárquica de la Iglesia no es incompatible, ni a nivel teórico ni a nivel práctico, con la cultura democrática y los hábitos democráticos en la distribución y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Máxime si tenemos en cuenta los postulados evangélicos que excluyen todo poder y postulan sólo el servicio fraterno y sororal para la construcción de la comunidad de seguidores de Jesús.

Pero más allá del debate teológico, el crédito democrático de la Iglesia se juega en el campo de los hechos y las prácticas históricas. En este campo la Iglesia tiene múltiples tareas pendientes: asumir el pluralismo y practicar la tolerancia; aprender a vivir en ambientes no confesionales y en minoría ejercitando el diálogo y buscando el consenso democrático; promover hábitos democráticos en su interior para fomentar una democracia participativa, en la que tengan cabida todos sus miembros; ejercitarse en la sinodalidad; abandonar el eurocentrismo o la «circuncisión occidental» que la impiden ser verdaderamente católica y universal; persistir en el diálogo con el resto de la humanidad, ofreciendo servicialmente los tesoros de sabiduría acumulados en su memoria, sin pretensiones dogmáticas e imperialistas; respetar los derechos humanos al interior de si misma para que sus compromisos con la justicia y los derechos humanos más allá de si misma sean creíbles; concurrir con sus aportes al actual debate ético en el área de la bioética, de la ecología, de la política, de la economía; asumir las causas del feminismo, de las minorías étnicas, de los pobres y excluidos... Sólo así puede asimilar los valores evangélicos del nuevo paradigma y denunciar el amargo resultado de exclusión que ha producido una falsa interpretación y una manipulación ideológica de los mismos.

6. LA IGLESIA DE LOS POBRES Y EXCLUIDOS.

El actual paradigma socio-cultural pretende ser mundial, global y universal. Pero su versión neoliberal lo ha convertido en un paradigma geográficamente mundial y socialmente excluyente. El resultado de sus pretensiones de universalidad es la exclusión de grandes masas humanas. Con el agravante de que ejerce un fuerte poder de fascinación y crece el riesgo de que dicho paradigma sea internalizado en la cultura de las masas. Este hecho también es un signo de los tiempos para la Iglesia. A través del hecho dramático de la exclusión Dios habla hoy a las Iglesias y a la humanidad por contraste. ¿Qué quiere decirnos?

Que los pobres y excluidos son la denuncia más visible y audible del lado idolátrico y antievangélico de este paradigma socio-cultural. Basta tener una vista y un oído espabilados, como los del profeta. Sin embargo, no son pocos los esfuerzos que hacen la sociedad y la misma Iglesia para acallar esa denuncia. Se espiritualizan las bienaventuranzas; se ponen apellidos a la opción por los pobres llamándola preferencial y no excluyente; se previene contra las eventuales ideologizaciones y manipulaciones políticas de dicha opción; se moraliza la pobreza hasta hacer a los pobres y excluidos culpables o responsables de su situación... Pero ni estas estrategias de ocultamiento consiguen acallar ese clamor y lo que Dios quiere decirnos por medio de él.

Este clamor no habla sólo a los países y a las Iglesias del llamado tercer mundo o a los sectores regionales del cuarto mundo. Es cierto que aquí suena en vivo y en directo como un hecho escandaloso, que produce sonrojo. Pero, en un paradigma con pretensiones mundiales y universales, se supone que todo está interconectado. Por consiguiente, la masa ingente de pobres y excluidos y toda la constelación de injusticias y miserias que acompañan a la pobreza, son sólo el subproducto de un sistema social, político y económico mundial. Por eso, la pobreza masiva y todas las miserias que acosan a los pobres, son una denuncia dirigida directamente al centro del sistema.

El bienestar de las naciones más ricas está sostenido sobre una injusticia estructural. Para explicar integralmente y atajar efectivamente el escándalo de la pobreza y la exclusión, sí es necesario un análisis globalizante del mundo y una inversión del sistema social, político y económico mundial. Los pobres son hoy el lenguaje más directo y significativo con el que Dios interroga a la humanidad y a las Iglesias sobre la sangre, la vida, la dignidad de los hermanos y hermanas.

En el actual paradigma, éste es un hecho mayor para la eclesiología. Los pobres pueden ser la mayor amenaza o la mayor esperanza para la Iglesia. Del puesto que tengan en ella o del hecho de que la Iglesia se convierta o no en la Iglesia de los pobres depende que sea la Iglesia que quería Jesús o que deje de serlo. En la causa de los pobres se juega la Iglesia su propia causa y su destino(24), la «cristiformidad de la Iglesia», la «encarnación de la fe cristiana», el «seguimiento de Cristo», la credibilidad de la Iglesia(25). Jesús recorrió el camino hacia los pobres. La Iglesia debe recorrer el mismo camino. Es el único que conduce a la humanización universal y a la vida abundante para todos y todas.

La masa ingente y creciente de pobres y excluidos son el testimonio fehaciente del fracaso del paradigma actual, de un fracaso parcial, pero substancial, de la modernidad. La razón crítica no ha conseguido construir un mundo razonable. La libertad y la democracia liberal no han desembocado en una igualdad práctica de derechos de todos los seres humanos y de todas las sociedades y culturas. Ni el mito del progreso ilimitado predicado por el actual paradigma ha conseguido mantenerse sin un costo dramático de exclusión creciente y de ensañamiento contra la masa de los pobres.

Contra el actual paradigma se erige hoy también aquella expresión conmovedora de Bartolomé de las Casas: «De lo más chiquito y de los más olvidado tiene Dios una memoria muy reciente y muy viva». Dios llama a la vida desde lo que no es. Al paradigma moderno y postmoderno se le han olvidado las víctimas y los vencidos, los crucificados de la tierra, que han quedado aplastados como precio de su marcha triunfal. Y las Iglesias apenas consiguen activar la «memoria peligrosa» de ese crucificado emblemático que fue Jesús de Nazaret, y de todos los crucificados que en el mundo han sido y siguen siendo. Que Dios haya constituido como paradigma de humanidad a un Crucificado significa que llama a la existencia resucitando a los muertos. Esta falta de memoria cauteriza las conciencias y pretende legitimar el avasallamiento de la cultura liberal y neoliberal, que se presenta como el éxito más logrado de la modernidad. Y la falta de aquella memoria hace a las Iglesias inocua para el actual paradigma cultural, político y económico.

Este fenómeno de la exclusión y la multiplicación de las víctimas del sistema tiene mucho que ver con la renuncia y el olvido de la cultura y la ética de la compasión, que viene desde Jerusalén o desde la tradición judía (26). Tiene mucho que ver con la renuncia a algunas lecciones y exigencias irrenunciables de la tradición profética judeocristiana.

Un hecho grueso en esta tradición profética es que la justicia es dogma primero, anterior, aunque no contrario, a los ideales modernos de la razón crítica, de la libertad y la democracia.

Pero los profetas no clamaron contra la injusticia ni demandaron la justicia desde la legalidad o desde los sistemas políticos, económicos y jurídicos vigentes. Lo hicieron desde la realidad histórica y sangrante de la injusticia o, mejor, desde el clamor de las víctimas de la injusticia. Porque la justicia de la tradición judeocristiana no se reduce a una justicia meramente legal; es la justicia teológica, es decir, la justicia que Dios quiere, para que la dignidad y la vida abunden para todos (27).

Los pobres, que son el subproducto de la injusticia, se convirtieron así en la regla más exacta para medir el éxito o el fracaso de la creación, de la justicia que Dios quiere. Si se multiplican los pobres es porque la conducción de la historia en manos de los seres humanos ha hecho fracasar la justicia de Dios. En la mera existencia de los pobres, previa a todo análisis social y moral, se refleja el fracaso de la justicia que Dios quiere. Estas tesis son irrenunciables para la eclesiología en el actual paradigma socio-cultural.

Las denuncias más fuertes de los profetas de Israel están dirigidas contra la idolatría del poder político y económico, contra las alianzas entre los imperios, contra el ídolo del becerro de oro, contra el abuso de poder y la acumulación de bienes, y contra todas las secuelas de la idolatría(28). No hay, pues, verdadera conversión al verdadero Dios si no hay verdadera conversión a los pobres y un compromiso decidido para reconstruir el proyecto original de Dios sobre la humanidad. El éxito o el fracaso de la justicia de Dios se juega en la suerte de los pobres, en lo que la Iglesia y la sociedad hagan con los pobres y excluidos.

Jesús se alinea en la misma dirección de los profetas de Israel, pero con un radicalismo adicional: la identificación incondicional de Dios con los pobres y con todo género de víctimas heridas en el camino. Ellos son los preferidos de Dios, los herederos legítimos del Reino, que es gracia. Ellos son el sacramento inconfundible de Dios. Ellos son el sacramentos de la salvación universal. Sólo desde ellos se puede humanizar de nuevo toda la humanidad. Por eso, sólo desde los pobres la Iglesia puede ser verdaderamente ecuménica y experta en humanidad. Ellos nos proporcionan la posibilidad de convertirnos a Dios convirtiéndonos en prójimos, humanizándonos, si nos dejamos tocar por la compasión.

La parábola lucana del buen samaritano es emblemática (Lc 10, 29-37). La ley se puede burlar; la presencia del pobre o del herido en el camino no deja lugar a las escapatorias exculpatorias e inocentes. Frente a ellos tiene lugar el juicio teológico de las naciones y sus sistemas. La parábola mateana del juicio final es también emblemática (Mt 25, 31-46). De lo que hagamos o dejemos de hacer con las víctimas depende ineludiblemente el éxito o el fracaso del proyecto de humanización que Dios tiene para nuestra historia.

La vida de Jesús es el testimonio más diciente de esta identificación de Dios con los pobres. Pero su muerte es también el mejor testimonio de las consecuencias que acarrea esa identificación con los pobres. A Jesús le costó la vida, porque los ídolos no pueden tolerar a los profetas, el sistema o el paradigma radicalmente injusto no puede tolerar la justicia y la verdad. Para que el sistema que se alimenta de la exclusión pueda subsistir y triunfar, es necesario excluir al profeta y eliminarlo, secuestrar la verdad o «aprisionar la verdad en la injusticia» (Rm 1, 18). Lo cual demuestra una vez más que la identificación con la causa de los pobres no puede ser sin conflicto, y conflicto muchas veces mortal.

Estos supuestos teológicos resultan singularmente actuales hoy para la Eclesiología en el contexto del nuevo paradigma sociocultural. Pues se trata de un paradigma que pretende ser mundial y universal y, sin embargo, genera sistemáticamente la exclusión de las grandes masas, que deben padecer amargos frutos. ¿Qué dicen estos supuestos teológicos a la Eclesiología hoy?

En primer lugar, que la Iglesia sólo puede convertirse en la Iglesia de Jesucristo si es la Iglesia de los pobres. Sería una torpeza minimizar la causa de los pobres o reducirla a una causa más en la misión eclesial. Es la entraña de la misión eclesial: «a los pobres se les anuncia el Evangelio». Es una causa omniabarcante, que afecta de lleno a la vida y la misión eclesial. Sería una torpeza ocultar a los pobres o excluirlos de nuestra vida y de nuestra conciencia. Nos quedaríamos sin el criterio seguro para saber si estamos en el camino del Evangelio o nos hemos desviado de él.

