

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Nº 26

DESPUÉS DEL 11 DE SEPTIEMBRE

CARACAS

Publicaciones ITER-UCAB

2002

**Revista cuatrimestral del Instituto de Teología para Religiosos
Caracas**

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Septiembre-Diciembre

AÑO XII, N° 26

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1236

DIRECTOR: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

José Cruz Ayestarán, S.J.

Eduardo Frades, C.M.F.

Rafael García, laico

Felicísimo Martínez, O.P.

Corrado Pastore, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB

Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER

Raúl Biord, S.D.B., Rector del IUSPO

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla

Carlos Bazarra, O.F.M. Cap, ITER y "Nuevo Mundo"

Luis De Diego, S.J. ITER y UCAB

Enrique Ali González, laico, ITER y UCV

Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación Aguafuerte

Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR

Erik De Vreese, diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Mery León*

Diseño de portada: *Alexandra Loginow*

Impresión: *Editorial Texto C. A.*

SUSCRIPCIONES 2001:

Correo normal: Bs. 15.000

Número suelto: Bs. 6.000

Extranjero: \$ 30

Por avión: \$ 38

UCAB

Universidad Católica Andrés Bello

Montalbán. Caracas (1020)

Apartado 20.332

(Telf. 0212-4074208, 4074178)

Dirección y Administración

ITER-Instituto de Teología para Religiosos

3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)

Telf. 02-2618584 - Fax: 0212-835311)

Caracas 1062 A (Venezuela)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Reflexiones en torno al 11 de septiembre <i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	5
--	---

REFLEXIONES SOBRE EL 11 DE SEPTIEMBRE Y SUS CONSECUENCIAS

11 de septiembre del 2001. Sobre el fundamentalismo y otros problemas <i>Profesor Enrique Alí González</i>	15
--	----

De lo acontecido en Babel, atisbos de luz para Manhattan <i>P. Francisco Javier González, S.D.B.</i>	31
---	----

1. El dolor de la masacre ¿será fuente de sabiduría? 2. Moral y ética. 3. El mundo tras el atentado: dos cuestiones de fondo <i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	51
--	----

VALORES BÍBLICOS, HUMANOS Y CRISTIANOS PARA HOY Y SIEMPRE

Los imaginarios colectivos de Occidente <i>Profesor Enrique Alí González</i>	73
---	----

¿No valdrá el hombre más que ésta su vida? <i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	125
--	-----

Comunidad - Comunión <i>P. Carlos Bazarra, O.F.M. Cap.</i>	159
Felicidad, Liberación y Redención <i>P. Bonifacio Fernández, C.M.F.</i>	173
INFORME ACADÉMICO DEL ITER (CURSO 2000-2001)	
Parte del Informe académico del ITER (curso 2000-2001) <i>P. Juan Pablo Perón, S.D.B.</i>	189

PRESENTACIÓN

REFLEXIONES EN TORNO AL 11 DE SEPTIEMBRE

P. Eduardo Frades, C.M.F.

Hemos titulado este número, tercero y último del año 2001, *Después del 11 de septiembre*, por el impacto mundial del inhumano atentado realizado ese día contra miles de víctimas inocentes y por el significado emblemático que ha revestido para unos y otros. Pero lo hemos dividido en dos partes, porque sólo los primeros se refieren directamente a dichos acontecimientos. Los tres o cinco artículos de la primera parte son efectivamente *Reflexiones sobre el 11 de septiembre y sus consecuencias ulteriores*; tanto las que se han seguido, como las que se desearía que se siguieran en la realidad histórica. Los trabajos de la segunda sección, en cambio, no están escritos desde la tragedia del 11 de septiembre y la conflictividad consiguiente sino que todos fueron elaborados bastante antes e independientemente. Sin embargo, creemos que su lectura se enriquece desde esta perspectiva, que quiere ser la de todo este número de la revista ITER. Creemos que el segundo trabajo del profesor Enrique Alí nos muestra bien claramente el orgullo occidental y su pretensión de derecho a un dominio universal, que se está intentando llevar a cabo como nunca con el actual modo de globalización. Frente a ello, los artículos de los PP. Eduardo Frades, Carlos Bazarra y Bonifacio Fernández ponen sobre el tapete los valores bíblico-cristianos universales del respeto a la vida, como primordial don de Dios, de la comunión fraterna como núcleo del mensaje evangélico y de solidaridad con todos, especialmente los pobres y oprimidos como camino de la auténtica liberación y felicidad humanas. Por último, ponemos una buena parte del informe académico del curso pasado, presentado por el Rector del Instituto, P. Juan Pablo Perón, con la finalidad de dar a conocer las múltiples actividades en que está envuelto el ITER y sus profesores y alumnos. Al final de esta introducción e invitación a esa lectura situada, presentamos a los dos nuevos colaboradores de nuestra revista: los doctores Enrique Alí González Ordosgoitti y P. Bonifacio Fernández, profesor ordinario

de nuestro instituto e invitado especial respectivamente. Sobre los otros cuatro autores, P. Trigo, F. J. González, E. Frades y C. Bazarra se puede consultar el número 23 de nuestra revista.

Abre la reflexión sobre el 11 de septiembre el profesor *Enrique Alf González*, con un estudio sobre la confusión reinante entre el fundamentalismo, la pobreza y el terrorismo como un supuesto teórico de explicación de lo acontecido, cuando en realidad son tres cosas diferentes. Analiza luego los diversos tipos de terrorismo, sea el de Estado, sea el de los pueblos débiles, que se asemejan por una serie de rasgos, sea finalmente el de Al-Qaida, que sí es fundamentalista. Luego presenta la relación histórica y actual del cristianismo con el islam, desde la yihad inicial de los musulmanes hasta la satanización actual de los judíos y cristianos por parte de gran parte del mundo islámico sobre todo esos grupos fundamentalistas, pasando por las cruzadas y los problemas de la creación del Estado judío y la oposición a un Estado palestino, igualmente propuesto por las potencias occidentales ya en 1945; y se tocan también las enormes diferencias entre los grupos religiosos y políticos islámicos, como son los árabes y persas, los turcos y los negros, los chiítas y sunnitas, etc. En un segundo punto se atiende a las consecuencias que se han seguido en los propios EEUU, al sentirse afectados por el terrorismo internacional y vulnerables como nunca antes; y las que afectan ya a todas las relaciones internacionales con el resto de países, centrándose especialmente en el mundo islámico y el latinoamericano. Finalmente apunta a una cuantas reflexiones teológicas que son muy necesarias en este nuevo contexto.

El P. *Francisco Javier González* trata de iluminar lo acontecido en Manhattan con el episodio emblemático de la torre de Babel. Hace una presentación del contexto vital y la estructura literaria del texto para pasar al análisis de dicho relato, notando el contraste entre el proyecto de Dios y los planes humanos, y llegar a las líneas maestras del mensaje revelado ahí. Pero todo el estudio desemboca en unas pistas para hacer una lectura desde y para el caso de todo imperialismo, del que Babel es símbolo, pues significa, “confusión, desmesura, manipulación, opresión, acumulación desmedida, concentración autodefensiva forzada” con esa tentación de concentrar todas las fuerzas y energías que manifiestan un “deseo de omnipotencia e infinitud de poder.” Tratándose aquí especialmente del imperialismo actual, su pretensión hegemónica que se llama hoy día globalización occidentalizante. Cuando en realidad, como nos dicen J. Sobrino y F. Wilfred en el reciente número de Concilium, la globalización actual es una ilusión, pues “la

humanidad nunca ha estado tan fragmentada como hoy. Pues la globalización, pese a su apariencia, es en realidad un proceso de exclusión ...Con la globalización, hemos llegado a una situación en la cual no se necesita a los pobres. Ellos son las víctimas de las que estamos hablando. Se han vuelto superfluos” (*Concilium*, n. 293, p. 684). Ciertamente no es la única forma de globalización posible, pero es la que se ha pretendido y pretende implantar, con la consiguiente rebelión de las culturas y pueblos que sienten aplastado y humillado todo su mundo cultural con todos sus usos y costumbres, con todos sus valores y creencias más queridas. El proyecto de un dominio impuesto por el terror es inhumano y destructivo, tanto si lo hace un pequeño grupo como una superpotencia; cuyo vivir “equivaldrá inexorablemente a gastar la entera existencia construyendo sistemas de seguridad y defensa cada vez más sofisticados y temibles”.

Las tres reflexiones del *P. Pedro Trigo* tienen diversa fecha y tocan puntos diversos. La primera se plantea el dilema de una respuesta que siga con la espiral de violencia, o bien la que busque cooperación para que haya vida para todos, ya que es el primer derecho y lo que es de veras intangible. Luego se centra en la distinción entre la moral, que suele reflejar las costumbres de los grupos dirigentes, que deciden lo que son “buenas costumbres”, y la ética, que se basa en tres puntales decisivos: el respeto al otro, en lo cual el occidente es ejemplar, pero reducido a los semejantes; la orientación a la vida, en la que falla enormemente como se ve en la misma infecundidad y decrecimiento poblacional; pero sin duda, “la manifestación más acusada de la falta de orientación a la vida es la insensibilización respecto del estado de pobreza de la mayoría de la humanidad. En tercer lugar está la capacidad de sacrificio por los otros, cosa radicalmente contraria al sacrificio de los otros a favor de mi status superior que domina la civilización occidental actual. En su tercera reflexión vuelve a plantear dos opciones básicas: seguir justificando el resentimiento del tercer mundo, seducido y frustrado a la vez por occidente; o aceptar el fin de occidente, ante la invasión del tercer mundo inevitable; no por una asimilación globalizadora sino por el reconocimiento de las diferencias como enriquecimiento. Para la seducción se han utilizado los medios masivos, por los que occidente “espera convertir su dominio despótico en hegemonía”, porque en realidad desconoce, desprecia y humilla las culturas de los países del tercer mundo. La otra alternativa, la única que apuesta verdaderamente a la “posibilidad de una historia distinta” y más rica en humanidad. ¿Logrará optar el mundo occidental por esta alternativa, la única que es obra de sabiduría?