En segundo lugar, aquella tradición profética recuerda a la Iglesia inmersa en el nuevo paradigma socio-cultural que no puede cumplir su misión evangelizadora en la humanidad mientras no se convierta a los pobres y en la Iglesia de los pobres. Todo lo que no revierta a favor de los pobres no puede ser obra del Espíritu. Esto le obliga a preguntarse qué puesto y qué protagonismo tienen los pobres en ella; qué hace con su patrimonio y a qué causa sirve y qué disponibilidad hay en ella para el despojamiento, la kénosis y la solidaridad con los pobres y excluidos; qué presencias y qué alianzas

mantiene y con qué sectores de la sociedad se alía; qué valores anuncia a través del discurso magisterial, teológico y evangelizador; qué partido toma en los conflictos; desde dónde proclama y procura una salvación universal...

En tercer lugar, aquella tradición profética recuerda a la Iglesia que la identificación y la opción decidida por los pobres, especialmente en este paradigma neoliberal, no puede ser sin conflicto. Porque los intereses de los pobres conflictúan con los intereses del sistema político y económico vigente, e incluso a veces con los intereses institucionales de la Iglesia. No tienen poder adquisitivo y, sin embargo, su poder político de resistencia es una amenaza para el sistema. El conflicto, el desprestigio, la persecución... son costos reales de la opción de la Iglesia por los pobres. Es el costo que suponen la lucha contra la injusticia y la lealtad a la realidad, sin legitimaciones ideológicas de intereses ocultos.

El nuevo paradigma sociocultural es un signo de los tiempos, como todos los paradigmas culturales, amasado de gracia y de pecado. Dios nos habla a través de él, de todo lo que en él hay de humanización. Esta sólo puede ser obra del Espíritu, que ilumina y fecunda la historia humana; es la continuación del misterio de la encarnación o humanización de Dios. Y Dios nos habla también en él por contraste, a través de los pobres y las víctimas, a través de los hechos de inhumanidad que son un pecado contra ese mismo Espíritu y una negación del mismo misterio de la encarnación. Por consiguiente, la Eclesiología hoy no puede ser pensada al margen del nuevo paradigma.

Termino con unas palabras de D. Bonhöffer sobre el seguimiento de Jesús que es la entraña de la Iglesia: «¿A dónde conducirá la llamada al seguimiento a los que siguen a Jesús? ¿Qué decisiones y rupturas lleva consigo? ... Sólo Jesucristo, que ordena el seguimiento, sabe dónde lleva el camino. Pero nosotros sabemos con toda certeza que será un camino mucho más misericordioso de lo que podemos pensar. El seguimiento es alegría»(29).

NOTAS

1. G. ARBUCKLE, *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Ed. Sal Terrae, Santander 1998, pp. 92, 154ss.
2. Cf. H. KÜNG, *El cristianismo. Esencia e historia*, Ed. Trotta, Madrid 1997.
3. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, pp. 135ss.
4. M. KEHL, *La Iglesia...*, pp. 45-46.
5. V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Ed. Herder, Barcelona 1995.
6. M. KEHL, *La Iglesia....*, pp. 156ss.
7. Cf. J. MARTIN VELASCO, *Fe y experiencia religiosa a lo largo del siglo XX*, en: *Misión Joven* 271(1999), pp. 22ss.
8. SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 65.
9. Cf. D. BONHÖFFER, *El precio de la gracia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1968, pp. 17, 19, 31...
10. Conocemos y dominamos aquello que somos capaces de nombrar, y en la medida que somos capaces de nombrarlo con precisión, aunque el lenguaje tiene sus límites a la hora de nombrar la realidad y, sobre todo, la experiencia. L. Wittgenstein hablaba de su «lucha contra los límites del lenguaje», porque la realidad se resiste a ser aprehendida y nombrada. El objetivo de su lucha contra los límites del lenguaje fue rebajar las pretensiones de quienes piensan que todo puede ser nombrado y de cualquier manera. La filosofía analítica buscaba con razón la precisión del lenguaje, aunque olvidó con frecuencia que no todo puede ser nombrado. Por eso, L. Wittgenstein impone y se impone silencio y meditación sobre las cuestiones más importantes, entre las que enumera las cuestiones de la religión, de la ética y de la estética.
11. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982, pp. 21ss; Id., *Los hombres, relato de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 1994, pp. 43ss.
12. Cf. G. LAFONT, *Imaginer l'Eglise*, Ed. du Cerf, Paris 1996, p. 8.
13. Cf. J. LLOPIS, *El lenguaje litúrgico y sus problemas*, en: *Phase* 230(1999), pp. 127-136.
14. Cf. M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, Ed. San Pablo, Madrid 1998; A. PIERIS, *El Rostro asiático de Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1991; J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Ed. San Pablo, Madrid 1991.
15. Cf. J.B. METZ, *Breve apología de la narración*, en: *Concilium* 85(1973) pp. 222-238; Id., *Teología como biografía*, en: *Concilium* 115(1976) pp. 209-218. El número 85 de la revista *Concilium* está dedicado íntegramente al tema de la teología narrativa.
16. SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, 109, 1 ad 1.
17. Cf. M. KEHL, *La Iglesia...*, p. 195.

18. La revista *Esprit* Nov-Dic 1997 se refiere a estos movimientos religiosos como «religión sin Dios» y dedica a ellos todo el número reseñado.
19. P. PIRAS, *Nouveaux Mysticismes*, en: *Le Monde Diplomatique*, Nov-Dic 1999, p. 93.
20. Cf. H. KÜNG-K.L.KUSCEL, *Hacia una ética universal. Declaración del parlamento de las religiones del mundo*, Ed. Trotta, Madrid 1993. H. KÜNG, *Proyecto de una ética universal*, Ed. Trotta, Madrid 1992.
21. G. LAFONT, *Imaginer l'Eglise...*, p. 14.
22. Cf. J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Ed. Anthropos, Barcelona 1999; M. REYES MATE, *Memoria de Occidente*, Ed. Anthropos, Barcelona 1997; Id., *La razón de los vencidos*, Ed. Anthropos, Barcelona 1991; Id., *La herencia pendiente de la razón amman ética*, en: *Isegoría* 10(1994) pp. 117-133.
23. M: KEHL, *La Iglesia...*, p. 199.
24. Cf. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiológia*, Ed. Sal Térrea, Santander 1985, pp. 99-142.
25. Cf. M.KEHL, *La Iglesia...*, pp. 218ss.
26. Cf. M. REYES MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ed. Anthropos, Barcelona 1997.
27. Cf. F. MARTINEZ DIEZ, *Caminos de liberación y de vida. La moral cristiana entre la pureza y el don*, Ed. Desclée de Brower, Bilbao 1989, pp. 107-124.
28. Cf. J.L. SICRE, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas post-exílicos*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979.
29. BONHÖFFER, *El precio de la gracia...*,p. 14.

LA NUEVA REALIDAD RETA A LA PASTORAL EN CONJUNTO

P. Bruno Masiero, S.D.B.

Los nuevos planteamientos que nos vienen de la realidad, cambio de época, está reclamando que no sólo se haga una nueva reflexión teológica, sino también una nueva manera de concebir la pastoral. Ella no puede sustraerse a las consecuencias de la nueva realidad y debe aceptar los desafíos que se le presenta y ser una alternativa que responda a los retos. Ciertamente se ha producido un análisis minucioso de la actual situación, que nos permite tener un diagnóstico y por ende entrever algunas líneas de intervención pastoral. Es fundamental tenerlo presente para saber de donde partimos y cual pudiera ser el camino más apropiado.

Hay una apreciación común y de la cual no podemos prescindir, que en la búsqueda de soluciones pastorales, el camino no está hecho, se debe hacer constantemente, pues se trata de una realidad que toca directamente a la persona, que por su misma constitución, es siempre cambiante y constituye además su riqueza invaluable. Pensar en la Pastoral con esquemas fijos y ya formulados, casi como si fueran recetas, sería equivocarse la perspectiva. Partiendo de una correcta comprensión de la tarea de la Iglesia de evangelizar, es decir, de ser fermento real y signo concreto de una nueva humanidad para los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares, se torna en una cuestión grave para la iglesia la búsqueda de formas siempre nuevas de ser y de actuar. Formas nuevas nunca fáciles de encontrar y cuya búsqueda lanza a la iglesia a una tensión permanente. Renunciar a esa búsqueda es perder su condición de fermento. Puede ser que la Iglesia no siempre sepa cuáles son las nuevas formas, pero sí sabe el camino para llegar a ellas: el camino de los hombres.

1-Los rasgos peculiares de una época en continuos cambios.

Se ha dicho y es ya casi un lugar común que de una época de cambios hemos pasado en forma vertiginosa e inesperada a un cambio de época.

El Postmodernismo ha llamado a juicio a todo el sistema de valores al cual estábamos acostumbrados, los ha declarado relativos. No hay valores absolutos, ni utopías, ni referencias determinantes. La constatación más obvia es que el valor que rige hoy los criterios y las opciones es el relativismo. No se cree en un sentido, ni en la búsqueda de un fin histórico. La estética sustituye a la ética. La eficacia sustituye a la reflexión y a la razón. La posmodernidad critica las utopías y prefiere disfrutar del presente, gozar de la experiencia inmediata, en medio de un pluralismo de valores, con una ética provisional y contextualizada en cada momento, con un pensamiento débil y maleable, en un individualismo narcisista, sin compromisos duraderos.

La religión por su parte revive en búsqueda de soluciones fáciles a nivel psíquico, emotivo o terapéutico. El paraíso o la salvación está en cada uno, lo importante es estar bien. Está de moda la «nueva era», que se sustenta en el sincretismo, el esoterismo, el intimismo, mezclados con ingredientes del cristianismo, hinduismo y otras tradiciones orientales. Una religión a la carta y una crisis de las grandes instituciones religiosas. Cuando miramos el camino recorrido reconocemos que no estamos ya en tiempos del Vaticano II, ni tampoco en el año de las conclusiones de Medellín.

En la dimensión afectiva surge un nuevo estilo de relaciones. Cualquier aproximación podría caer en la tentación de la simplificación reduccionista, pero podemos subrayar la tendencia a identificar la afectividad con la sensualidad, la sexualidad, la emotividad o el hedonismo. En las relaciones grupales se percibe más el sentido gregario que el de la solidaridad y de la comunión. Lo estable incomoda y es visto como un freno o una limitación a la propia expansión. Pareciera que nos encontráramos en el crepúsculo de la razón y en la explosión del sentimiento.

En la problemática socioeconómica se evidencia el empobrecimiento progresivo de la población mundial. Las primeras víctimas son las personas más frágiles, los niños, las mujeres, los ancianos. Las diversas situaciones de pobreza comprometen gravemente la educación de los jóvenes y la posibilidad de una mejor calidad de vida de cara al futuro. Los países en vías de desarrollo continúan siendo explotados económicamente y sufren también de las consecuencias de la ceguera, del pensamiento cerrado, egoísta y del subdesarrollo moral del mundo desarrollado. La creciente situación de pobreza

lleva a una progresiva deshumanización de la persona y de sus relaciones. Basta pensar en las periferias de nuestras ciudades y las del continente. Con la pobreza crecen la violencia, el tráfico de drogas y otras mil formas de abuso y explotación.

2.- Rasgos generales que caracterizan el proceso postmoderno.

La rapidez con se expande y se impone el fenómeno, basta pensar en la globalización. La revolución tecnológica impone su ritmo frenético, sorpresivo e indetenible. El aspecto continuamente cambiante de nuestra realidad nos deja siempre al descubierto y en la exigencia de saber empezar de nuevo, sin perdernos en el cambio.