Los artículos de la segunda parte, como dijimos, se escribieron antes e independientemente de dichos sucesos; pero no cabe duda que se iluminan desde ellos o cobran nueva actualidad, ya que pueden servir para iluminarla también. Creemos que su lectura se enriquece desde esta perspectiva, que quiere ser la de todo este número de la revista ITER. Es obvio que los acontecimientos de estos últimos meses no habían ocurrido aún, pero las causas profundas que han llevado a ellos ya estaban ahí; por eso, pensamos que también los remedios o las salidas válidas ya estaban también presentes, pues la gracia precede y acompaña la historia entera, las posibilidades humanas de ser cada día más humanos, más hijos de Dios tal como se nos manifestó definitivamente en Jesús de Nazaret. No obstante, antes de la reflexión más netamente teológica y cristiana, tal como puede aparecer en los dos últimos trabajos, de los PP. Bazarra y Bonifacio respectivamente, las ideas del profesor Enrique Alí y las mías propias también iluminan estos acontecimientos. Con el primero tal vez comprenderemos mejor las hondas raíces y el tremendo peso histórico que tiene ese orgullo occidental, nada fácil de superar, y al que la misma idea cristiana, ciertamente mal comprendida, ha podido colaborar. Con el segundo, quizás tengamos que admitir una vez más la permanente actualidad del Primer Testamento, al ponernos ante la realidad creatural, tal como es, con sus valores y sus límites, y esperar contra toda esperanza una justicia para las víctimas de toda la historia, tanto las de las Torres Gemelas como los miles de niños de Afganistán, para no hablar de los de África o de Irak, todos tan inocentes como esas “ciento veinte mil personas que no distinguen su derecha de su izquierda” del final del libro de Jonás (4,11).

El trabajo primero, y segundo en esta revista, es del profesor *Enrique Alí González*, catedrático de en la UCV y profesor de en el ITER. Se persiguen fundamentalmente dos objetivos, que él formula así: “el primero es colocar de relieve el papel de la Imaginación Creadora en la elaboración de proyectos concretos (políticos, económicos, sociales, étnicos y culturales) de explicación-acción para la articulación de la sociedad, a través de la conformación de los Imaginarios Colectivos de las sociedades. El segundo objetivo es realizar un ejercicio de filosofía de la historia, tomando como ejemplo la conformación de los Imaginarios Colectivos en Occidente”. El trabajo está dividido en tres partes: la primera trata de la Helenización de Roma; la segunda de la Cristianización de Europa, y la tercera de la Secularización de Occidente, que llega casi hasta finales del siglo XX. Sobre el contenido de cada parte, el profesor Enrique Alí ha escrito este breve resumen:

En la primera parte, nos dedicamos al proceso de la helenización de Roma, haciendo énfasis en como se adoptó la filosofía griega pero privilegiando la aplicación de sus conceptos al derecho, dando origen a una de los principales aportes romanos al mundo: la ciencia jurídica. En la segunda parte nos dedicamos a detallar la cristianización de Europa entre los siglos V y XVIII, cuando la Iglesia Cristiana fungía como la gran articuladora del Imaginario Colectivo Occidental, ocupando el mayor espacio en la configuración del Horizonte Mental de la Época, siendo por lo tanto la principal contribuyente en el Banco de Imágenes Posible, creando una estructura eclesial gigantesca y una cosmovisión propia, con cinco ideas fundamentales. En la tercera parte concluimos con la llamada secularización de Occidente. Esta tercera fase de mundialización de Occidente pensamos que culmina alrededor de finales de la década de los sesenta del siglo XX, dando comienzo a la cuarta y actual que es la denominada globalización, etapa que no analizaremos aquí por considerar que ameritaría un trabajo aparte debido a la complejidad de la misma. La actual fase de secularización ha surgido de un batallar contra la institución intelectual dominante de la época anterior: las iglesias cristianas. Se rechazó la suficiencia de la explicación divina del mundo ante la explicación de la razón a través de las ciencias naturales y de las ciencias sociales y humanidades, pero se siguieron aceptando los presupuestos que avalan la superioridad moral y civilizatoria de Occidente y por ende el derecho a imponer su modelo.

Es un trabajo muy denso, muy sintético y ampliamente documentado con más de setenta notas, la mayoría de las cuales son citas textuales de las fuentes en las que el autor basa su apretada síntesis; algunas de las cuales son un minitratado, pues ocuparían más de una página en tipo de letra normal. La secularización, nos dice, concluyó a fines de la década de los setenta; pero parece que la pretendida “superioridad moral y civilizatoria de Occidente” y ese pretendido derecho a imponer su modelo cultural no ha terminado con la nueva etapa, que se suele llamar ya de globalización, sino que tal vez se ha agravado. La globalización actual es un intento de domesticación de las culturas tradicionales, consideradas periféricas, por la asimilación de la cultura occidental o más concretamente de la norteamericana “way of life”. Los acontecimientos del 11 de septiembre y lo que de ahí ha derivado parece proseguir en el mismo camino. No logramos aprender de los errores del pasado; o, peor aún, no logramos escuchar los gritos de los oprimidos y despreciados de todos los tiempos y lugares, empezando por los actuales,

nuestras propias víctimas, las víctimas de este mundo estructuralmente injusto. A esto intentan responder los siguientes artículos, sin haberse pensado ni propuesto esta finalidad, pero sí la escucha atenta de la Palabra de Dios, que tiene mucho que ver con la visión del sufrimiento de las víctimas y la escucha del grito de los oprimidos (Ex 3, 7-9).

El segundo trabajo es del *P. Eduardo Frades* y forma parte de una obra colectiva de lectura vocacional de la Biblia hecha por y para los misioneros claretianos, pero que se está publicando ya para el gran público en la Editorial Claretiana de Buenos Aires. Lo novedoso aquí está sobre todo en la introducción, una serie de notas al trabajo previo y un apartado final sobre la experiencia de Dios en Qohélet. Se ocupa del valor de esta vida para ese autor tan crítico que logró, a pesar de su sereno escepticismo, formar parte del canon del Primer Testamento. Porque, más allá de todo el realismo desconsolado con que mira el sufrimiento de los oprimidos sin que encuentren respuesta en este mundo y el sinsentido de esta vida tan injusta, si al final todos acabamos en la muerte igualitaria, afirma el valor de esta vida y se cuestiona por esa Justicia divina en la que cree y espera, pero que no ve realizarse en la historia. Abre así la pregunta humana profunda ante la muerte, a la que pronto la revelación divina dará respuesta. Se opone así a todos los dogmatismos y absolutismos, que son una tentación permanente de tantas religiones e ideologías. Pero la vida es un don de Dios, y los justos y sus obras están en sus manos y Dios juzgará el justo y al impío, porque “toda obra la emplazará Dios a juicio...a ver si es bueno o es malo” como sintetiza el redactor final. (Qoh 3,17; 9,1; 12,14). La vida es un valor supremo, ciertamente, pero no toda conducta humana tiene el mismo valor, ni va a tener el mismo peso ante Dios y la misma posibilidad de eternizarse. Jesús y todo el NT nos dirán qué valores tienen ese peso de eternidad, como nos señalan los siguientes artículos aquí presentados.

El tercero es del *P. Carlos Bazarra* y se centra en la presentación del cristianismo como una comunión que hace comunidad y viceversa. Digamos que empieza tratando el problema por dentro, por lo que debe ser la verdadera Iglesia, tal como la soñó Jesús, si cabe hablar así. No sólo en su sacramento fundante, como es la Eucaristía, sino en todas sus dimensiones, que son ante todo la de filiación graciosa otorgada por Dios y la fraternidad interhumana, fruto y realidad de aquel don primero. Así será la iglesia ese sacramento universal de salvación. Si las estructuras eclesiales secuestran o impiden esa fraternidad primordial, se vuelven obstáculo y nueva ley que impide la gracia

y el amor. No es mera cuestión de pecado, pues todos somos pecadores, sino de hipocresía y rechazo de la misericordia gratuita de Dios y la compasión solidaria con los hermanos, pecadores como nosotros. “Si queremos llegar a la comunión de los santos, tenemos que aceptar que somos parte de la comunión de los pecadores” escribe el autor; y nos recuerda que Jesús acogió siempre a los pecadores, pero tuvo que denunciar enérgicamente a los fariseos hipócritas, precisamente porque no se reconocían tales. Si hay que acoger a todo tipo de pecador, tanto más cierto será que hay que tener una actitud de respeto y acogida para con todos los hombres y mujeres, para con todos los pueblos y naciones; también y especialmente para con los de otras culturas y religiones, de otros modos de ver el mundo y de pensar a Dios. Como dice el autor “es católico el que ama a todos y los reconoce como hermanos, aunque sean de distintas creencias”, porque “fuera de la fraternidad como vivencia, no hay salvación”.

El último trabajo del *P. Bonifacio Fernández* que presentamos ahora se pregunta por la felicidad y la salvación hoy día. Sigue siendo verdad que el hombre quiere vivir y ser feliz, y también que “los hombres mueren y no son felices” (A. Camus). Frente a la negatividad del dolor se buscan sustitutos de la felicidad o “salvaciones baratas”, sea la satisfacción inmediata sea la entrega a cualquier ídolo, que nunca llegan a procurar esa felicidad anhelada. Ante todo esto el autor presenta la buena noticia de Dios, que hoy se puede presentar “como llamada a continuar nosotros la compasión (de Dios) con todos los hombres”. Jesús es esa profecía y alianza de amor que nos otorga la libertad de aceptarnos pecadores pero perdonados, de mirar la muerte sin temor a que sea lo último, de comprometernos en la lucha por la justicia, de liberarnos de nosotros mismos para entregarnos a los demás y de experimentar paz y alegría como manifestación o arras de la presencia salvadora de Dios. Esa compasión significa que la salvación pasa por la reconciliación necesariamente, y así es también terapéutica la fe cristiana que nos libra de las diversas angustias. Es esa actitud de solidaridad real, afectiva y efectiva, la que puede llevarnos a un mundo más justo y fraterno, y la que se vuelve así redención y salvación ya ahora, en espera de su plenitud definitiva en la felicidad eterna. El cristianismo debe ser “una fuerza que sostiene la esperanza humana en la lucha por la transformación del mundo según la promesa del Dios que quiere convertir la humanidad en familia de hermanos”, porque “el amor es lo que redime el mundo”.

Cerramos este número, que es el último del año 2001, con una selección del “Informe académico del ITER (Curso 2000-2001) presentado por el P. Juan Pablo Perón. No se pone entero por un par de motivos: su destino específico pensado para la Pontificia Universidad Salesiana de Roma de la que somos instituto agregado, y el número de páginas que alargaría las ya voluminosas del presente. Sin embargo parece oportuno dar a conocer al amable público lector un buen número de eventos significativos en que ha estado involucrado el ITER a lo largo del año académico, como la visita del Monseñor Giuseppe Pittau, la Semana de Teología realizada junto con la UCAB como en años anteriores o la presencia entre nosotros de los profesores Luis Maldonado y Jon Sobrino para jornadas intensivas y la más duradera del P. Bonifacio Fernández, dando las clases de cristología y teología de la vida consagrada que estaban previstas para el P. Felicísimo Martínez. Por otro lado se da una larga lista de los trabajos, ponencias, participaciones, recensiones y demás actividades de más de treinta profesores durante este curso, que dan fe del trabajo de los mismos más allá de la mera labor académica y los escritos de esta revista.