La intensidad que el impacto de ese proceso tiene sobre los países pobres, sometidos a las necesidades de un nuevo orden mundial, marca el ritmo de una sociedad, que concentrando la riqueza que produce, siempre más excluye y empobrece a un mayor número de pueblos, especialmente los del tercer mundo.

El afán de los países ricos de abarcarlo todo al máximo: no hay prácticamente comunidades, grupos o instituciones que escapen a las tenazas de este proceso polifacético.

La independencia de cualquier control de que goza la expansión neoliberal, escapa igualmente a dispositivos de defensa creados por las economías nacionales.

Los efectos de este proceso crea una situación de marginalidad permanente, generadora de frustraciones de los grupos excluidos, en especial de la juventud sin ningún futuro. Dificultan los procesos para salir del apuro, frustran muchas aspiraciones y acentúan la sensación de impotencia. Todo esfuerzo de superación, de más justicia, de convivencia, topa con unas reglas de juego que le desfavorecen. Hay poco espacio para la esperanza.

3.- Escenarios en los cuales se mueva la Iglesia hoy.

Regresando a la fuente espiritual, comunitaria e histórica de la experiencia cristiana para proponer una nueva eclesialidad de la que pueda brotar una palabra creíble en este mundo concreto, esbozamos rápidamente algunos rasgos de esta nueva manera de ser y hacer Iglesia.

Abandonando la visión de una iglesia «frente al mundo», volvamos a la visión de una iglesia que va tejiendo su propia identidad junto con el mundo,

siendo trama de un solo dibujo, que es la historia humana. En esta visión privilegiamos el papel de reconciliación. El desafío es brindar al mundo un lugar de debate, de encuentro, de reconciliación y de elaboración de un proyecto posible de sociedad. Esto supone proponer desinteresadamente la riqueza de la experiencia espiritual, comunitaria e histórica de la iglesia para forjar juntos, con nuestras diversidades un mundo humano. Esta actitud humilde y abierta va a la par con una autocomprensión de la iglesia como alma del mundo, según la bella expresión de la carta a Diogneto.

Frente a la tentación de nuestros contemporáneos de buscar compensaciones pseudo-religiosas, nuestra presencia debe ser como el alma que unifica, da sentido y vida, moviliza invisiblemente la esperanza del mundo. No somos censores, somos motores del mundo. Esta vocación la podremos asumir a través de diversas encarnaciones comunitarias en la historia: La inculturación, entrar en diálogo humilde y servicial con las culturas. Descubrir las diferentes culturas como los lugares históricos de revelación y salvación. Una visión positiva de todo esfuerzo humano hacia una mejor calidad de vida y de relación.

Superar el complejo de oposición, cancelando la actitud de oposición al mundo. En el mundo debemos saber construir la casa común para toda persona, no importa su diferencia étnica, ni su color, ni su condición social, ni tampoco su diferencia religiosa. Saber aceptar la diferencia es un reto de la cultura hodierna.

Una nueva función ética: ser alma de un mundo que excluye al ser humano, supone una opción, una lucha y una palabra ética desde las víctimas de un sistema inmoral. Esto exige ubicarnos en la novedad del momento con sus desafíos inéditos y no contentarnos con repetir un discurso moral no comprensible y desubicado de las nuevas realidades (Bioética, ecología, cuestión del género, surgimiento del yo)

Una nueva función kerigmática: Hay que dejar en un segundo plano el discurso abstracto. El testimonio de vida en proximidad es la fuente de un anuncio implícito que, sólo si surge de la inquietud, dará cuenta de su esperanza. Así como en el Evangelio se trata de entrar en las casas, de permanecer en ellas y de darnos mutuamente la paz con respeto. Un anuncio que se acerca a la persona, que sale a su encuentro, genera confianza y se hace creíble con el propio comportamiento.

Una nueva función profética: desde los excluidos ser profetas en el doble sentido de la palabra: Denunciadores de los pecados y testigos de la esperanza.

Romper nuestras ataduras y complicidades con este mundo, liberarse de todo peso estructural innecesario y presentar un mensaje que interesa al hombre de hoy, porque se inserta en su realidad, sabe apreciarla, valorarla, se hace propositivo, cuestiona y plantea interrogantes y soluciones.

La mística como interpretadora de las funciones eclesiales: encontrar el verdadero punto de integración de las diferentes dimensiones de la nueva eclesialidad. Se trata de volver a Cristo y de replantear una mística cristocéntrica por la oración, la vida fraterna y el servicio del otro, especialmente el más pobre.

4.- Por donde caminar frente a los desafíos de un cambio de época.

Dos constataciones: la descripción de la realidad presentada debemos leerla pastoralmente desde la conciencia social y eclesial actuales.

Por una parte asistimos, en todos los niveles, a una creciente humanización, que pide participación activa. La sociedad desea participar como sujeto en todo lo que acontece. Hay una sensibilidad particular en intervenir en todo lo que interesa a la sociedad y a la persona. El hombre moderno rechaza que otro tome decisiones por él. Se siente directamente involucrado, quiere su espacio de participación, de consulta, de opinión y la cuota que le corresponde en las decisiones. No quiere ser marginado, ni sustituido.

Todo el proceso social actual que estamos viviendo es un indicador de una sociedad civil que sale de su letargo y empieza a tomar conciencia del puesto que le corresponde en la conducción de la vida del País. Así mismo en pastoral ya es común la tendencia que es preferible que muchos hagan poco que pocos hagan mucho. El núcleo del problema no está en la posibilidad de poder hacer, lo fundamental está en sentirse protagonista de la realidad. La realidad nos pertenece y en ella todos tenemos derechos a intervenir. Hoy lo que realmente está en crisis es lo Institucional, lo formal, lo que ya se da por sabido. La persona no descarga sobre otro su responsabilidad, se siente corresponsable. Por ello todo aquello que viola los derechos de la persona, es rechazado incluso en forma violenta.

Esta conciencia social participativa, ha hecho reflexionar a la Iglesia y a redefinirse a sí misma. La Iglesia no es sólo una sociedad perfectamente organizada, ella es, en su realidad más profunda, el pueblo de Dios, el pueblo convocado y llamado. Es una comunión de personas a imagen de la Trinidad, que es su modelo inigualable. En la Iglesia pueblo de Dios, todos somos llamados y a todos se nos ha dado el don de hacerla crecer. La comunión es la

nota más característica de la Iglesia. Nos hace sentir parte integrante de su realidad. Ninguno está al margen, ninguno es anónimo, ninguno sustituye a otro. Somos iglesia en la medida que la comunión se acrecienta y cada creyente es portador y hacedor de comunión. De la comunión brota la otra nota propia de la Iglesia, la solidaridad. Todo el pueblo de Dios es solidario de todo lo que acontece y de todo lo que se debe realizar. La misión de evangelizar es propia del pueblo de Dios, no está reservada a una categoría de personas.

El Santo Padre, en la carta encíclica «Redemptoris Missio», reafirma, como algo irrenunciable, esta dimensión solidaria de toda la Iglesia en su anuncio de Jesucristo a los hombres. Esto supone un cambio radical en el modo de concebir y de realizar la tarea evangelizadora: no ya un grupo de privilegiados, de cristianos comprometidos, sino todo el pueblo de Dios hace misión y está en misión permanente. Cada creyente ha recibido su don para realizar esta tarea, nadie puede renunciar a ella. El próximo Concilio Plenario de nuestra Iglesia en Venezuela tiene entre sus prioridades llamar la atención sobre este aspecto y estructurar bien los espacios y las condiciones que permitan que todos los cristianos puedan participar y sentirse llamados a participar. Comunión y solidaridad dos actitudes de fondo para la nueva evangelización al inicio de este tercer milenio. Comunión y solidaridad, como referente para toda la Iglesia, para cada comunidad, para cada cristiano en particular.

Estas dos constataciones de la situación actual van exigiendo a la Pastoral la capacidad de crear un espacio de vida: un ecosistema comunitario como camino apropiado para su tarea de animación y de unificación. La vitalidad de la Iglesia, de cada comunidad requiere del aporte de todos sus miembros. Sin la valoración del don de cada creyente, de su correcta ubicación y activa participación no es posible evangelizar hoy, en un mundo globalizado que, por su misma estructuración, tiende a excluir y por lo tanto a debilitar toda realidad fragmentada, inconsistente o dispersa. Es necesario instaurar un método de acción que, por la participación de todos, eduque al espíritu comunitario. Educar para el espíritu comunitario requiere abrirse decididamente a la participación articulada de todas las fuerzas vivas de una comunidad.

La constitución de comunidades vivas requiere que todos, sin perder la especificidad de su campo de acción, crezcan en relación al conjunto. El ecosistema comunitario pide que se pase de acciones dispersas a acciones cohesionadas alrededor de proyectos comunes, con objetivos propuestos, clarificados y aceptados por todos. El arte de saber involucrar, depende de la capacidad de fijar metas comunes comprensibles y aceptadas por la comunidad.

Uno de los obstáculos en pastoral está en proponer metas que la mayoría de las personas interesadas o no han comprendido o no son asumidas como propias. Están afuera de su real alcance. La propuesta pastoral funciona si la sustenta una motivación real, que involucra y compromete a la persona en un proceso, donde la persona descubre que no es sólo funcional, sino parte integrante.

El ecosistema comunitario requiere, además, de una plataforma común, fundamentada en la sinergia de los esfuerzos. Saber coordinar esfuerzos, personas, recursos, estructuras, haciendo converger hacia puntos comunes. La capacidad de racionalizar, de armonizar y de ubicar tanto el potencial humano de que se dispone en una situación concreta, como del recurso es fundamental en una realidad globalizante. Me parece que este es uno de los aspectos más álgidos de nuestra pastoral siempre en situación de emergencia y de respuesta a lo inmediato.

ORGANIZACIÓN DEL NUEVO PARADIGMA TEOLÓGICO

Profesora Susana Pérez Ortega

Introducción

Los crecientes cambios científicos y tecnológicos han planteado un nuevo paradigma teológico del cual se ha venido hablando durante estos dos días. La pregunta que ahora nos hacemos es ¿cómo concretizamos un estilo de vida cónsono con ese nuevo paradigma teológico?, ¿cómo nos organizamos para vivir un apostolado y evangelización que responda a los signos de los nuevos tiempos?.

El nuevo paradigma nos plantea dos cambios fundamentales:

1. Cambio del sujeto apostólico que pasa de ser autárquico a uno que se deja ayudar e incorpora a otros religiosos, laicos, y otras religiones dentro de una condición de mayor diálogo y ecumenismo.
2. Lo cual trae como consecuencia un cambio radical en la manera de hacer las cosas.

A continuación queremos compartir algunas ideas que venimos desarrollando para el diseño de una dinámica organizacional que sustente un plan pastoral, como una forma de materializar el cambio de paradigma teológico. La presentación está estructurada en:

- I Antecedentes
- II Marco Conceptual para el Diseño Organizacional
- III Aplicación del Diseño Organizacional a un Plan Pastoral
- IV Implantación de la Nueva Dinámica Organizacional

I.- Antecedentes

Se ha dicho, que hoy en día la única constante es el cambio, pero no es así. La misma naturaleza del cambio también está cambiando en dos formas: es cada más rápido y menos predecible debido al creciente número de interconexiones que viene permeabilizando las paredes inter funcionales, organizacionales, e incluso las fronteras entre países y continentes. Esto ha convertido al mundo en un gran entretejido que continuamente potencia el intercambio de ideas, y la generación y desarrollo de nuevas tecnologías y conocimiento.