PRESENTACIÓN DEL PROFESOR ENRIQUE ALÍ GONZÁLEZ ORDOSGOITTI

El profesor Enrique Alí González Ordosgoití nació en Caracas el año 1955. Hizo sus primeros estudios en los liceos caraqueños Diego de Lozada y Pedro Emilio Coll de El Valle. Los estudios superiores los realizó en la UCV, Universidad Central de Venezuela, donde consiguió el doctorado en Ciencias Sociales el año 1999 y ejerce su labor docente desde hace años. El título de su tesis doctoral, aprobada con mención honorífica por el jurado, es “*Los sistemas de fiesta en Venezuela. Hacia una sociología del uso del tiempo extraordinario festivo en las sociedades Estado-Nación contemporáneas*”. Ha ganado tres veces el certamen latinoamericano de Ensayo político de Nueva Sociedad en 1988, 90 y 91. Tiene además una maestría en Diseño Arquitectónico. Está casado y tiene tres hijos; y goza de una vena poética, que ha reflejado en diversas publicaciones. Desde hace algunos años es también profesor en de metodología de la investigación en la Licenciatura de Pastoral del ITER.

Desde 1985 investiga acerca de festividades y culturas residenciales populares en Venezuela y sobre teoría de las culturas residenciales populares.

Ha coordinado casi setecientas investigaciones exploratorias en casi todos los Estados de Venezuela, que han concluido en un Plan de Acción Cultural en cada comunidad popular. Es autor de varios planes curriculares universitarios y culturales, como el de la COPRE. Es profesor en la Escuela de Filosofía de la UCV y jefe de cátedra de Pensamiento Latinoamericano en dicha universidad desde 1989; además de dictar cursos en universidades y entidades culturales nacionales y extranjeras como Quito, La Habana, Santo Domingo y Salvador de Bahía. Como coordinador general de la ONG que se titula Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela (CISCUVE) desde 1991, desde la que organiza diversas investigaciones y eventos culturales; además de colaborar con el CONAC y otras entidades culturales nacionales y latinoamericanas.

Entre sus numerosos escritos señalamos aquí: *El lenguaje de las Hojas* (poesía, 1980); *Diez ensayos de cultura venezolana* (segunda edición en 1997); *Procesos culturales de la Venezuela contemporánea* (2 tomos, 1992); *Calendario de fiestas residenciales caraqueñas* (2001); *Dinámica cultural actual en cuatro poblaciones margariteñas* (1992); *El laberinto cultural venezolano. (Otros tapices. Recordando a Don Mario Briceño Iragorry, 1992); Mosaico cultural venezolano* (1997). Como coautor y hasta editor tiene también una serie de obras: *Siete fiestas residenciales caraqueñas* (1992); *El caballo de Atila y la cultura en Venezuela* (1985); *Lo regional como ruptura* (1991); *Lo bicultural-binacional en expansión* (1993); *Filosofar sobre Quinientos Años* (1994). Añádanse los numerosísimos artículos en diversas revistas culturales, generales o especializadas, así como en diarios nacionales o regionales como *Cultura Universitaria*, *Ininco*, *Infoformas*, *Foco Internacional*, *Geodidáctica*, *Punto*, *Tierra Firme*, *Boletín del INAF*, *Bigott*, *El Nacional*, *El Guayanés*, *La Tarde*, *Yaracuy al día*, *Diario Pueblo*, etc. Con estos dos artículos comienza su colaboración con nuestra revista ITER.

PRESENTACIÓN DEL P. BONIFACIO FERNÁNDEZ, C.M.F.

El P. Bonifacio Fernández García, CMF, nació en Remolina (León, España) en 1943. Estudió la filosofía en Segovia y la teología en Salamanca en seminarios claretianos. Se licenció en teología en la Pontificia Universidad Gregoriana en 1972. Continuó estudios en Munich y Tubinga en contacto con Jürgen Moltmann, sobre cuya cristología hizo su tesis doctoral en la

Universidad Pontificia de Salamanca, defendida en 1986 y al fin publicada en 1994. Su título es: *Cristo de la esperanza. La relación entre la Cristología y la Escatología de J. Moltmann*. Ha sido profesor en seminarios claretianos de Madrid y sobre todo del ITVR, Instituto Teológico de Vida Religiosa, del que es actualmente Director o Rector.

Es profesor especialmente de Cristología y Escatología, de Teología fundamental y de las Formas de vida cristiana en dicho Instituto y en la anexa Escuela de formación "Regina Apostolorum", que ha estado más de 30 años en funcionamiento al servicio de la Vida Religiosa española y latinoamericana. Ha dado cursos a novicios/as, junioras y seminaristas, y a formadores/as de bastantes congregaciones. También ha estado y está muy cerca de la espiritualidad cristiana matrimonial, sobre todo en el movimiento "Encuentro Matrimonial", del que es coordinador en Madrid. Da clases también en el Instituto de VR que llevan los claretianos, en colaboración con otros religiosos, en Manila (Filipinas) al servicio de la VR oriental, de Corea, Japón, Indonesia, Birmania,... y Filipinas, por supuesto. Es la primera vez que se acerca físicamente a América Latina, pero ya lleva años haciéndolo espiritualmente. Leonardo Boff, Pedro Trigo, Camilo Maccise y tantos otros de los nuestros, han participado en jornadas organizadas por el ITVR de Madrid.

Ha escrito numerosos artículos en diversas revistas, sobre todo en las de "Ephemerides Mariologicae", Vida Religiosa y Misión Abierta, de las que ha sido o es aún consejero editorial y director de la última por varios años. Sus libros son pocos, pero densos y fundamentales: *El Cristo del Seguimiento*, de 1995, y *Seguir a Jesús, el Cristo*, de 1998. También un hermoso libro de recopilación, titulado *Parábolas de comunidad*; y ponencias en varias de las Semanas de Vida Religiosa, que viene realizando el ITVR desde hace años, y va ya por su 30ª obra. Habla varios idiomas: castellano, alemán, inglés, francés, italiano, que le permiten colaborar con otros institutos de otros países; además de las lenguas clásicas: latín y griego, e incluso su algo de hebreo. Pero sobre todo habla con su vida; que estuvo ya a punto de perder en su última juventud, al final de los años de teología, y que lleva años entregando al servicio de los diversos carismas, laicales y consagrados, del pueblo de Dios en España y Filipinas, y ahora en Caracas.

REFLEXIONES SOBRE EL 11 DE SEPTIEMBRE Y SUS CONSECUENCIAS

11 DE SEPTIEMBRE DEL 2001: SOBRE EL FUNDAMENTALISMO Y OTROS PROBLEMAS

Enrique Ali González Ordosgoitti

El atentado terrorista sufrido por los Estados Unidos el 11 de septiembre de 2001, a manos de grupos fundamentalistas / terroristas musulmanes, marcan el siglo XXI de manera similar –aunque esperemos con diferentes consecuencias– al asesinato del príncipe del Imperio Austro-Húngaro en Sarajevo que daría inicio a la Primera Guerra Mundial. Aunque toda comparación literalmente es inexacta pues siempre será entre sucesos diferentes, parecidos pero no idénticos –la identidad de sucesos es imposible en la historia, pues todo hecho social por específico es irrepetible– la comparación descansa en el valor de la analogía, que si está basada en elementos cercanos a la realidad tiene un poder evocador que sirve, tanto para ilustrar mejor el futuro que se avizore como también para saber que la misma puede orientar las conductas de los sujetos sociales más directamente afectados por la comparación; demostrando nuevamente que la realidad se conforma, tanto por lo que todos podríamos coincidir en qué cosa es real –la famosa objetividad surgida por el consenso de la mayoría– como igualmente el saber que la verdad se construye por las percepciones que cada sujeto interviniente tiene de la misma; percepciones que casi por definición tienden a ser diferentes –en algunos casos antagónicas– para las distintas voluntades sociales participantes.

Siendo esa la importancia que le damos al derrumbe de las hermosas Torres Gemelas, queremos iniciar con este escrito, una reflexión que no pretende agotarse en los límites del mismo, sino que pensamos que apenas inicia el pensar sobre hechos, que posiblemente marcarán gran parte de la política internacional de al menos las dos primeras décadas de este siglo. Es necesario entonces comenzar por señalar algunos obstáculos epistemológicos que están presentes cuando se habla de los EEUU, desde lugares no anglosajones. Hacemos nuestra la afirmación del filósofo español Eugenio Triás quien nos dice que en la época moderna dos países han sido víctimas de la Leyenda Negra: España y los Estados Unidos. Entendemos por Leyenda Negra el constructo afectivo-mental que se incubaba en los imaginarios colectivos nacionales, permeando el pensamiento individual y colectivo de amplias mayorías, incluyendo a los miembros de los campos culturales académicos, que impiden –casi de manera agónica, en el sentido de Ortega y Gasset- la posibilidad de reconocerle algún elemento positivo a los países víctimas de la misma, léase España para los siglos XV-XIX y EEUU para los siglos XIX-XX. Esto se expresa empíricamente en la conformación de una matriz de opinión que transforma en negativo cualquier circunstancia que tenga que ver con dichos países, sin importar que algunos sectores productores de dichas opiniones puedan autodefinirse políticamente como contrarios a los intereses políticos que crearon las leyendas negras; valgan los ejemplos de aquellos intelectuales latinoamericanos “anti-imperialistas”, que denigran de España haciendo suya la Leyenda Negra construida en los laboratorios ideológicos sajones, tanto anglo como holandeses. O intelectuales defensores de la democracia como sistema político que asumen la Leyenda Negra de los EEUU, concebida en los laboratorios ideológicos de la antigua URSS y de los satélites vinculados a la Internacional Comunista ya hoy extinta.

Por supuesto que no se trata de abogar por la resurrección de Leyendas Doradas que –con la misma intención ideologizadora- intentan hacer desaparecer lo propiamente negativo de la acción internacional de España y los EEUU en los siglos mencionados. Lo que intentamos es llamar la atención para enfrentar los obstáculos epistemológicos de las Leyenda Negras ampliamente dominantes en los imaginarios colectivos intelectuales latinoamericanos actuales, enfatizando –por ser nuestro objeto de estudio- en la Leyenda Negra de los EEUU. Es decir, sentar las posibilidades de poder analizar a los EEUU, sin la necesidad de tomar precauciones para evitar coincidir o criticar sus acciones, sin temer el ser señalado como traidor a lo

latinoamericano (si aplaudimos alguna de sus iniciativas), o el de sujeto antidemocrático / terrorista (si las criticamos).