Todos estos cambios han tenido una profunda repercusión en las empresas, no sólo en sus sistemas de producción e innovación, sino en la forma en que se están organizando. Los modelos organizacionales piramidales tradicionales, jerárquicos y compartimentalizados ya no funcionan, por ser estructuras rígidas que no tienen la capacidad de respuesta necesaria para los crecientes cambios de estos tiempos.

Esto ha traído como consecuencia que los líderes de negocios repiensen la forma de organizar sus empresas, se requieren de nuevos modelos organizacionales más interconectados, dinámicos, ágiles, flexibles, inteligentes y con capacidad de aprender, para poder responder a los retos de ese entorno cambiante.

Nos encontramos con que estos cambios tecnológicos, cada vez más rápidos e impredecibles, nos han llevado a la frontera del conocimiento e innovación sociales, al diseño de nuevas dinámicas organizacionales y de la misma convivencia humana.

Dos grandes directrices se nos plantean en términos de diseño organizacional:

1. Partir de la dimensión humana de la organización: colectivo de individuos con un propósito compartido que tienen sus idiosincrasias, destrezas y habilidades, aspiraciones, temores, necesidades, etc.
2. Retomar la naturaleza orgánica de las organizaciones, holística, de interdependencia entre sus partes. El foco del diseño organizacional ahora está dirigido a la dinámica de las relaciones que queremos se establezca entre los individuos que la conforman, a fin de cumplir de la forma más eficiente con su propósito y razón de ser.

Estos nuevos planteamientos organizacionales tienen implicaciones fundamentales en cuanto a:

- * Las relaciones de trabajo: fomento de la constitución de equipos de alto desempeño.
- * Modelo de gobierno: gerencia más horizontal y plana con mayor autonomía en la toma de decisiones y responsabilidad compartida.
- * Liderazgo: personas con «autoritas» al servicio de la organización, que canaliza la aspiración y el pensamiento colectivo y provee los recursos.

II.- Marco Conceptual para el Diseño Organizacional

El diseño de una organización parte de cuatro pasos fundamentales:

- 1 Formular el norte estratégico: la misión, visión y estrategia. Esto implica establecer claramente para qué nos estamos organizando:
 - * Revisar la misión o razón de ser de la empresa: ¿para qué estamos aquí?
 - * Visualizar el futuro que se quiere lograr: ¿hacia dónde queremos ir?
 - * Desarrollar el plan estratégico: ¿cómo lo vamos a lograr?
- 2 Comprender el mapa de los procesos, es decir, todas aquellas cadenas de actividades interconectadas que cruzan a la organización y a través de las cuales se generan los productos o servicios que provee la empresa, y cuya visión de conjunto permite optimizar a la organización como un todo.
- 3 Identificar los factores críticos de éxito, que son los requisitos que debe tener la organización para cumplir con su misión, visión de futuro y objetivos estratégicos.
- 4 Delinear los elementos de diseño organizacional, es decir, aquellas capacidades, condiciones, responsabilidades, sinergias, requerimientos, etc., asociados al cumplimiento de los factores críticos de éxito y que nos permiten formular y seleccionar la mejor opción organizacional

III.- Aplicación del Diseño Organizacional a un Plan Pastoral

En el caso que hoy compartiré con ustedes, el diseño de la organización de la Provincia de los Jesuitas en Venezuela parte del Plan Apostólico de la Provincia de Venezuela (PAPV), el cual responde a los cambios de paradigma teológicos señalados por las exigencias de los tiempos.

El proceso de cambio planteado en el PAPV tiene dos focos principales:

1. La constitución del sujeto apostólico
2. El adquirir una nueva manera de trabajar.

1 Incorporación del nuevo sujeto apostólico. Esta es probablemente la novedad más significativa: el pasar de un sujeto autárquico deseoso de ayudar a los demás en Cristo, a ser un sujeto que aprende a que puede ser ayudado por los demás, que debe descubrir una Iglesia enriquecida por el protagonismo de los laicos, que da oídos a la experiencia de las mujeres de nuestro tiempo, que encuentra a Dios en las tradiciones religiosas de otros creyentes, capaz de entablar un diálogo respetuoso y que se incorpora al nuevo universo cultural de la comunicación, y que deja que los jóvenes infundan esperanza y sueños para el futuro.

La elección personal responsable de seguir a Jesucristo en la misión encomendada a la Compañía de Jesús, es el elemento unificador del sujeto apostólico del PAPV. Cada cual se incorpora al sujeto desde su propia identidad (religiosa o laical) aportando el carisma que ha recibido del Espíritu Santo.

Desde su génesis, el Proyecto de Provincia incorporó a ese nuevo sujeto apostólico. La formulación del PAPV fue producto de una deliberación apostólica, la cual incluyó un complejo esfuerzo de diálogo de los jesuitas entre sí, de laicos, religiosos y jesuitas, en los diversos niveles de comunidades, grupos de reflexión y obras apostólicas, y de todos con el mismo Dios, buscando definir la misión y visión de futuro compartido. La constitución de este nuevo sujeto apostólico requiere de un cambio de paradigma y actitud personal importante y un cambio en la manera de hacer las cosas.

2. Adquirir una nueva manera de trabajar para la cual tenemos que organizarnos de una manera diferente

* Formulación del norte estratégico

El esquema organizativo tiene como punto de partida la misión de la Compañía como cuerpo universal presente en América Latina y Venezuela, una visión de futuro en un horizonte de 20 años y estrategia plasmadas en el PAPV, como vector que ayuda a poner en práctica las opciones y líneas apostólicas planteadas como consecuencia de la deliberación apostólica.

* Definición de los Factores Críticos de Éxito

- Optimización de los recursos y el talento humano a todo nivel. La organización debe promover la vinculación e interconexión - articulación entre las obras que de manera que permita la optimización de los recursos, incluyendo el talento humano. La estructura actual con base a obras y sectores ha llevado a una excesiva departamentalización de la actividad y a la existencia de barreras reales entre las mismas. Cada vez los recursos son más escasos y las necesidades son crecientes.

- Capacidad de reflexión continua y evolución organizacional. Una organización con capacidad de leer los signos de los tiempos, de aprender tanto del entorno, como de sus propias experiencias internas. De renovarse continuamente.

- Flexible y capaz de responder rápidamente a necesidades y retos planteados por un entorno cada vez más cambiante. Trabajo en equipos ad hoc de alto desempeño que respondan a los distintos retos y necesidades de la Provincia.

- Innovadora. Con capacidad de generación y uso compartido del conocimiento.

- Desarrollo del fundamento y acompañamiento espiritual. La organización incluye formas adecuadas de formación y animación espiritual de las personas que forman el sujeto, de acuerdo a las características propias de cada persona y grupo.

- Con capacidad de innovación y de aprendizaje organizacional en forma continua. Debe incluir formas organizativas que permitan una dinámica de rotación e intercambio de experiencias integradas por personas flexibles, móviles, a través de las cuales se responda a diversas situaciones, se transfiera el conocimiento y se establezcan mecanismos prácticos de formación continua.

- Mecanismos de evaluación de desempeño desde el punto de vista del desarrollo humano. Deben existir indicadores que permitan medir el éxito de las gestiones teniendo como horizonte los objetivos del PAPV.

* Definición de los Elementos de Diseño Organizacional y Formulación de la Mejor Opción

- El esquema organizativo debe partir de la misión y no de las obras

- Incorporación de los laicos y de su formación

- Capacidad de rotación que permita el intercambio de experiencias. Movilidad de personas y equipos que sirvan de mecanismo para transferir conocimiento. Implica disponibilidad.

- Flexibilidad y permeabilidad de las estructuras.

- Interconexión y articulación de las obras, se planteó la pregunta de cuál debía ser el eje alrededor del cual se debe organizar la Provincia: obras versus programas y proyectos.

- Modelo de gobierno redimensionado con base en la nueva concepción del sujeto apostólico.

- Concepto de aspiración colectiva alineada, lo cual implica una comunicación franca y democratización de las tomas de decisiones.

- Fomento de la cultura de trabajo en equipo.

Con base a los elementos de diseño identificados se propuso una dinámica organizacional tipo «red de redes» de equipos apostólicos. Un paso clave para la constitución del sujeto apostólico es la conformación de equipos apostólicos ad hoc, en los que laicos, religiosos y jesuitas asumen corresponsablemente la misión específica de una determinada, obra, programa o proyecto concebida como una concreción real de la misión global de la Provincia.

La corresponsabilidad apostólica en la misión común se realiza de modo diverso según el lugar que se ocupe en la organización de la obra, trabajo, proyecto o programa apostólico.

Existen equipos de trabajo al nivel directivo, al nivel de coordinaciones de programas y/o proyectos y al nivel operativo. Cada equipo establece su forma de funcionamiento mas adecuada según la índole de su trabajo y los mecanismos de toma de decisiones, formulación de políticas, ejecución de planes y formas de evaluación que garanticen el cumplimiento de los objetivos de cada una.

Este tipo de organización es fundamentalmente una ad-hocracia, en la cual las distintas unidades pueden conectarse entre sí, a través de equipos ad hoc, en la medida que lo deseen y necesiten para cumplir con sus objetivos.

Es importante resaltar que un equipo apostólico es responsable de una determinada obra o trabajo apostólico, proyecto o programa, concebida como una concreción global del Plan de la Provincia. No concebimos la Provincia como una federación de obras autónomas, sino como una red de redes apostólicas organizadas para llevar adelante con la mayor eficiencia la misión de la compañía de Jesús en Venezuela. Es, por tanto, de suma importancia que los miembros de cada uno de los equipos apostólicos se sientan parte de la Provincia y corresponsables de su conjunto.

Este es un diseño organizacional dinámico que permite permear las fronteras entre las distintas obras, optimizar los recursos existentes, capitalizando posibles sinergias, propicia la transferencia del conocimiento y el aprendizaje organizacional y facilita la comunicación entre sus partes.

IV.- Implantación de la Nueva Dinámica Organizacional

Los cambios propuestos representan una novedad que ha sido recibida con alegría por unos, pero al mismo tiempo ha provocado perplejidades y resistencias normales en un proceso de esta naturaleza.

Por lo tanto el proceso de adoptar la organización de la Provincia para llevar a cabo el Plan Apostólico requiere una estrategia de transición que permita realizarlo sin traumas:

1. Constituir el equipo animador del Plan de Provincia, responsable de animar y coordinar el proceso de cambio y de que éste ocurra. Este equipo está constituido por el Provincial y un grupo de cuatro personas vinculadas a áreas claves de la Provincia y con capacidad de hacerse a una visión global del proceso. Al igual que todos los equipos apostólicos es un equipo ad hoc renovable.

Las responsabilidades del equipo animador del PAPV son:

- Evaluar prioridades del proceso y establecer las responsabilidades pertinentes
- Impulsar, animar, coordinar el proceso de cambio de nuestra Provincia.
- Crear un clima proclive para que el cambio acontezca

- Tomar el pulso, ir evaluando el proceso, discernir.
- Generar una dinámica de retroalimentación de las distintas instancias, proyectos y áreas apostólicas
- Diseñar y coordinar un plan de comunicación.

2. Establecer los mecanismos de comunicación a todos los niveles, de manera que circule la información suficiente sobre en qué está cada quien y cada proyecto, qué se está pensando, compartir las novedades que surgen y la forma de superar las dificultades en el camino.

3. Definir programas y proyectos pilotos, viables a corto plazo, que vayan modelando el proceso de migración hacia la nueva organización de red de redes.

4. Comprensión de las fuerzas que impulsan y de las que se resisten al proceso de cambio

ECUMENE Y GLOBALIZACION

*Pastor Werner Hintz de la Congregación
Luterana de lengua alemana de Caracas*

Si hablamos del ecumenismo, nos parece que tocamos un tema más o menos neutral, sin grandes motivos de disputa. Todos nosotros solemos declaramos «ecuménicos», porque tiene un toque pacífico, parece marcar un campo de mutua benevolencia y tolerancia. Los luteranos a veces se autodenominan «iglesia ecuménica», para mostrar su apertura hacia el diálogo, su desinteresada búsqueda de la unión de todos los cristianos. «Ecuménico» casi es la palabra que sustituyó cristianamente a lo que los israelitas llamaron «Shalom».

La palabra «ecumene», derivada del griego, hizo un dramático cambio de significado en la historia de la humanidad. Fue introducida en el mundo filosófico por Herodoto en el siglo V A.C. Fue una palabra de significación política, que se refirió al mundo entero habitado por el hombre. Y con esta connotación se usó para identificar al imperio romano. Por esta razón, el Nuevo Testamento evita el uso de la palabra «ecumene», o bien, la usa con una acepción muy negativa, como en el Apocalipsis. Sin embargo, la Iglesia asumió la palabra «ecumene», para designar «todo el mundo habitado», haciendo de ella su auto-descripción en el momento en que fue declarada religión oficial del imperio romano. Desde entonces hasta hoy, el ámbito de la «ecumene» se redujo cada vez más al mundo interior de las confesiones cristianas y sus relaciones dentro del cristianismo.

Pero aún así, la noción nunca perdió su intención original. Significa una perspectiva global, dirigida hacia todo el mundo, que es el hábitat del ser humano y, por ende, desde la perspectiva cristiana implica un enfoque misionero. Así lo expresa el salmo 24, 1: «Del Señor es el mundo entero, con todo lo que en él hay, con todo lo que en él vive». De esta forma, el mundo entero, el «oikumene», es de Dios.

En tal sentido el movimiento ecuménico se encuentra en donde cristianos y otros se esfuerzan por la unión de humanidad. Creo que éste es el punto de partida para el presente siglo. El ecumenismo ya no puede prescindir de la globalización mundana, profana. Por esto, el reto que se nos plantea es el siguiente: ¿Cuáles son componentes necesarios a un ecumenismo que decididamente se involucre en el proceso de la globalización? Porque, el proceso de globalización ya no es exclusivamente suyo, ni lo será jamás. No podemos simplemente bautizar a la globalización como siempre hemos intentado hacer con cualquier movimiento novedoso-, sea ideológico, espiritual o de modernización. Ya no basta actuar como antes: darle un toque cristiano a la Ilustración y creamos la teología moderna; un toque de fe al socialismo y ya teníamos un proyecto eclesial nuevo, hay un sinnúmero de ejemplos.

He aquí una primera conclusión: En este siglo ser ecuménico significa, ya desde siempre, pero hoy más que nunca, estamos dentro de la globalización, no es algo ajeno al cristianismo, sino es su propio y más íntimo destino, trabajar por la unión de todos los hombres y todas las mujeres en todo el mundo.

Porque la tierra es del Señor. Con todo lo que en ella hay, con todo lo que en ella vive. Bajo este aspecto es un pecado de omisión que el Internet no fuera inventado por las iglesias.

Somos nosotros los que desde el inicio de las primeras comunidades cristianas buscamos la unidad, la unidad humana, la unidad humana universal, y desde los viajes del Apóstol San Pablo tenemos una red única de comunicación, de intercambio de talentos, de dinero, de oraciones, de testimonio de fe.

¿Y, hoy en día, acaso no estaremos dormidos ante las posibilidades de una red universal, que hubiera sido el sueño de todos los apóstoles y grandes misioneros cristianos?

El don divino con que tenemos la obligación espiritual de difundir es nuestro «contenido informático», el mensaje recibido del Señor por los apóstoles. Sin el mensaje cristiano, sin el evangelio ecuménico, para todo el mundo, el Internet tiene un vacío peligroso, y se llenará rápidamente con basura informática.

Recuerdo una familia mixta, católica-luterana, que quería bautizar a su hija. Tenemos la costumbre de escoger un versículo bíblico para tales eventos sacramentales, y la feliz mamá me dijo: «No se preocupe, Pastor, tengo Internet, y encontraré fácilmente un versículo bíblico para nuestra hija». Ella es católica e inmediatamente buscó lo deseado en la página web del Vaticano. Buscó

por todas las vías de comunicación en su computadora. Muy decepcionada me dijo: «Me tienes que ayudar, lo único que encontré a través de las palabras bebé, recién nacido, bautismo etc. fue el tema del aborto».

No puede ser que esto sea sintomático para nosotros en nuestras iglesias, que nos fijemos tanto en la lucha contra la gran y real amenaza de la vida, y que se nos olvide festejar, recibir, y encomendar en las manos de Dios la vida realmente nacida.

La pregunta detrás de este episodio es: ¿Hacia dónde miramos de ahora en adelante?, ¿hacia atrás, defendiendo nuestros espacios contra la brutal invasión de una modernidad atroz, y a veces sumamente criminal, o lograremos volver la mirada hacia delante, al futuro, para descubrir algo más que la monstruosidad del postmodernismo contemporáneo?

Mi convicción personal es que el futuro sigue siendo parte del mundo, que es del Señor. Pero los retos que enfrentamos, son de tal magnitud, que es imprescindible tomarnos de la mano y caminar juntos, paso a paso. El ecumenismo en este sentido no tiene el objetivo de que nosotros nos sintamos más a gusto y acogidos como hermanos y hermanas, cantando las mismas canciones de siempre en un coro un poco más extenso. Sino que el ecumenismo es la única posibilidad para que emprendamos la misión cristiana tomando en serio la evolución de nuestros días. La iglesia misionera solo existirá como iglesia ecuménica.

Campos de trabajo común, campos de logros y derrotas

Con gran alegría leí en el periódico de hoy, que Croacia entregó a otro supuesto criminal de la guerra a la Corte Internacional de La Haya. En esta Corte Internacional se está plasmando la institucionalidad global de un derecho universal, el Derecho Humano, que en su mayor parte ha sido aportado por el mundo judeo-cristiano. Ningún motivo de orgullo para nosotros, pero es sumamente alentador: La lucha por la justicia, la defensa de los derechos humanos, la búsqueda de la transparencia de los procesos de justicia, de la seguridad policial, de la libertad de expresión, es tarea propia de la Iglesia Universal y debe ser nuestra lucha común, y en poco tiempo ya no conocerá fronteras, ni nacionalidades. Y la violación de los derechos humanos ya no tendrá pretextos religiosos, ni ideológicos. Amnistía Internacional nació bajo la influencia de un pensamiento cristiano, y se alejó de sus raíces. La lucha por la justicia es componente integral de la labor misionera de la Iglesia, emanación directa de la buena nueva de Dios.

Internamente tenemos que combatir una falsa vergüenza con respeto a las violaciones de los derechos de muchísimos cristianos en el mundo. Nuestras hermanas y hermanos sojuzgados en el Sudán, en Indonesia, en Turquía, en La India, en la república de China, ¿acaso nos debe interesar de qué confesión son, si son luteranos, católicos, cóptos, ortodoxos, o bautistas? Somos ya tan tolerantes con todas las religiones, que nos da vergüenza clamar por nuestros hermanos que son arrastrados al martirio, más y más cada día. El ecumenismo nunca debe olvidarse de las hermanas y hermanos sometidos a la opresión. Veo muy importante aclararlo bien: el ecumenismo es, entre otras cosas, un campo de luchas, de combate, sin consideración de las afiliaciones políticas de los violadores de los derechos humanos.

La pena de muerte va en contra del divino derecho a la vida, no importa que sea en el Irán o en los estados Unidos. La barbaridad de la circuncisión femenina practicada a millones de niñas y adolescentes en África tiene una explicación histórica, pero no tiene excusa ni justificación religiosa. Hay un límite absoluto aún para las más sagradas tradiciones religiosas o culturales. La tolerancia, cualquier tolerancia, necesita una base fundamental, una perspectiva recta. El ecumenismo nos enseña, que la tolerancia nunca existe como tal, en abstracto, sino que necesita de una convicción común.

En este sentido, la iglesia tiene que ser agresiva demandando los atropellos contra los derechos humanos, porque ellos fueron dados por Dios. No a la agresión contra la dignidad humana, en especial de la mujer. No a la opresión de clases, sexos o razas dentro de una religión. No al sexismo en su peor expresión en la comercialización de seres humanos, en especial de mujeres y niños. No al sectarismo, a la convicción equivocada de que existe solamente una verdad fija en mundo, y que alguien pueda apropiarse de esa verdad con derechos exclusivos. Nuestra época nos reta como cristianos a que formemos una unión ecuménica con potencial de combatir y militar.

Si hablamos de combate tenemos que mencionar un fenómeno que quiere parecer como extra-religioso, neutral, universal, y democrático. Me refiero al dinero, a Mamón. Como iglesias particulares no tenemos la fuerza interior para enfrentar este ídolo tan poderoso. Lo esbozaré solamente en términos muy gruesos. Vivimos en el mundo desarrollado dentro de un proceso muy dinámico de transformación de las cosas reales en ficciones virtuales. Ese proceso se corresponde plenamente con el gran poder del dinero, porque el dinero es el colmo, la perfección de la virtualidad.

Y por la misma razón se han vuelto tan importantes las bolsas de valores, que actualmente mueven en un día más plata que el presupuesto anual de los

EE.UU. La virtualidad del dinero ya invade todos los espacios de nuestra vida. Disculpeme la franqueza, pero en Alemania y otros países «desarrollados» existen canales televisivos de sexo que abiertamente hacen publicidad diciendo: «Ya no necesitas novia, te mostramos todo y tú puedes permanecer en casa, haciendo el sexo contigo mismo sin riesgo emocional, sin peligro de contaminación». Y muchísimos jóvenes lo hacen así.

Cuando estaba todavía en Alemania, como Pastor en un Pueblo de Baja Sajonia, de vez en cuando ocurría algo muy grotesco en las bodas. Las parejas insistían con vehemencia en solicitar permiso para filmar toda la boda, lo que en aquel entonces estaba prohibido. Entonces convirtieron la iglesia en un estudio, con faros y cámaras etc... Recuerdo una boda en particular, en la que al punto de terminar la liturgia todos corrieron al salón de la fiesta, no para bailar y comer, sino para ver la ceremonia otra vez en el VHS. Solamente después quedaron tranquilos: realmente estamos casados, porque salió en la Tele.

Esta virtualidad grotesca se ha convertido en una amenaza mortal. Los asesinatos de niños cada vez más jóvenes, de sus compañeros, de sus maestras de sus papas ya son legión. Y casi siempre masacres virtuales fueron el estímulo desencadenante. Es un tema no tan complicado pero multifacético. Por eso solamente mi llamada al respeto: En un mundo de transformación de todo lo que conocimos como realidad a la virtualidad tenemos que abogar por el valor y la sustancia de la realidad.