Evitar el primer temor, permitirá el no crear argumentaciones que se conviertan en especie de apoyo tácito o *light* a las acciones terroristas; al menos, que no pueda aducirse que tal apoyo es culpa de una acción inconsciente, pues no se niega el derecho que pueden tener quienes desean ser colaboradores del terrorismo, pero que lo efectúen abiertamente, sin subterfugios. Evitar el segundo temor –el ser crítico– el cual, además de permitir ser objetivo, pues muchas acciones merecen ser criticadas, pueden ayudar a que un lector estadounidense comprenda por qué hay tanto odio acumulado contra la política exterior de los EEUU. De tal manera podrá observar que un intelectual que se enfrenta conscientemente a la Leyenda Negra contra los EEUU, es capaz tanto de reconocer lo positivo como lo negativo de ese país, sin traicionar lo que considera de suyo máspreciado, cual es la búsqueda de la mayor objetividad posible.

Terminado este preámbulo, paso a señalar los elementos que pensamos desarrollar divididos en tres grupos: 1) algunos supuestos teóricos del conflicto: la relación fundamentalismo /pobreza/ terrorismo, tipos de terrorismo, la relación cristianismo musulmán y la visión victimizadora de éste, las relaciones intra-islámicas; 2) consecuencias inmediatas para las relaciones internacionales: intra-EEUU, EEUU-Primer Mundo y EEUU-Tercer Mundo y 3) algunas reflexiones teológicas necesarias.

1.-ALGUNOS SUPUESTOS TEÓRICOS DEL CONFLICTO

1.1.-La relación fundamentalismo /pobreza/ terrorismo: tres cosas diferentes

En algunas de las opiniones vertidas para tratar de explicar lo ocurrido el 11 de septiembre se da por descontado una relación causal entre fundamentalismo, pobreza y terrorismo, que ha servido más para ocultar que para descubrir los procesos reales sobre los que descansan las motivaciones de los grupos que llevaron a cabo tales acciones. Pensamos que son tres elementos distintos que muy pocas veces están unidos y que en este caso puede demostrarse que no lo están.

El fundamentalismo puede entenderse –en el contexto de lo que estamos tratando– como una interpretación literal de textos considerados sagrados por el grupo, que no aceptan ni requieren confrontaciones interpretativas con el contexto actual, bien sea religioso, político o histórico general. El texto es considerado con una validez suprahistórica, interpretada ya adecuadamente por aquellas autoridades aceptadas por el grupo como las verdaderamente capaces de interpretarlos, juzgando inadecuadas cualesquiera otras interpretaciones. Aunque el fundamentalismo puede abarcar diversos territorios de la práctica social como la economía (antes los estatistas y ahora los que pregonan la mano invisible del mercado), la política y la religión, para este caso hablaremos de una combinación harto explosiva de religión-política.

Señalamos la combinación religión-política, porque no siempre vienen unidas. Encontramos muchos casos de fundamentalismo religioso, que aunque apoyan formulas políticas conservadoras, no necesariamente dichas fórmulas son fundamentalistas. Sirvan los ejemplos de los grupos de la Mayoría Moral en los EEUU, de algunos partidos religiosos en Israel, de partidos hinduistas nacionalistas en la India, que aunque tienen una interpretación fundamentalista de sus textos sagrados, eso no los lleva a una visión fundamentalista que les haga negar en bloque el desarrollo de la modernidad. Además de ser fundamentalistas en lo religioso, modernos en lo político, no proponen métodos terroristas, ni el principal argumento de convocatoria es la reivindicación de los pobres. La Mayoría Moral es un movimiento cuyas principales raíces sociales están en la clase media; los partidos religiosos en Israel además de reivindicar lecturas más literales de la Torah se basan en la exaltación de sus orígenes étnicos y nacionales: sefardíes, rusos, etc y en la India, la convocatoria fundamental se da a través de una exaltación de la identificación religión-nación, antes que en la pobreza; entre otras razones porque la estructura social del hinduismo justifica las castas y la separación entre ellas y por ende la permanencia en el mismo lugar social de los más pobres.

En el caso de Israel podemos encontrar a su vez grupos religiosos fundamentalistas que apelan al terrorismo para imponer su visión de las cosas, tal como el grupo de judíos que en EEUU fueron organizados paramilitarmente por un famoso rabino. Aquí se dan la mano dos términos de la ecuación que venimos analizando; fundamentalismo / terrorismo pero no pobreza, pues estos grupos tienen su anclaje en sectores medios y medios altos. Ejemplos

que si calzarían en esa identificación automática de fundamentalismo / terrorismo/ pobreza son los grupos Hizbollah del Líbano, que pertenece al islam chiíta profesado por los libaneses pobres y la Yihad islámica y Hamás en Palestina. Pero no calzan de ninguna manera el Frente Popular para la Liberación de Palestina, la OLP, ni Al Fatah. Ninguna de las tres organizaciones está guiada por una posición religiosa fundamentalista, pues más bien obedecen a una teoría secular nacionalista¹, en diferentes ocasiones apelaron al terrorismo² y es indudable que actúan acicateados por la pobreza reinante en Palestina.

Podemos analizar otros casos donde se encuentran unidos terrorismo / pobreza/ religión pero no fundamentalismo, cómo pueden ser los casos del IRA en Irlanda y los Tigres de Tamil en Sri Lanka. Ambos usan métodos terroristas, ambos reclutan su base social entre los sectores pobres de su pueblo y aunque uno de los principales elementos de identificación es la religión, no tienen necesariamente una lectura fundamentalista de esta, sino que el credo religioso actúa como nucleador étnico que los diferencia de la mayoría protestante y budista en donde están inmersos.

Otro es el caso de los Grupos Paramilitares protestantes en Irlanda, quienes apelan al terrorismo, pero ni son fundamentalistas religiosos, ni están impulsados por la pobreza pues –en ese contexto social- ellos pertenecen a los grupos medios y medios altos privilegiados. En los tres casos el sustento de sus motivaciones políticas es la reivindicación nacionalista.

-
1. Es importante calibrar muy bien esta diferencia pues no es menuda. Recordemos que el movimiento sionista que dio origen al Estado de Israel era de una ideología socialista, completamente secular, lo que hoy en día viene siendo muy cuestionado por los partidos religiosos, provocando cada vez más acentuación de las tensiones, de manera tal que algunos analistas –aizas un poco pesimistas– han hablado de las posibilidades futuras de una guerra civil entre israelíes. Por eso es que las diferencias entre Al Fatah, por un lado, y Yihad y Hamás, por otro, son gruesas.
 2. Habría que acotar que desde la creación de la Autoridad Nacional Palestina, la OLP renunció al terrorismo, no así el Frente y lamentablemente, muy recientemente, factores de Al Fatah lo han vuelto a utilizar presionados por la competencia con la Yihad y Hamás, para no perder espacios de poder entre los palestinos radicalizados por los discursos fundamentalistas.

Para la Red Al-Qaida liderada por Bin Ladem, ya reconocida como la autora del atentado terrorista, es muy clara la presencia de la relación fundamentalismo / terrorismo pero no pobreza, pues si ellos estuvieran realmente interesados por combatir la pobreza en los pueblos islámicos y no simplemente utilizarla como excusa para generar un argumento político, deberían haber concentrado sus energías para liberar a Afganistán de los Talibanes, o a Irak de Hussein, quienes no sólo tienen sumido en la miseria a sus respectivos países, sino que a la vez someten y oprimen a diversas etnias de sus pueblos igualmente musulmanas, como los chiítas y kurdos en Irak, o tayikos y uzbekos en Afganistán. Así que pensamos que no puede atribuírsele a la Red Al-Qaida el supuesto interés por los musulmanes pobres, ni basar en el mismo su origen, pues sus principales líderes provienen de las clases medias y altas acomodadas de Egipto y Arabia Saudita.

1.2.-Tipos de terrorismo

Aunque pueda parecer macabro, es necesario distinguir distintos tipos de terrorismo con el fin no sólo de poder realizar un juicio moral, sino para poder observar su pertinencia política o no, entendiendo por tal pertinencia la posibilidad real de ser sustituido por enfrentamientos políticos más civilizados y humanitarios.

Tenemos el caso del terrorismo de Estado, absolutamente injustificable pues se utiliza la descomunal fuerza bruta contra ciudadanos inermes nacionales o de otros países. La colonización europea de los siglos XIX y XX sobre Asia y África y la Segunda Guerra Mundial proporcionan un saber enciclopédico sobre dichas acciones. Lo realizado por los ingleses en la India, quienes colocaban a los rehenes vivos atados a las bocas de los cañones y luego disparaban dispersando los miembros. O lo que los alemanes hicieron con los judíos y los gitanos en los campos de concentración. O lo que los franceses hicieron en Argelia. O lo que el Sha de Persia hacía al sumergir vivos a los opositores islámicos, en grandes ollas de aceite hirviendo. O lo que realiza Israel al demoler las casas de las familias palestinas ya de por sí sumergidas en la pobreza.

Distinto a ese terrorismo, existe el de los pueblos débiles frente a potencias de otros países que los oprimen, cuya única fuerza que pueden oponer es la del terrorismo como arma que obligue a los países poderosos a

reconocerlos como entidades políticas beligerantes y poder desembocar en la posibilidad de negociar políticamente entre iguales. Es el caso de los irlandeses de principios del siglo XX que obligaron a que Inglaterra le concediese la libertad a Irlanda y pudiese esta convertirse en República, salvo el enclave del norte. O el de la resistencia argelina contra los franceses en la década de los cincuenta. Con ciertas reservas también pudiera señalarse en esta categoría el terrorismo utilizado por los judíos contra los ingleses cuando Palestina era un protectorado inglés, aunque ya no tenía esa validez cuando fue utilizado para desalojar a los palestinos en la década de los cuarenta. Similar al terrorismo irlandés fue el efectuado por los palestinos de Al Fatah en los sesenta y setenta, para poder obligar a negociar al estado de Israel.

Todos estos ejemplos de terrorismo comparten un conjunto de rasgos característicos:

- 1.- Fueron realizados por pueblos débiles contra potencias extranjeras;
- 2.- el fin último que se perseguía era el que fueran reconocidos como sujetos políticos por la potencia dominante, a fin de sentarse en la mesa de negociaciones para dirimir las diferencias en ámbitos más propiamente políticos que militares
- 3.- esos grupos terroristas realizaron sus actos en la propia tierra que querían liberar
- 4.- y no buscaban el aniquilamiento total del país opresor, sino el retiro de este de las tierras consideradas propias por dichos grupos.