Es y será una tarea sumamente difícil. Pero el antídoto para la intoxicación virtual nos es muy familiar, es la vida. Como iglesias tenemos que aumentar significativamente la oferta de experiencias vitales, místicas. Aquí veo la necesidad para la Iglesia Católica, en especial, de cuidar y mantener las tradiciones místicas y meditativas, y continuar ofreciéndolas a las demás Iglesias y a la humanidad. Veo en el futuro un renacimiento de los movimientos monásticos. Es una superstición peligrosa pensar que una cosa ya no sirve para el mundo, solamente por la falta momentánea de mercado. Necesitamos ánimo y coraje para vivir un estilo diferente. Hay que mantener y desarrollar el estilo cristiano de la vida; porque tenemos que prepararnos para el día en que se descubra la gran mentira del mundo virtual.

Hay un campo ecuménico que casi no necesita mención, porque se sobreentiende hace mucho, es el campo de la diaconía. Trabajamos juntos, sin roces, sin problemas, hemos avanzado bastante en el trabajo común al servicio de los más necesitados. La catástrofe venezolana de diciembre de 1999, da testimonio de esto en muchos aspectos. Lo que podemos mejorar es

la reflexión a fondo sobre las epidemias de nuestros días. Es una vergüenza, que los leprosos de hoy, los afectados de SIDA tengan que vivir otra vez como outcasts, como el endemoniado de Gerasa, entre sepulcros (Mc 5, 2-3). El lugar más adecuado para una iglesia ecuménica es el hogar de la misericordia para los pobres.

Una Iglesia ecuménica tendría la valentía de plantear al mundo contemporáneo el fantasma más rechazado y temido de la modernidad: la muerte. La fe cristiana no contempla la muerte como fracaso y final definitivo. Nosotros hemos tenido la experiencia del Señor resucitado; por eso, sabemos que la muerte es tránsito hacia una vida plena del Reino que hemos empezado en esta tierra adolorida: miramos la muerte con los ojos serenos y reconciliados de quienes tienen una esperanza irrenunciable. No podemos prescindir del testimonio de la gran esperanza que portamos en vasos de barro.

**RECENSIONES Y RESEÑAS
DE LIBROS**

Miguel Ponce Cuéllar. *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*
Herder, Barcelona 2ª ed., 1996, 510 pp.

Al inicio el autor sitúa la mariología en un contexto nuevo que puede hacernos descubrir más profundamente la riqueza doctrinal de la Iglesia respecto al tema. Desea superar la discusión creada en el Vaticano II entre cristotipismo y eclesiotipismo integrando las dos y añadiendo el elemento pneumatológico. Establece el principio configurador de la mariología en referencia a la salvación dada en Cristo y enfatiza que lo que sabemos de María sobre sus privilegios no se deduce por analogía de la fe. En este primer apartado quiero resaltar la referencia que hace a Rahner y Schmaus en cuanto a que la aceptación de los dogmas marianos se fundamentan en la fe en la Encarnación.

Desarrolla toda su obra en tres partes: María en la Sagrada Escritura, María en los Padres y María en la fe de la Iglesia. En el primer apartado divide en dos partes, como es de suponer, su relación: AT y NT. Los tres textos del AT que trae a colación (Gen 3,15; Is 7,14; Miq 5,2-3) deben referirse unos a otros para poder precisar su sentido mesiánico - mariológico.

Al comentar los textos estrictamente marianos del NT intenta situar a la persona de María en el misterio total de Cristo y, muy sistemáticamente, divide en tres apartados el estudio: primero se refiere a la sobriedad de los testimonios (Pablo y Marcos); luego una lectura pascual más desarrollada (Mt y Lc) y al final intenta relacionar la obra de Jesús y la figura de María respecto a la Iglesia (Juan y Apocalipsis). Cuando se refiere a los primeros, merece destacar que se basa en A. Vanhoye para afirmar que Gal 4,4-5 está abierto a las afirmaciones de los evangelios sobre la concepción virginal. Igualmente destacamos que comentando Mc 3,31 distingue entre los familiares de Jesús y María. Habría que buscar otras soluciones.

Al referirse a los evangelios de la infancia defiende el núcleo histórico que ellos suponen y enfatiza el uso abundante de citas del AT que aparecen en ambos relatos. María es considerada como «la Creyente» y constituye un testigo insustituible de la verdadera humanidad de Jesús.

Dedica bastante espacio a los textos joánicos y profundiza aquí en la relación Cristo - María - Iglesia. Al comentar las Bodas de Caná (2, 1-12) sitúa la fe de María como desencadenante de la fe de los discípulos y al origen de la misión de Cristo. En el Apocalipsis no quiere dejar el autor de reconocer, a pesar de que hay exegetas que no lo hacen, el contexto mariano de la escena; sin embargo afirma que el significado primario del texto es cristológico - eclesiológico. Aquí «hay que ver a la Iglesia en María y a María en la Iglesia» (cf. R. Braun).

En la segunda parte, de manera muy extensa, se refiere a la doctrina formulada progresivamente por los Padres tanto del Oriente como del Occidente. Considera que todos ellos, por lo menos los primeros, no hablan expresamente de María sino en referencia a Cristo y a la Iglesia y divide el período patrístico en dos: antes de Calcedonia y después de este concilio hasta el final de la patrística. El primero se refiere a María como la Madre Virgen y todo gira en torno a demostrar, por un lado la verdadera humanidad de Jesús frente a las herejías contrarias y, por otro, la verdadera divinidad de Jesús en cuanto es Madre de Dios (Theotokos).

Antes de Nicea es el paralelismo antitético Eva - María lo que resumiría lo más original de los Padres y, sobre todo Ireneo, afirma la recapitulación y recirculación como exigencias de la verdadera maternidad de María. Desde Nicea a Efeso, tanto los occidentales como orientales defienden la maternidad virginal de María y continúa presente el paralelismo Eva - María. En algunos, como Juan Damasceno, María es presentada como modelo pero aceptando que tuvo ciertas imperfecciones. Desde Efeso hasta Calcedonia aparece la gran discusión sobre la Theotokos aunque desde la cuestión cristológica. Se relaciona íntimamente la mariología a la salvación de los hombres; la maternidad está referida directamente a la soteriología.

Desde Calcedonia al final de la patrística se enfatiza el culto a María en las grandes fiestas y la predicación en torno a ellas. Aparece más claramente la relación entre María y la Iglesia y se consideran frecuentemente los privilegios de María (Inmaculada, Asunción y Mediadora) como derivados de su maternidad divina.

Dedica la mayor parte de su tratado a la sección sistemática. Especifica que el desarrollo del dogma mariano dependió de dos contextos: el primero sería el de las controversias cristológicas y el segundo el de las implicaciones antropológicas de la soteriología. El autor elige el modelo patrístico de la Maternidad divina y virginal como principio unificador de toda la mariología.

Respecto a la maternidad divina de María aparece como la afirmación central de la mariología. Ponce de Cuéllar presenta con un matiz negativo la revisión crítica que se le ha hecho a este dogma a raíz de la revisión hecha al dogma calcedonense. Se critica a las cristologías recientes que usan una metodología metadogmática o que tachan de dualistas a las definiciones de Calcedonia.

Basándose especialmente en los textos de la infancia de Jesús (Mt y Lc), presenta la afirmación patrística de la verdadera maternidad de María frente a los docetas y los gnósticos hasta llegar al Vaticano II que no se detiene en lo óntico sino en las implicaciones soteriológicas y eclesiales de la verdad de fe de la maternidad divina de María. Esta maternidad aparece en relación a Jesús como a cada creyente pero ésta se fundamenta en la primera. Interesante es resaltar la dimensión trinitaria de la maternidad divina: «En el Misterio de la Maternidad divina se desvela el misterio de la vida trinitaria como amor eterno que se comunica a la historia de los hombres» (cf. p. 290).

Después de la unión hipostática, la unión entre la Trinidad y María aparece como la más íntima entre Dios y los hombres por él y en el Espíritu Santo: «...ya que por medio de su acción el Espíritu Santo consagra a la Virgen, asimilándola a Dios de una manera nueva y especialísima, real y permanente» (p. 291). Hasta habla de una «connaturalidad especial con Dios» y de una «preformación» de las actitudes de Jesús en María para que pudiera formarlo según las características de su persona y misión. Esto sería obra del Espíritu Santo. Algunas de estas afirmaciones parecerían acercarnos a las de Leonardo Boff en su obra «El rostro materno de Dios».

Sobre la virginidad perpetua de María afirma con los Padres el «ante partum/ in partum/ post partum». Desarrolla el tema en tres partes: la concepción de Jesucristo en el seno de la Virgen, el nacimiento de Cristo sin producir los efectos biológicos propios del alumbramiento y la ausencia de nuevos hijos. Sin embargo aclara que lo principal en este tema es la decisión personal de María y su motivación religiosa «porque lo biológico sólo adquiere sentido profundo y su verdadera expresión, en cuanto que es signo y símbolo real de un amor entregado» (cf. p. 296).

Después de revisar las críticas de teólogos protestantes y católicos sobre la no necesaria implicación de lo biológico en la virginidad, el dato que más nos convence de los que usa es el de lo impropio de una concepción virginal en aquella cultura. Los evangelistas respetan el dato al presentar la genealogía de Jesús por la línea de los varones y al llegar a José dice «el esposo de María, de la que nació Jesús, llamado Cristo» (Mt 1, 16). Los Santos Padres reaccionaron defendiendo y uniendo la maternidad divina y la concepción virginal de Jesús. El autor echa por tierra cualquier descubrimiento exegético sobre el tema y da una preeminencia algo exagerada a la Tradición.

Al tratar los otros dos momentos, «in partu y post partum» sigue estrictamente la Tradición aunque presenta la problemática que trae esta doble afirmación, sobre todo porque no hay datos claros en el NT sobre el tema. El argumento más fuerte es la misma divinidad de Jesucristo que exige la virginidad de su madre así como la acción del Espíritu Santo en ella. El contexto en el que se enmarca el sentido teológico de la virginidad es el de su maternidad plena y habría que relacionar aquí a María con la Iglesia en cuanto Virgen y Madre, como figura y la más perfecta realización de aquélla (cf. LG 63).

Me parece fundamental esta cita para comprender lo que hasta aquí ha dicho el autor de María y lo que dirá más adelante:

«Los dogmas requieren un horizonte de comprensión en el que se insertan y donde consiguen su plena inteligibilidad, puesto que no se trata de verdades aisladas sino engastadas dentro de un todo orgánico. El horizonte mariológico de los dogmas es naturalmente la plenitud del misterio de Cristo, en cuya dimensión entroncábamos la verdad de fe de la maternidad divina. Ahora nos corresponde hacer lo mismo con los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción» (p.351).

A su vez, una cita de Alfaro ayuda a aclarar el sentido de los dogmas que a continuación trata el autor:

«La participación totalmente especial de María en la victoria de Cristo sobre el pecado (Inmaculada Concepción) y sobre la muerte (Asunción) proviene, en último término, de su elección como Madre del Salvador, es decir, de su unión absolutamente única con el Redentor ...» (citado en la p. 356, nota 8).

Trata la cuestión del «sensus fidelium» como recurso usado por el Magisterio para la declaración de estos dogmas y paradigmáticos para la Iglesia aunque esto, de alguna manera, hace más difícil el diálogo interreligioso.

Respecto al dogma de la Inmaculada Concepción el argumento más fuerte es el de la santidad de María en función de su maternidad. Es interesante, además, resaltar que «la liberación de María del pecado original ha de contemplarse en el clima de la donación de una gracia plena, no mediatizada por pecado alguno» (p. 383), de modo que hay que destacar la santidad inicial y no el pecado posterior. María aparece como «prototipo del redimido», signo del «amor gratuito del Padre» y que la libertad de María libre de todo obstáculo hizo posible su sí al plan salvífico del Padre.

Al tratar de la Asunción nos dice el autor que en el pueblo caló el «*assumpta quia immaculata*». La gran mayoría de Padres y Teólogos orientales concuerdan que la razón más honda para fundamentar la asunción es el Misterio de la Encarnación del Verbo y la consecuente Maternidad divina. Se inclina por aceptar que María murió siguiendo el principio cristológico. Este mismo criterio de la asociación perfectísima de María a Cristo es usado por el autor para fundamentar la Asunción como su relación especial con la Iglesia cuya garantía de triunfo se anticipa en María.

En cuanto María ha sido asociada íntimamente a Cristo, participa maternalmente en la obra de la salvación. Los diversos títulos para expresar esa realidad deben ser usados con cierta cautela para facilitar el diálogo ecuménico. Es bueno ver cómo sitúa la corredención de María dentro de la corredención eclesial. El Vaticano II basa su mariología en el hecho de la cooperación maternal de María desde la Encarnación del Verbo. Habla de un acto inicial (Maternidad divina), de las consecuencias (asociación a Cristo) y del modo: actitud de Esclava del Señor. Podríamos hablar de una cooperación kenótica de María.

Juan Pablo II en la *Redemptoris Mater* habla de una «mediación maternal» de María lo que no se refiere directamente al dogma de la Mediación Universal. Habla también de una «mediación pneumatológica de María». Aunque la única mediación de Cristo genera y suscita la cooperación de todos los cristianos por la acción del Espíritu Santo, la «mediación materna» de María por obra del mismo Espíritu tiene un puesto especial sobre todo en relación con la Iglesia.

El último capítulo está dedicado al culto y la piedad mariana en la Iglesia en donde defiende la originalidad del culto mariano frente a los mitos de la fertilidad. Pablo VI dirá que el culto a María «es un elemento intrínseco del culto cristiano» (*Marialis cultus* 56). Presenta el Magnificat como la «primera manifestación del culto a la Virgen por parte de la comunidad primitiva».

Antes de Efeso el culto a la Virgen está dominado por el Misterio Pascual y será hasta el Vaticano II cuando esto se rescatará pues el culto se fue alejando del contexto orgánico de los misterios de la Salvación. Se cae en la cuenta de que el culto cristiano culmina en la Santísima Trinidad. Es aquí donde se debe situar el culto a la Virgen.

Termina haciendo especial referencia a la espiritualidad mariana de consagración aclarando que ésta se entiende sólo desde la que hace Dios al hombre y está referida a la de Cristo y al bautismo. En fin, María con su «Hagan lo que El les diga» no sólo nos invita a seguir a Jesús sino que Ella nos introduce bajo la acción del Espíritu Santo en el Misterio de Cristo.

P.Enrique Hernández, CSSR

Marie-Benoite Angot. *Las Casas de Adoración*, Herder, Barcelona 1996, pp. 201.

La Orden de los Laicos Consagrados fue reconocida canónicamente por el obispo de Fréjus-Toulon (Francia) como asociación pública de fieles el 28 de diciembre de 1986 «ad experimentum», y definitivamente el 31 de diciembre de 1989. Funciona bajo la responsabilidad de una Moderadora y de un Asistente eclesiástico.

En todos los países donde la Orden está ya establecida, la Moderadora está representada por Delegados.

Su carisma: Consagración por maría, en la Iglesia, a la Persona viva de Cristo en la Eucaristía, para consagrar el mundo en vistas a su retorno en la gloria. Constituyen un pueblo de adoración en el medio del mundo y trabajan por el reino de la eucaristía sobre la tierra.

Para estos LAICOS CONSAGRADOS (ellos y ellas) no se tratan de salir de las condiciones de vida propias de los laicos en el mundo: casa, familia, parroquia, profesión, medio de trabajo. No se trata de reunirse con otras personas o con otras familias para construir comunidades que formen un mundo aparte, fuera del mundo. No se trata de llevar sobre sí un signo distintivo, exterior, de «puesta aparte».

Se trata de llegar (el, ella, la familia) a la intimidad con Dios, a ser para Dios, en medio del mundo (como la Sagrada Familia), para la salvación del mundo.

Esos «laicos» de la Orden pueden ser:

- solteros (hombres y mujeres), y personas solas. Vocación al celibato en el laicado en el medio del mundo. Vocación elegida deliberadamente, o aceptada viendo en las circunstancias de la propia vida la voluntad de Dios. Los/las solteros/ras que forman parte de la Orden no están obligados a permanecer en ese estado. Conservan toda su libertad de adoptar otro estado de vida si la Providencia los dirige a ellos.

- matrimonios, familias, que deben conservar su carácter específico, su propia personalidad que no se reagrupan en Comunidades mayores.

Tanto los solteros como las familias están llamados, en lo cotidiano de su vida individual, familiar y social, a vivir en la intimidad de la persona de Cristo. Una intimidad que se expresará en el:

-seguimiento radical de Jesús por el Reino,

-vivir como hijos viviendo como hermanos,

cumplir enteramente la voluntad de Dios,

ser luz, sal, fermento... de la salvación de Dios en medio del mundo.

Los hogares de esos laicos, en los que Cristo ocupa el centro de sus vidas, en los que habitan el mismo Cristo Eucarístico (ahí está la novedad de las Casas de Adoración), quieren ser como pequeñas luces diseminadas sobre toda la superficie de la tierra.

Este libro explica el origen, los objetivos, las modalidades prácticas de esta orden de laicos que toman como fuente los sacramentos de la Iglesia.

P. Félix Moracho, S.I.

Kallistos (Thimoty) Ware. *El Dios del misterio y de la oración*, Narcea, Madrid 1997, pp. 203.

Timothy Ware es un inglés (n. 1934) que estudio lenguas clásicas en Oxford y luego en Princenton (USA). En 1958 pasó a la Ortodoxia. Y en 1966 se convirtió en sacerdote y monje adoptando el nombre de Kallistos.

Un «prefacio» de Olivier Clement y unas páginas del autor nos orientan en la lectura.

Escribe con sencillez y profundidad de Dios y de la oración, según la tradición de la hermana Iglesia Ortodoxa.

Sigue un esquema sencillo: Un Dios que es misterio, un Dios que es trinidad, un Dios que es creador, un Dios que es hombre, un Dios que es espíritu, un Dios que es oración, un Dios que es eternidad.

Expresa respetuosamente las enseñanzas fundamentales de la tradición ortodoxa que conoce y vive. Presenta la fe como un modo de vida y de oración. Para ello nos pone en contacto con una escogida y notable abundancia, riqueza y variedad, de textos piadosos, bellos, a los que no estamos acostumbrados en nuestra «modernidad». Son parte del patrimonio espiritual de padres, de Santos, de ermitaños y místicos de los primeros siglos cristianos (cuando todavía compartíamos la fe), de teólogos y varones espirituales de la ortodoxia de ayer y hoy.

«Cuando me refiero de vez en cuando a otras confesiones cristianas, nos dice el Autor, no intento ninguna comparación sistemática. Mi única preocupación consiste en presentar, de manera positiva, la fe que me hace vivir como ortodoxo y no evocar las zonas de concordancia o de disentimiento con el catolicismo romano o con el protestantismo.» (p.20)

Por eso mismo es un libro que rezuma piedad, paz porque está vivificado por el amor.

El acento no está puesto tanto en lo social cuanto en la locura del amor; y en la iglesia prevalece el misterio sobre la institución, la vida sobre la protección burocrática.

La profundidad teológica dogmática va por los caminos de la patrística, de los textos litúrgicos bizantinos. E invita a vivir, a caminar «el Camino de la Vida».

Termino con esta cita que no s ayudará a todos a no quedarnos estancados o a no perdernos en este «camino de la Vida».

«Cada uno debemos comprobar lo que hemos aprendido y revivir la Tradición que hemos recibido. <El Credo, decía el metropolitano Filarete de Moscú, solamente te pertenece si lo has vivido>. Nadie puede hacer un viaje semejante arrellenado en su sillón. Nadie puede ser un cristiano de segunda mano. Dios tiene hijos, no nietos.

«Como cristiano de la Iglesia Ortodoxa, deseo subrayar esta necesidad de experiencia viva. Para muchos occidentales del siglo XX, la Iglesia Ortodoxa tiene un carácter antiguo y conservador. El mensaje de los ortodoxos a sus

hermanos occidentales parece ser: <Somos vuestro pasado>. Para los ortodoxos, sin embargo, el respeto a la tradición no significa en primer lugar y ante todo, la aceptación de fórmulas o de costumbres anticuadas heredadas de generaciones anteriores. La fidelidad a la Tradición es una experiencia siempre nueva, personal, directa, del Espíritu Santo en el presente. Aquí. Ahora...

«... Es su propia resurrección, su perpetua resurrección...

«Esta obra se propone revelar las fuentes de esta <perpetua resurrección>»(pp. 18-19).

P. Félix Moracho, S.I.

Laura Rossi. *El desarrollo de la enseñanza social de los obispos del Paraguay (1940-1993): Un compromiso progresivo con la dignidad de la persona humana.* Ediciones de la PUG, Roma 1998, 302 pp.

Para quien quiera conocer y profundizar en la historia del Paraguay desde mediados del siglo XX hasta finales del mismo y el papel que ha jugado la Iglesia en el ámbito de los documentos y acciones sociales en esa misma historia, el libro de Laura Rossi se presenta como un texto informativo y, a la vez, analítico, con un manejo de una serie de documentos importantes e interesantes.

Los motivos que movieron a nuestra autora a realizar esta investigación son esencialmente dos: el primero tiene que ver con el silencio internacional que existe actualmente respecto a la historia del Paraguay, que lo asemeja a una isla con poca comunicación exterior; el segundo viene dado por el trabajo que la autora y su comunidad (Redemptor Hominis) realizan en el Paraguay desde hace varios años, donde su zona de trabajo se ve afectada por el cultivo y el tráfico de drogas, factores determinantes de una violencia gratuita en el que la vida y la dignidad de la persona pierde su auténtico valor. Desde este panorama esta comunidad se pregunta por los desafíos a ser lanzados y acogidos y los caminos nuevos por recorrer. Desde aquí surge la pregunta qué hacer para que el hombre sea más persona, a imagen y semejanza de Dios: considerando las diversas posibilidades Laura elige estudiar el papel

de la Iglesia del Paraguay en el ámbito de lo social, a partir de los documentos sociales de esta Iglesia particular entre 1940 y 1993 escritos por sus obispos. Los escritos de estos obispos parten de la reflexión ya hecha por el Magisterio Universal y de la Verdad Evangélica, y los aplican a la situación inédita y particular, partiendo del concreto humus de una realidad concreta.

En el análisis de los documentos la cuestión de fondo que tiene presenta la autora de la tesis es «si los obispos en sus documentos fueron fieles al hombre, si estuvieron atentos a su realidad y se la han defendido». Teniendo presente esta cuestión de fondo, Laura Rossi divide este trabajo en cuatro capítulos que se corresponden con cuatro etapas, que muestran cómo se fue desarrollando en los documentos el empeño de la Iglesia por el hombre y por su historia. El capítulo uno se encarga del período que va desde 1940 a 1954. La elección de partir de la fecha de 1940, por parte de la autora, es debido que en esta fecha la Iglesia paraguaya tiene posturas nuevas en lo social que se irán desarrollando a lo largo del arco histórico que aquí se analiza. En efecto, el período expuesto en este capítulo está signado por dos acontecimientos: las jornadas nacionales del clero y los múltiples movimientos de acción católica despertando la conciencia del laicado y de los sacerdotes. En los documentos comienzan a haber posturas nuevas en la defensa del hombre, respecto a los acontecimientos que sacuden a la sociedad civil del Paraguay, aun cuando las reflexiones estén todavía signadas por una reflexión teológica deductiva tomista.