La red Al-Qaida es un terrorismo diferente, absolutamente fundamentalista:

- 1.- No son miembros de un grupo étnico o nacional, sino sólo religioso y se abrojan la representación mayoritaria de los musulmanes, cuando realmente son una ínfima minoría dentro de ellos;
- 2.- el fin último que persiguen no es ser reconocidos como parte beligerante y acceder a la mesa de negociaciones, pues no representan propiamente a ninguna entidad territorial y son rechazados por la mayoría de los Estados islámicos;
- 3.- sus actos terroristas los realizan en el propio territorio de lo que han definido como sus enemigos mayores (los países punta de la “civilización occidental: judíos y cruzados”)

4.- y buscan aniquilar simbólicamente, psicológicamente y en los casos posibles físicamente, al país satanizado.

1.3.-La relación cristianismo / islam y la visión victimizadora de éste: de Israel a las Yihad / Cruzadas

El planteamiento político de la Red Al-Qaida tiene dos grupos de componentes que sufren de una lectura fundamentalista: la “civilización occidental capitalista” y la lucha religiosa contra judíos y cruzados / cristianos. Si bien es cierto que la lucha contra el primer componente es rechazado por la mayoría de los musulmanes, quienes por el contrario desean acceder a los beneficios tecnológicos y de confort de la modernidad capitalista, también es verdad que el segundo componente de lucha religiosa es compartido ampliamente por la comunidad islámica mundial, muy a despecho de las propias indicaciones del Corán acerca del debido respeto y tolerancia a las religiones del Libro, judía y cristiana, descendiente todas de la fe abrahámica.

Esta idea de la necesidad de la lucha religiosa se nutre de dos componente que son relacionados estableciendo conexiones causales de una manera anacrónica. El primer componente se refiere al presente desde finales del XIX al XX, especialmente a lo ocurrido a partir de la creación del Estado de Israel en 1948 y las sucesivas guerras contra los países árabes. El segundo componente nos remite a una lectura totalmente sesgada tanto de lo que fue la propia expansión del islam sobre tierras cristianas del cercano oriente (incluyendo Jerusalén) y del norte de África a partir –especialmente- del siglo VIII, como de la respuesta cristiana europea a través de las cruzadas a partir desde el siglo X.

En el primer componente, a la creación del Estado de Israel, impuesta por las potencias occidentales (fundamentalmente Inglaterra), se le critica no sólo su imposición política (¿podía haber sido de otra forma?), sino a la vez se le niega justificación moral e histórica, asunto este con el que es imposible coincidir, pues ¿cómo hacer nuestro el argumento esgrimido por cierta ideología árabe nacionalista, de que los judíos israelíes son extranjeros llegados por el mar?, ¿cómo negar el derecho a la existencia del Estado de Israel como hogar permanente de los judíos?. Es sólo a partir del reconocimiento de la ANP, cuando en un gesto que los ennoblece, la OLP decide aceptar la eticidad básica de la existencia de Israel, a cambio de que

este reconozca la misma eticidad del establecimiento futuro del Estado de Palestina, ¡lo que estaba planteado ya en la Declaración que creaba dos Estados: uno judío y uno árabe, en la propia década de los cuarenta!. Durante casi cincuenta años se negaron a reconocer la existencia de Israel y apostaron a destruirlo a través de guerras panárabes que fueron derrotadas aplastantemente, hasta que la de 1967 creó la triste realidad de los territorios ocupados. Un liderazgo árabe incapaz de comprender adecuadamente la realidad profundizó la desdicha palestina. De estos hechos se alimenta un resentimiento permanente y creciente de la comunidad islámica mundial contra los judíos y contra los cristianos representados por las potencias occidentales (léase EEUU e Inglaterra), el cual hace suyo la Red Al-Qaida y trata de autopresentarse como la vanguardia que intenta vengar esos agravios. Pero no todo musulmán o estado islámico que reivindica la necesidad de enfrentar esos agravios, se identifica con la manera como lo plantea la Red Al-Qaida, en muchísimos casos discrepa de las formas y métodos terroristas. Es importante anotar esta situación como saldo para la política práctica: se puede discrepar de toda la historia desde la creación del Estado de Israel hasta ahora y simultáneamente condenar a Osama Bin Ladem. A tomar nota aquellos que apoyan la necesidad de la existencia del Estado de Israel (como nosotros) y por supuesto condenan a la Red Al-Qaida, de la existencia de opiniones que discrepan en lo primero pero coinciden en lo segundo.

El segundo componente nos lleva a profundizar la lectura acerca de la expansión de la religión islámica desde el siglo VII y la respuesta cristiana de las Cruzadas desde el siglo X. Particularizando en la relación islam-cristianismo, es necesario afirmar que fue el islam a través de la yihad comenzada en el siglo VII, que le declaró la guerra al cristianismo y lo desalojó, derrotó y prácticamente destruyó a todo lo largo del norte de África, así como lo sometió a dominio en toda la Península Ibérica. Históricamente el islam fue el agresor contra el cristianismo instalado en gran parte del mundo por donde se expandiría la fe musulmana. El cristianismo europeo responde a dichas agresiones —especialmente la ocupación de Jerusalén— a partir del siglo X con las llamadas Cruzadas. Si queremos sentar bases serias para el diálogo religioso, que repudien todo dominio violento para imponer credos a los pueblos, debemos reconocer que tanto la yihad como las cruzadas no pueden volver a repetirse. Pero desde el islam debe escribirse una historia de las relaciones con el cristianismo que destaque bien las etapas:

- 1.- Agresión del islam al cristianismo (siglos VII-VIII),
- 2.- agresión del cristianismo al islam (X-XII, cruzadas),
- 3.- agresión del islam al cristianismo (Imperio Otomano, siglos XV-XIX) y
- 4.- agresión del cristianismo al islam (segunda expansión imperialista europea, siglos XIX-XX)³.

De la comprensión adecuada de las diversas etapas de agresión expansiva del islam sobre el cristianismo y viceversa, podrá surgir una visión en la cual ninguna de las partes pueda considerarse perpetua víctima de la otra, sino que los roles de víctima / victimario han variado de lugar en el transcurso de los siglos. Eliminar esa idea del islam como víctima permanente del cristianismo, ayudará a establecer mejor comprensión de los nexos sostenidos en el tiempo y a la vez evitar una visión desfasada y anacrónica que sólo insiste en una parte de la historia y no en su totalidad y que permanentemente alimenta el resentimiento de las poblaciones musulmanas contra el cristianismo, que ha llevado y lleva, a un estado de agresión permanente -solapado y hasta oficial- desde muchos de los regímenes musulmanes actuales que estimulan una relación asimétrica entre las dos religiones. Así por ejemplo el islam se expande en occidente contando -gracias a Dios- con todas las ventajas que le otorgan las democracias occidentales, como son la libertad de cultos y el inalienable derecho individual a tener la religión que le dicte su conciencia o a no tener ninguna profesión de fe. Tal tratamiento no es recíproco en la mayoría de los países musulmanes, en donde es penada con la muerte -oficial o extraoficialmente- el cambio de un musulmán para otra religión. Igualmente, mientras en un país europeo o americano se pueden construir mezquitas sin obstáculo, es casi imposible -y en algunos países como Arabia Saudita, imposible- construir Iglesias de cualquier denominación cristiana. Tal desigualdad se repite con la posibilidad que tienen los musulmanes de predicar públicamente su fe en occidente y realizar proselitismo, mientras los cristianos en los países musulmanes no gozan de las mismas prerrogativas.

Esta relación asimétrica en contra de las religiones cristianas no se ha convertido en una reivindicación desde la política oficial de los estados

3. Pensamos que la creación del Estado de Israel no puede verse como una agresión religiosa ni étnica, contra musulmanes y árabes, sino como el intento imperfecto de hacer justicia a un pueblo como el judío, sistemáticamente perseguido.

Europeos y americanos, debido a la ya larga separación secular entre religión y estado; pero viene contribuyendo a aumentar un estado larvario de insatisfacción entre las grandes denominaciones cristianas y los países musulmanes, que si no recibe la suficiente atención de los círculos oficiales puede dar origen a futuros estallidos de descontento desde las respectivas sociedades civiles religiosas, difíciles de canalizar por los poderes políticos formales. Si pensamos que ese descontento puede canalizarse en época de globalización por innumerables vías y convertirse en un foco permanente de disgusto, en el que pueden anidarse posiciones extremas que busquen desesperadamente reivindicaciones y soluciones a estas relaciones asimétricas, deberíamos desear la pronta comprensión de estas situaciones problemáticas por los círculos oficiales, que puedan hacérselas saber a los países musulmanes, enfatizando en que constituyen un obstáculo grande para un mejoramiento cualitativo de las relaciones entre musulmanes y cristianos; las cuales estamos obligados a promover en aras de un clima mundial que propenda a la paz, a la distensión, al respeto a la multiculturalidad, a la libertad y a la democracia. Y esta iniciativa adquiere mayor carácter de urgencia cuando recordamos que uno de los elementos constantes e importantes de la mayoría de los conflictos bélicos del mundo es su componente religioso, en donde las relaciones cristianos-musulmanes son esenciales.

1.4.-Las relaciones intra-islámicas

Un cuarto elemento a tomar en cuenta con el fin de poder apreciar correctamente la complejidad teórica que debe prevalecer para establecer un juicio adecuado sobre los sucesos del 11 de septiembre, es que la Red Al-Qaida no representa toda la enorme variedad del islam y que esta comunidad mundial no está sólidamente unida a un proyecto político mundial, antes bien la diversidad de miras e intereses es lo que priva, razón suficiente para separar la necesaria condena al terrorismo islámico fundamentalista en bloque, pero no atribuirlo a toda la umma.

El islam tiene grandes divisiones básicas que al modo de las presentes en el cristianismo (católicos romanos, ortodoxos, protestantes, coptos), parten de una radicalidad de entrada que impide u obstaculiza una acción conjunta permanente, a menos de ser unificadas por ataques exteriores (dirigidos por otra religión por ejemplo). A las grandes unidades del islam sunnita y del

islam chiíta, se le suma entre otras el ismaelita, que aunque cuantitativamente menor, su actual peso económico es muy grande pues es la versión dominante en Arabia Saudita.

A esas divisiones el islam sumará las de origen étnico y finalmente las de origen nacional. A la inicial del propio siglo VII de árabes y persas, se le sumarán egipcios, bereberes y una gran variedad de etnias africanas negras hacia el occidente de La Meca. Mientras que hacia el oriente se le sumarán los pueblos altaicos, mongoloides, turcos, indios y malayos. Tal diversidad de pueblos nunca estuvieron sometidos a una sólo autoridad, pues a los primeros cuatro Califas iniciales se les irían sumando una mayor variedad policéntrica política. Con el impacto que estos pueblos y naciones islámicas sufrirán al ser víctimas de la segunda expansión del imperialismo europeo, serán obligados a reconfigurarse étnicamente (en el sentido propuesto por Darcy Ribeiro) y al concluir satisfactoriamente los procesos descolonizadores a partir de la Segunda Guerra Mundial, se verán conformando estados-nación nuevos, algunos de los cuales no tenían antecedentes históricos, viéndose obligados a generar procesos de identidad nacional en los cuales el papel de la condición islámica no fue fundamental en la mayoría de los casos, antes bien si lo fue la pertenencia étnica, especialmente la lengua. En esta situación, los ahora llamados países islámicos hubieron de dedicar tiempo a la configuración de su propia realidad nacional, muchísimas veces a través de costosos enfrentamientos físicos o simbólicos con los países vecinos, varios de ellos también de fe mayoritaria musulmana.

Por eso es que la Red Al-Qaida representa un esfuerzo novedoso, pero minoritario, de convocar una yihad basada en el ecumenismo musulmán. Por tal razón es que recibe la oposición y desconfianza no sólo de los gobiernos de las naciones musulmanas sino también del propio pueblo islámico. De ahí la necesidad de no exagerar el supuesto apoyo que los musulmanes puedan otorgarle a Bin Ladem. De ahí la obligación de separar muy bien la respuesta:

- 1.- Que debe darse al terrorismo de la Red;
- 2.- al terrorismo definido por sus miembros como inserto en procesos de liberación nacional (Hizbollah en el Líbano y Yihad y Hamás en Palestina);
- 3.- al sentimiento árabe contra el Estado de Israel;
- 4.- al sentimiento islámico no árabe sobre el Estado de Israel;

- 5.- al sentimiento islámico sobre la civilización occidental entendida como exportación de técnicas y confort
- 6.- al sentimiento islámico sobre el cristianismo.

Con esto concluimos la primera parte de este escrito, que busca colocar algunos de los presupuestos teóricos necesarios para comprender la complejidad real y teórica de los sucesos del 11 de septiembre del 2001.

2.-CONSECUENCIAS INMEDIATAS PARA LAS RELACIONES INTERNACIONALES: INTRA-EEUU

Pensamos que no es exagerado afirmar que los sucesos del 11 de septiembre van a marcar profundamente las ejecutorías de los EEUU tanto hacia lo interno como hacia lo internacional. Igualmente no debemos escatimar las consecuencias que las actitudes de la superpotencia van a generar sobre el resto del planeta; de ahí el que debamos extremar el análisis para poder vislumbrar los próximos acontecimientos.

Lo primero a destacar es el reajuste psicológico / emocional de la psiquis colectiva, que ha pasado de sentirse indiferente al terrorismo mundial como algo que no podía pasarle a su país, al otro extremo de saber que sí puede afectarlo y por lo tanto son vulnerables. Pasar de una mentalidad de indiferencia por ser invulnerable, a una actitud de preocupación por sentirse vulnerable, implicará un cambio cualitativo importante en el modo de ser estadounidense. Tal actitud se agrava con la convicción de que el enemigo puede ser interno, sobresaliendo como primera sospechosa la comunidad de alrededor de 8 millones de musulmanes residentes en los propios EEUU. ¿Cómo serán vistos ahora los musulmanes negros? ¿Como agentes del enemigo parecidos a los comunistas internos en la época de la guerra fría? ¿Cómo han comenzado a ser vistos los musulmanes de origen árabe y los árabes en general? ¿Cómo reaccionarán los grupos extremistas de judíos norteamericanos, al presumir que los musulmanes terroristas podrían estar en casa e incluso ser también estadounidenses? ¿Podrán surgir alianzas impensadas anteriormente entre diversas comunidades religiosas de los EEUU que en otros países han sido víctimas del terrorismo musulmán, como por ejemplo los judíos en Israel, los hindúes en Cachemira, los cristianos en el Líbano, en Nigeria, en Filipinas y en Malasia? Esta posibilidad de satanización

de los musulmanes –una respuesta en la misma lógica con que Irán, Irak y Bin Ladem han satanizado a los EEUU, a los judíos y a los cristianos– ¿conducirá a una radicalización de los factores no terroristas de los musulmanes a apoyar de facto o por omisión las acciones terroristas?

En el ámbito de la política doméstica dos de los elementos más sensibles a ser afectados por la lucha antiterrorista, serán sin duda los derechos humanos individuales (especialmente el de la privacidad y el derecho a un juicio justo) y los movimientos migratorios, que al menos serán restringidos –oficial o extraoficialmente– para los oriundos de los países musulmanes, sin obviar que serán afectados “los extranjeros” en general, ya que a la comunidad islámica puede pertenecer cualquier individuo sin importar origen étnico o características raciales.

En el espacio de la política internacional habrá cambios muy dramáticos, que se reflejarán de manera diferente de acuerdo al status del país del cual hablemos. Una cosa será con los países del primer mundo, las naciones más industrializadas, que incluyen a Canadá, UE, Rusia, Japón, los Tigres Asiáticos y China y otra con el resto. Con las naciones industrializadas se verá obligado los EEUU a desarrollar una política más multilateral, con concesiones en algunos temas sensibles a dichos países, pues necesitará de ellos colaboración para los dos elementos centrales que pueden llevar al terrorismo a expresiones minúsculas: el financiamiento y la información de inteligencia; sin las mismas no tendría ninguna opción de victoria.

El resto del mundo podríamos dividirlos a objeto de nuestro interés, en países islámicos y países latinoamericanos. A los países islámicos importantes (Egipto, Arabia Saudita, EAU, Indonesia, Pakistán), se les corteará de manera tal que se evite puedan entrar en la órbita de los mensajes de los grupos terroristas fundamentalistas. A los países islámicos más vinculados a dichos grupos bien sea por apoyo moral, político, propagandístico o logístico, se les atacará frontalmente incluso como en Afganistán en donde pudieron derrocar a un gobierno realmente opresor, e instalar un nuevo gobierno bajo los auspicios de la ONU que indudablemente le ha valido reconocimiento internacional, con el consabido aumento de su prestigio político. Pensemos en un derrocamiento de Hussein que permita un gobierno de coalición en Irak donde puedan participar como iguales los chiítas del sur, los kurdos del norte y los sunnitas moderados.

En otros países como los latinoamericanos, la estrategia antiterrorista musulmana apenas los roza en algunos lugares denunciados por la visión de la Casa Blanca; la triple frontera entre Argentina, Paraguay y Brasil, la isla de Margarita en Venezuela, Maicao en Colombia y Ciudad de Panamá. Pero como la lucha no se remite sólo al antiterrorismo de origen musulmán sino hasta aquellos grupos considerados terroristas por Bush, el caso más grave lo encontramos en Colombia, con las FARC, el ELN y las Autodefensas. Y es indudable que a nosotros como venezolanos, tal clasificación –justa o no– nos toca lamentablemente muy cerca, no sólo por las declaraciones del Presidente Chávez de que la guerrilla colombiana no es nuestra enemiga, sino también y sobre todo, por los comentarios que hoy formula la oposición acerca de un supuesto plan de conformación de grupos paramilitares vinculados al MBR-200 adiestrados por la FARC, que estarían preparándose para impedir unas próximas elecciones limpias y transparentes en las cuales, si las encuestas no mienten, el Presidente Chávez llevaría las de perder. Latinoamérica recibiría así los coletazos de la respuesta de los EEUU ante el ataque que fue víctima el 11 de septiembre, demostrando una vez más la interrelación creciente entre los problemas mundiales en época de globalización.

3.-ALGUNAS REFLEXIONES TEOLÓGICAS NECESARIAS

Lo desarrollado hasta aquí nos permite sugerir algunas necesidades de reflexión teológica para comprender mejor desde la fe, las circunstancias históricas que nos tocan vivir. Pensamos que sería necesario:

- 1.- una reflexión teológica acerca de las relaciones entre religión, poder y violencia;
- 2.- sobre el papel que juega en las mismas, las historias particulares de religiones así como las visiones de los contactos entre religiones distintas;
- 3.- profundizar en el dialogo interreligioso con los musulmanes;
- 4.- pensar desde la fe las leyendas negras que envuelven a la España de los siglos XV-XIX y a los EEUU desde el siglo XX;
- 5.- pensar desde la fe el complejo resultante de las relaciones entre fundamentalismo / pobreza / terrorismo / relaciones de dominación imperialistas.

DE LO ACONTECIDO EN BABEL, ATISBOS DE LUZ PARA MANHATTAN

P. Francisco Javier González, S.D.B.

INTRODUCCIÓN

La presente contribución desea ser un modesto aporte reflexivo desde la perspectiva bíblica en el ámbito del discernimiento cristiano de la situación planteada mundialmente a raíz de los sucesos del 11 de Septiembre de 2001 en Nueva York y Washington.

Como metodología de trabajo, se iniciará analizando un texto que nos parece clave y muy revelador en el proceso de discernimiento de la nueva situación creada. Se trata del relato de la edificación de la ciudad y torre de Babel (Gn 11,1-9).

Los pasos que seguirá el análisis del texto serán: su ubicación en el contexto vital-histórico y literario que le corresponde, la propuesta de estructuración literaria, la explicación o análisis propiamente dicho, propuesta de alguna conclusión en cuanto al mensaje teológico que se nos ofrece mediante el texto.

A partir de aquí comenzarán a darse varias pistas de actualización, propuestas y cuestionamientos para ese hoy que vivimos y nos interpela, inspirados por el mensaje liberador del texto.

1.- CONTEXTO VITAL Y LITERARIO DEL TEXTO

Aunque pertenecientes a estratos tradicionales diferentes, unos muy antiguos y otros más recientes en referencia al tiempo de la redacción definitiva

de la obra global en la que fueron insertados, los relatos que componen el libro del Génesis, así como los restantes libros que conforman el Pentateuco, han adquirido básicamente su forma actual durante el período del Exilio en Babilonia (586 a.C.) y el inmediato post-exilio. Esta observación es muy importante puesto que el contexto histórico en el que cristaliza la obra de redacción definitiva de una obra literaria, resulta decisivo para su justa interpretación y comprensión.

Releyendo su propia historia y la historia de los pueblos e imperios del mundo, a la luz de la catástrofe nacional que supuso la destrucción de Jerusalén y el templo y el destierro en Babilonia, Israel encuentra que su única esperanza de vida, la de ese resto humeante que aún queda, estaba en la vuelta al Señor, en la fidelidad a su palabra, en el respeto y reconocimiento de esa alianza con Yahveh que lo había constituido como pueblo.