El segundo capítulo, denominado ruptura del silencio, cubre el período comprendido entre 1954 y 1973, cuya principal característica es la apertura de la Iglesia a las distintas dificultades que afligían a la sociedad paraguaya, apertura que se entiende en consonancia con la que acontece en la Iglesia Universal al mundo moderno, a raíz del Vaticano II.

El capítulo tres estudia el período comprendido entre 1973 a 1980, y se caracteriza por la toma de conciencia por parte de la jerarquía de la necesidad de no luchar solos, y de unir, por tanto, fuerzas con el pueblo paraguayo en la lucha por la dignidad humana, frente a un estado poderoso.

El cuarto y último capítulo estudia los documentos episcopales después de 1980. Aquí la autora clasifica los documentos emanados por los obispos en cuatro grandes momentos que son reflejo de la maduración de todo el camino anterior:

La discusión orgánica de la tierra Paraguay, que había sido distribuida injustamente a favor de persona que no tenían que ser beneficiarias del estatuto agrario.

Diálogo nacional donde la Iglesia se convierte en espacio de comunicación de encuentro y colaboración pluralista de las voces y las energías más conflictivas de la sociedad dividida por la dictadura.

La preparación de la visita papal, la cual es sentida como apoyo a las acciones y compromisos sociales emprendidos por la Iglesia del Paraguay.

Participación mediante tres documentos pastorales en el debate sobre la nueva constitución.

El libro de Laura Rossi, es realmente un libro de fácil lectura, ameno, de abundantes detalles. Muchos de los problemas que padecemos aquí en Venezuela, aparecen también reflejados como comunes a los que sufren en el Paraguay. Particularmente pienso que es un libro que merece sobre todo ser leído porque visualiza muy bien el camino recorrido por la Iglesia en el Paraguay y cómo en ese caminar la Iglesia crece, evangeliza y es evangelizada en la medida en que se vuelca al hombre, sobre todo al hombre pobre e irrespetado.

P. Gonzalo Arnáiz, SCJ.

Julio Lavandero Pérez. *NOARA y otros rituales.* Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 2000, pp. 642, 22 x 15 cms.

Esta obra viene a ser el tomo IV de una serie que el P. Lavandero ha publicado sobre mitos y relatos de los indios Guaraos. Concretamente son los siguientes:

Tomo I, AJOTEJANA- Mitos (1991); Tomo II, AJOTEJANA- Relatos (1992); Tomo III, UAHARAHO (1994); y el recién publicado NOARA y otros rituales.

Es un estudio antropológico-cultural-religioso de esta etnia, con la que ha convivido como misionero, pero también como investigador, aprendiendo su lengua y reflexionando sobre su cultura. En el prólogo, dedicado a los Misioneros, escribe: Mi interés por la Noara y otros rituales nació quizás de la necesidad de justificar mis posicionamientos ideológicos y prácticos mantenidos a lo largo de mis años misioneros, que recibieron su espaldarazo en la doctrina teológica de las «semillas del Verbo». «No hemos venido a destruir una cultura, un pensamiento, unos ritos y promover otros en su defecto,

sino anunciar, ofrecer una Fe en Jesús que puede manifestarse y encarnarse en los moldes de cualquier cultura, como el mismo Jesús lo hizo en la judía...¿Cómo entender, comprender, amar, respetar las expresiones cúllicas guaraos si no las conocemos, si ignoramos el valor signifiante y afectivo que encierran? ¡Si hasta desconocemos la lengua en que se expresan! Remediar en algo este vacío es el propósito que me ha movido a recoger los textos, datos y noticias que en este tomo ofrezco de forma especial a los misioneros».

El voluminoso libro recoge en lengua guarao los rituales, que el P. Lavandero traduce y comenta. Incluso transcribe sus canciones en nuestros pentagramas musicales para poder aprenderlas técnicamente. La obra es un trabajo serio y científico de la que no se podrá prescindir si se quiere uno adentrar en la mentalidad de los guaraos.

Esta obra le ha valido al P. Julio Lavandero ser incorporado como miembro de la Academia Venezolana de la Lengua, correspondiente de la Real Española, acto que tuvo lugar el 19 de junio del 2000 en el Paraninfo de las Academias (Caracas). Nuestra felicitación al autor y nuestro aliento para que prosiga tan meritoria obra.

P. Carlos Bazarra, OFM Cap.

Jerónimo Bórmida. *Teología Fundamental.* CIPFE, Montevideo 1999, 370 pp. 25 x 18 cms.

El autor, Jerónimo Bórmida, estudió Teología en la Universidad de Friburgo y Biblia en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Se doctoró en Teología en el «Seraphicum» de los franciscanos Conventuales en Roma. Lleva más de 30 años de docencia en el ITUMS y en la Multiversidad Franciscana de América Latina (Uruguay), y en la Escuela de Teología y Espiritualidad Franciscana en Rio Grande do Sul (Brasil).

Fruto de su tarea docente es el texto de Teología Fundamental que presentamos. Abarca dos partes. Una primera es la introducción a la Teología, en el que desarrolla la Teología como un modo humano de Hablar de Dios, en el que el hombre busca a Dios como efecto del Dios que busca al hombre. Se presentan textos para ser comentados, y esquemas que clarifican su pensamiento.

Con estos mismos criterios sigue presentando el punto de partida, la palabra de Dios, y la realidad histórica, las relaciones entre teología e ideología, la

hermenéutica de los «herejes», etc... Son preguntas para ser respondidas: El diálogo entre Dios y el hombre ¿es ilusión o es realidad? Se destacan las principales ideas de cada tema, y tiene un capítulo de explicación del vocabulario empleado en la Teología.

La segunda parte se centra en la Teología de la Revelación. Estudia su naturaleza, la Sagrada Escritura, los Santos Padres, el Magisterio de la Iglesia, dando un relieve especial al Concilio Vaticano II y a la constitución DEI VERBUM. Se desarrolla el tema de la Palabra de Dios, la gratuidad y libertad divinas, la inspiración, la tradición y termina con un capítulo sobre Jesús y la historia.

No presenta una bibliografía porque la considera inútil para los alumnos. A estos se dirige fundamentalmente, y por eso prefiere utilizar más bien notas a pie de página. Yo destacaría la óptima disposición didáctica, con esquemas, cuadros sinópticos, ideas clave resaltadas. Me parece también muy interesante la importancia que en todos los temas se da a la Biblia. Creo que es una Teología Fundamental que recomendamos encarecidamente.

P. Carlos Bazarra, OFM Cap.

Micó, Julio. *Vivir el evangelio. La espiritualidad de Francisco de Asís.* Editorial El Propagador TAM, Valencia 1998, 384 pp. 21 x 15 cms.

Nos encontramos con un libro centrado en la Espiritualidad cristiana, de vivencia del Evangelio como lo vivió Francisco de Asís. Es un estudio contextualizado y fundamentado en los escritos de este hombre evangélico y todo apostólico. Responde por tanto a la realidad de la Edad Media y a la docilidad al Espíritu que caracterizó al santo de Asís.

El primer capítulo describe el marco espiritual, destacando los factores socioeconómicos, la política y sus repercusiones en la Espiritualidad, tanto teórica como práctica. Se destaca la espiritualidad de los laicos con sus ribetes heréticos. En este contexto aflora la imagen de Francisco como testigo de Dios: un Dios trascendente y a la vez cercano: Dios amor, creador, Trino e incluso sensual. El Evangelio viene a ser el espejo de la humanidad de Dios, con el acento en el seguimiento y las bienaventuranzas, y destacando lo peligroso del Evangelio.

Otras coordenadas que el autor destaca en la espiritualidad sanfranciscana es la dimensión eclesial: cómo Francisco vivió las relaciones con la iglesia

jerárquica, y con la Iglesia como misterio de salvación. La filiación y la fraternidad, con todos los hombres y todas las criaturas, aportan una notable luminosidad en los desafíos ecológicos de nuestro tiempo. En este horizonte se presentan los votos, superando su situación jurídica y dando relieve a la espiritualidad de los mismos. El acento recae, no podría ser de otra forma tratándose de Francisco de Asís, en la vivencia de la pobreza. Los capítulos finales ofrecen la novedad de las Ordenes Mendicantes frente al monacato primitivo: «Los hermanos vayan por el mundo», y «la evangelización entre los infieles».

Nos congratulamos con esta publicación, por ser una aportación sólida a la historia de la espiritualidad y de la vida religiosa. Estamos seguros de que los lectores, sean o no franciscanos, encontrarán luces y estímulos para vivir también hoy el Evangelio como lo vivió el Poverello.

P. Carlos Bazarra, OFM Cap.

Carlos Bazarra. *Vivir el Adviento. Notas de Escatología Cristiana.* Santafé de Bogotá: CELAM 200, 232 pp. 21 x 13 cms.

La obra no pretende agotar la temática escatológica del Cristianismo. El autor intenta modestamente ofrecer unas notas para estimular la reflexión y la investigación personal en este campo del Reino de Dios, iniciado ya en este mundo y luego consumado en la eternidad. Es una buena noticia que hemos de vivir, superando miedos y amenazas y tratando de evitar una imaginación desbordada que carece de fundamento en el Evangelio.

La perspectiva de la que se parte es de que la vida conjuga el adviento de Dios, siempre viniendo del futuro, con el éxodo humano saliendo de nuestro egoísmo hacia la alteridad del prójimo, del pobre, del necesitado. Es lo que se explica en los tres primeros capítulos: La vida como éxodo y adviento, un adviento que ya llegó porque la iniciativa es siempre divina, y un éxodo desde el adviento. En un planteamiento personalístico, más que de espacios y tiempos geográficos y cronológicos, se presenta el fin del hombre como la comunión con Dios Uno y Trino: La Trinidad como Patria.

Se aborda el tratado de la escatología con la historia de la problemática y la situación actual. Y a continuación se van abordando los diversos acápites tradicionales, con un coloreado adaptado a hombres y mujeres de hoy. La

muerte es un acontecimiento pascual que resulta gozoso desde la fe cristiana; el juicio es una esperanza y no una amenaza; el purgatorio destaca la misericordia divina perdonando más que reclamando cuentas pendientes; la resurrección es la victoria sobre la muerte, con las pinceladas sobre la tierra nueva y el nuevo cielo, que confirma la divina promesa de salvación. ¿Y el infierno? El autor recoge las interpretaciones de los escatologistas de nuestro tiempo, que ponen el acento en la posibilidad real de una autocondenación. Se resumen los intentos explicativos de Karl Rahner, Urs von Balthasar, Hans Küng, Andrés Tornos, Torres Queiruga, etc...

En el último capítulo el autor cifra su pensamiento de que Dios nos quiere cristianos para que seamos humanos (dogma de la encarnación). Debemos tratar de vivir una espiritualidad humana, correctamente entendida, en su origen, en su objetivo y en su método. Cada capítulo va acompañado de una lectura meditada y unas referencias bibliográficas para ampliar y profundizar el tema. La presentación es realmente esmerada, con portada a todo color, y un texto impreso con nitidez.

P. Eduardo Frades, CMF.