Un esfuerzo grande en tal sentido, será orientado a tratar de entender el por qué se ha llegado hasta donde se llegó, ¿por qué se vino a acabar en esa situación de postración y de muerte: sin tierra, sin templo, sin rey? Para, en adelante, tratar de no cometer los mismos errores y aprender las dolorosas enseñanzas dadas por el Señor a través de la historia.

Servirán, así, para tal efecto, muchos relatos míticos tomados como préstamos de los diversos ambientes culturales de la región de la media luna de las tierras fértiles, reelaborados y apropiados desde el tamiz de la fe yahwista.

¿Cuál ha sido desde siempre el proyecto de Dios para con la humanidad? ¿cómo ha respondido la humanidad solidariamente al designio del proyecto divino? ¿cómo entraron violencia, pecado y muerte en el mundo? ¿de qué manera se han seguido extendiendo? ¿qué fuerzas en el mundo llevan hoy a la descreación, a la negación del proyecto de Dios para la humanidad? ¿en qué vías y opciones hallan hoy salvación, sensatez y sabiduría los pueblos del mundo? ¿cómo se las ha ingeniado Dios para mantener actual en medio de una historia de infidelidades su bendición y su promesa de vida para el mundo?

A todas estas preguntas intentan responder los diversos relatos de la “historia de los orígenes” (Gn 1-12,1-3) con la que se inicia el libro del Génesis y todo el Pentateuco. Constituye un auténtico prólogo a toda la dramática

historia de las relaciones de Dios con la humanidad; historia paradigmática para todos los tiempos y lugares¹.

La perícopa que nos ocupa en concreto está ubicada en esta sección “pórtico de la Biblia”. Y está ubicada precisamente en la parte final de esta sección, en el ápice del relato de los orígenes, como para crear la impresión un “*increscendo*” desbordante de la respuesta desobediente, rebelde y violenta por parte de la humanidad al plan relacional y creador de Dios:

- Adán y Eva (Gn 3): desobediencia y negación de la propia creaturidad que lleva a la ruptura en la pareja
- Caín y Abel (Gn 4,1-8): fratricidio que lleva a la ruptura entre hermanos
- Lamec (Gn 4,9-24): venganza extralimitada que lleva a la ruptura entre clanes
- Gigantes (Gn 6,1-4): hierogamia que lleva a la ruptura entre razas
- La ciudad y torre de Babel (Gn 11,1-9): civilización sin referencia a Dios que lleva a la ruptura entre pueblos².

Pero así como cada respuesta de desobediencia y rebeldía por parte de la humanidad al proyecto creador de Dios ha estado signado por un agravarse de la falta y el pecado, la reacción de Dios, después de pronunciar su juicio ante lo inapropiado del proceder humano, ha mostrado siempre misericordia dejando lugar para un resquicio de vida y esperanza.

Después del castigo del diluvio, Dios quiere la multiplicación y la expansión por la tierra de los descendientes de Adán y Eva. Tal designio de Dios ya había quedado manifestado en el primer relato de la creación: “Luego Dios los bendijo y les dijo: procread y multiplicaos, y henchid la tierra y sojuzgadla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo y en todo animal que bulle sobre la tierra” (Gn 1,28). Pero he aquí, que, sorpresivamente,

1 Precisamente la utilización de los relatos míticos le confieren a dichos relatos la capacidad de servir como paradigma de muchas experiencias y situaciones históricas. Pues esta es la finalidad e importante función del mito: interpretar realidades significativas, a veces dramáticas, remontándolas a un punto originario, donde la acción de una divinidad las instaura o crea un modelo del actuar humano. Cf. J.S. Croatto, ‘El relato de la torre de Babel. Bases para una nueva interpretación’, *Revista* 58 (1996) 65-80.

2 Cf. J. Konings, *La Biblia, su historia y su lectura. Una introducción*, Estella 1995, 90-94.

a continuación tenemos en la historia paradigmática de los orígenes el relato de la ciudad y torre de Babel: intento de concentración forzada, de megalomanía y de asalto sacrílego al mismo cielo. “Y esto es sólo el comienzo de su obrar...” Por eso, ante lo desmesurado del actuar de la humanidad, a Dios no le queda otro remedio, para que pueda continuar la vida, que el de frustrar el sueño de fama y grandeza de la familia humana, confundiendo la lengua de unos y otros y dispersándolos por la haz de la tierra.

Por otra parte, la colocación de Gn 11,1-9 en medio de la genealogía de Sem ha de contar con su propia razón y lógica. Todo parece indicar que la narración de la torre de Babel tiene que ver con la genealogía de Sem que desemboca en la figura de Abrahán³ Lo veremos más adelante.

Ubicados, pues, sucintamente en el contexto histórico y literario de nuestro texto, pasemos a profundizar en su estructura, su análisis y su mensaje en orden a los desafíos y cuestionamientos que plantea su actualización.

2.- ESTRUCTURA LITERARIA DEL TEXTO

En la perícopa de Gn 11,1-9, podemos distinguir dos partes claramente definidas partiendo de la perspectiva de los sujetos que proyectan y realizan la acción que atañe al relato⁴. Tendríamos así una primera parte donde se nos narra lo que proyectan y hacen los hombres, la humanidad (vv. 1-4); luego, un versículo que hace de límite entre un proyecto y otro y que ocuparía el centro de la estructura literaria: la inspección divina, Dios que baja para ver lo que han hecho los hombres (v. 5); finalmente la segunda parte del relato en la que se cuenta lo que proyecta y hace Dios después de haber inspeccionado el obrar humano (vv. 6-9).

Gráficamente tendríamos el siguiente esquema:

vv. 1-4: lo que proyecta y hace la humanidad

v. 5: la inspección divina

vv. 6-9: lo que proyecta y hace Dios

3 Cf. U. Berges, ‘Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación’, *Est Bib* 51 (1993) 77.

4 Cf. B. Vawter, *On Genesis. A New Reading*, London 1977, 151-158.

A nivel literario, en primer lugar hay que destacar que nos encontramos frente a un texto compuesto con muchos recursos estilísticos, tanto fonéticos como lexicales. Entre los elementos a resaltar en esta propuesta de estructuración literaria del pasaje, tenemos primeramente la inclusión que forman los términos *toda la tierra tenía un lenguaje* del v. 1, y *el lenguaje de toda la tierra* del v. 9. Dicho recurso literario confiere unidad y delimita los contornos de la perícopa, y además aporta datos claves sobre lo que profundamente está en juego y la transformación semántica que se ha operado a lo largo del desarrollo del relato: la diferencia entre lo que se planteaba al inicio y lo que se plantea al final aun con los mismos términos. Interesantes y significativos paralelismos entre la primera y segunda parte del relato, correspondientes al plan humano y al plan de Dios respectivamente. Así tenemos que al *jea, fabriquemos ladrillos!* del v. 3a, corresponde el *jea, bajemos y confundamos!* del v. 7a⁵ Al *hagámonos un nombre* del v. 4, corresponde *su nombre fue Babel* del v. 9. Y al *no sea que nos dispersemos por la faz de la tierra* también del v. 4, corresponde *y desde aquel punto los dispersó Yahveh por toda la faz de la tierra* del v. 8.

Bástennos estos pocos elementos, entre muchos otros que podrían resaltarse, para llamar la atención sobre la impresionante urdimbre en torno a la cual se ha tejido el relato, en el que tanto el proyecto de la humanidad como el proyecto de Dios se entrecruzan dramáticamente en la trama de una historia en la que se juega la apuesta por la vida y la esperanza o la apuesta por la descreación y la muerte.

3.- ANÁLISIS DEL TEXTO

3.1 *El proyecto de los hijos de Adán*

El proyecto de los hijos de Adán se expresa, como finalidad última, en el “hacerse un nombre” como respuesta, por una parte, al temor de dispersarse sobre la faz de la tierra y, por otra, al deseo de reforzar su unión y de alcanzar

5 Este paralelismo se aprecia mucho mejor en hebreo pues se juega con el recurso de sonido de la aliteración: *hābā nilbⁿnā lⁿbēnīm / hābā nērⁿdā wⁿnoblā*, en el que prevalecen los sonidos consonánticos *h-b-n-l*.

la gloria⁶ No se debe olvidar que haciendo de trasfondo a este proyecto, está el mandamiento del Señor que explícitamente había ordenado crecer, ser fecundos y llenar la tierra (Gn 1,28; 9,1).

El hecho de tener un lenguaje común es instrumentalizado al servicio de este proyecto; en efecto no se percibe en el relato un verdadero diálogo, no se da una verdadera comunicación sino un monólogo donde un grupo hegemónico parece exhortar y responderse a sí mismo⁷.

La construcción de la ciudad y de la torre representan los medios de realización concreta del proyecto: la ciudad como signo de su voluntad defensiva, como centro político para permanecer lo más unidos posible, en una especie de reino con un gobierno central que impida cualquier fuerza de salida, centrífuga, querida originariamente por Dios, y así, en lugar de confiar en la promesa del Señor y abandonarse confiadamente en su palabra, la humanidad hegemónizada por esa misteriosa voz que sale de ella, opta por refugiarse en un sistema de seguridad de construcción propia.

La torre⁸ signo de su apetito de gloria, de vanidad, de fama que quiere quitar valor a la trascendencia de Dios. "Una torre cuya cúspide llegue al cielo" (v. 4): tanto a nivel horizontal (ciudad) como a nivel vertical (torre) los hijos de Adán optan por prescindir de Dios y de su mandato, de su proyecto, con la intención de bastarse a sí mismos, desplazar el lugar de Dios y venir a ocuparlo ellos.

Mediante estas dos construcciones, los hombres quieren *hacerse un nombre* que dura por siempre; pero haciendo esto se apropian de una prerrogativa que pertenece solamente al nombre eterno de Dios, ya que en la

6 Cf. G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca 1977, 179.

7 Cf. U. Berges, 'Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación', 77-79, quien da a entender a través de su penetrante análisis que, en realidad, los que están construyendo la ciudad y la torre, son los que quedan sin nombre, en la sombra, mientras que los que manipulan el lenguaje en su provecho son los que van a apropiarse de la fama del nombre de su titánico proyecto a expensa de los otros.

8 Cf. *Ibidem* 84: Las torres de que habla la Biblia tienen normalmente una función de protección. Pero la torre de Babel no tenía una función defensiva, sino una función cultural. De la "zigurat" bajaba el dios Marduk como por una escalera para recibir el homenaje de sus fieles.

Ver también Is 63,12.14; Sal 135,13; Sal 148,13.

Biblia es sólo Dios quien hace un nombre para sí mismo por medio de sus obras y prodigios: “Tú que has obrado señales y portentos en Egipto, hasta hoy, y en Israel y en la humanidad entera, y te has hecho un nombre, como hoy se ve” (Jer 32,20)⁹.

3.2 Dios baja para ver ciudad y torre

El v. 5 introduce la inspección divina: el texto dice que Dios *bajó* para ver la ciudad y la torre que habían construido los hombres. Cuando Dios baja, cuando Dios desciende, está a punto de realizarse un juicio punitivo pero a la vez preventivo sobre el actuar humano¹⁰; así también en Gn 3,8, Dios se pasea por el jardín del Edén a la hora de la brisa de la tarde, dispuesto a juzgar, después de que Adán y Eva acaban de transgredir el entredicho divino fundante¹¹.

“Este es el inicio de su hacer, ahora nada impedirá lo que se propongan”, comenta el Señor, como primera reacción, resaltando con ello lo desmesurado del plan. Y es que la mirada divina sabe percatarse del desenlace fatal en el que va a desembocar el camino que la humanidad ha emprendido con aquel proyecto: todas las posibilidades y todas las tentaciones que implica tal acumulación / concentración de fuerzas y energías, deseo de omnipotencia e infinitud de poder.

3.3 El proyecto de Dios

De esta manera, el Señor proyecta su actuar preventivo para salir al frente del proyecto en construcción de la humanidad, retomando en paralelo el mismo entusiástico *¡ea, vamos!* de aquella misteriosa voz hegemónica de

9 Ver también Os 63,12.14; Sal 135, 13; Sal 148, 13.

10 Cfr. G. von Rad, *El libro del Génesis*, 180-181: “no por miopía, sino porque mora a gigantescas alturas y la obra de los hombres es tan minúscula, tiene él que acercarse. Este rasgo debe ser considerado como una magistral ironía para con la obra de los hombres”.

11 “Dios baja”: es importante notar que en las Escrituras está siempre primero el “descenso de Dios”; Dios toma siempre la iniciativa y baja hacia la persona humana, luego Dios llama a la humanidad hacia sí, y entonces los humanos pueden ascender a Dios por gracia divina.

la humanidad (vv. 3 y 4), con un verbo hebreo fonéticamente muy cercano al utilizado por los hombres (“construyamos”, *nilb^enā*), pero que expresa un contenido muy diferente: “mezclemos / confundamos (*w^enoblā*) allí su lengua” (v. 7).

El instrumento que les sirvió para iniciar el proyecto es el mismo empleado por Dios para la frustración del mismo: “de modo que no entienda cada cual la lengua de su prójimo”. Sólo habrá condiciones para una escucha y un entendimiento verdaderos cuando de parte del hablante, del que interpela, propone o exhorta, se habla con verdad y desde la verdad para edificar juntos la verdad. Sobre la base de la opresión y de la manipulación nunca habrá verdadera comunicación sino sólo encubrimiento de la mentira.

Así al intento de concentración y acumulación centrípeta de fuerzas sucede la preventiva dispersión por toda la tierra; así dejaron de edificar la ciudad, de continuar adelante con su proyecto. Dios destruye la unidad artificial y forzada construida por los humanos y esparce los pueblos por toda la tierra.

De este modo se ha operado a lo largo del desarrollo del relato una impresionante transformación como lo dejan ver las inclusiones de términos con que empieza y finaliza el relato: *no sea que nos dispersemos por toda la faz de la tierra* (v. 4) / *Y los dispersó Yahveh desde allí por toda la faz de la tierra* (v. 8); *toda la tierra era de un mismo lenguaje e idénticas palabras* (v. 1) / *confundió allí el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra* (v. 9).

En el v. 9 encontramos una clave de lectura interpretativa para todo el pasaje: el Señor Dios le coloca un nombre al proyecto de la humanidad hegemonizada por aquella voz sin rostro: “por eso se la llamó Babel” (a aquella ciudad y a aquella torre). Ya desde el inicio del relato, en los primeros versículos relativos al proyecto de los hombres, resonaba como eco el nombre de Babel por medio del recurso de la aliteración, en las palabras “construyamos ladrillos”, “ladrillo en lugar de piedra”¹².

Desde su inicio este proyecto de la humanidad va diciendo y reflejando lo que es: Babel; es decir: confusión, desmesura, manipulación, opresión,

12 *nilbena lebenim / hallēbenah le'aben*: expresiones en las que prevalecen las consonantes *b-l-n* propias de la palabra Babel (Babylon / Babilonia).

acumulación desmedida, concentración autodefensiva forzada. Es así como al “hagámonos un nombre” (v. 4) corresponderá “fue su nombre Babel” (v. 9), destacando con ello que el proyecto de los hijos de Adán desde su mismo inicio ya tenía un nombre¹³.

Será, pues, definitivamente “otro” el camino que la humanidad ha de seguir para la edificación de la unidad de la familia de los hijos de Adán y Eva; mas no será, en absoluto, el emprendido por los que hegemonizan y lideran el proyecto de Babel.

4. MENSAJE QUE NOS REVELA EL TEXTO

4.1 *Instalados en el rechazo del plan de Dios*

Cuando las personas excluyen a Dios de su proyecto para construirse por sí mismas un nombre (fama-renombre eterno), el destino de su realización será sólo confusión y fracaso. Instaladas en el rechazo del plan de Dios, las personas, pueblos e imperios comienzan a generar terribles fuerzas de descreación, de destrucción y muerte, ya que al rebasar los límites de su condición creatural, la mentira / ilusión de su pretendido “endiosamiento” les seduce y arrastra de tal forma que están dispuestos a eliminar, sin contemplación de ninguna clase, a todo aquel y a todo aquello que les haga patente o recuerde de alguna manera su fragilidad, su vulnerabilidad, su límite creatural¹⁴.

En el juicio que pronuncia el Señor ante el proyecto humano en plena construcción, se le hace saber a los hombres que una libertad de la autonomía

13 Paradójicamente para la lengua de Babilonia la etimología de su nombre, *Babel*, significaba “puerta de Dios”, “puerta del cielo”, mientras que para Dios, que ha bajado para ver de cerca este proyecto, su nombre significa “confusión” (del verbo hebreo *balal*). Recordemos que en la Biblia, el nombre como imposición divina, reviste un carácter muy fuerte que marca la orientación y la misión de la realidad nombrada. Se está realizando una crítica tremenda a toda civilización que pretenda endiosarse, a toda civilización consumista, materialista, sin referencia a Dios.

14 U. Berges, ‘Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación’, 84: “La narración de la torre de Babel no es historia de pecado y castigo, sino la imposibilidad humana de hacerse un nombre”.

emancipada totalmente con respecto al Creador, no es libertad verdadera sino ilusión que engaña y engendra violencia y muerte, descreación.

El comentario divino, “y éste es el comienzo de su obra”, lo deja entrever: por este camino emprendido por la humanidad se rebasarán los límites puestos por Dios, precisamente, para preservar la vida, para preservar la justa y saludable comunión entre Creador y creatura, entre hombre y mujer, hermano y hermano, la comunión entre pueblo y pueblo, garantizando, así, el difícil pero crucial equilibrio entre diferencias y semejanzas.

La unidad-solidaridad humanas basadas, pues, en el rechazo del plan de Dios, se mostrará a la postre como artificial, insostenible sobre sí misma, efímera, y acabará derrumbándose, haga lo que haga, incluso cobrando desesperadamente un sinnúmero de víctimas.

4.2 No es Babel quien consigue un nombre

Una unificación forzada, basada en el miedo y la coerción, al final siempre se revelará vana y destinada al más rotundo fracaso. La función del lenguaje no es la instrumentalización del mismo para el provecho particular de un grupo o de una élite hegemónica que quiere “hacerse un nombre” eterno a toda costa, sino para escuchar, en primer lugar, y responder, en un segundo momento, al Único que verdaderamente puede hacerse un nombre para sí mismo por medio de las obras y maravillas que ha actuado en la historia en favor de los desvalidos del mundo. El Único que puede engrandecer el nombre del hombre sobre la tierra.

Es por ello que, muy estratégicamente en el plan del redactor final, está ubicada nuestra perícopa dentro de la narración de las genealogías de los hijos de Noé, y específicamente cuando comparece la genealogía relativa a Sem, de quien descenderá Téraj, padre de Abraham a quien el Señor gratuitamente prometerá engrandecer su nombre y bendecir en él a todos los pueblos de la tierra:

Yahveh dijo a Abram: Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y serás tú una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra` (Gn 12,1-3).

Y esto con la sola condición de que Abrahán esté dispuesto a escuchar, obedecer, fiarse y ponerse a caminar. No es Babel, pues, quien consigue un nombre, sino la descendencia de Sem en Abrahán.

La unidad que desea el Señor para la humanidad es la unidad basada en la fidelidad a El, a su proyecto creador y salvífico. Dios quiere la vida en todos los rincones de la tierra, con la peculiaridad de cada pueblo y de cada cultura (Gn 1,28; 9,1); pero también con la capacidad de saber reconocerse, más allá de las diferencias, en la adoración de un solo nombre, el único nombre sublime (Sal 148,13).

La unidad, por tanto, no se consigue por la nivelación de las diferencias, sino por la libre y común decisión de dirigirse hacia Yahveh; es decir, de ponerse al servicio de su proyecto liberador y generador de vida para toda la humanidad, de modo especialísimo para las víctimas que llevan sobre sus dobladas espaldas el peso de la injusticia del mundo. Si en Babel la dirección fue desde la unidad-uniformidad hacia la dispersión-diversidad; en Abrahán (Israel) el camino planteado en el imperativo y la promesa divina, va a la inversa: desde la dispersión a la unidad¹⁵.

Ha quedado clara, pues, la enseñanza que, en medio de tanto dolor y sufrimiento, se le propone a Israel en la historia, lugar de revelación de su Dios: el poderío asirio y el avasallante imperio neobabilónico pudieron conquistar a los pueblos, pero no conquistarse un nombre que dure para siempre; en efecto, así como de vertiginoso fue el ascenso de este último, así de vertiginosa fue su caída, su rápido ocaso hacia finales del siglo VI.

No fue el imperio neobabilónico, con su multitud de razas y naciones sometidas, el que logró hacerse un nombre inmortal, sino la descendencia de Abrahán a quien, gratuitamente, el Señor prometió y garantizó un nombre.

4.3 Una nueva identidad para el Israel postexílico

El texto está proponiendo, pues, al Israel postexílico una nueva identidad: a pesar de su aislamiento y su aparente debilidad ante los prepotentes del mundo, será una bendición para todos los pueblos de la tierra.

15 La profecía de Isaías (66,18ss) se empieza a cumplir en la fiesta de Pentecostés en Jerusalén (Hech 2), donde todos entienden en sus propios idiomas la predicación apostólica. Pentecostés es decir, gritar la misma realidad, en relación a las maravillas que ha obrado Dios en la historia y la creación, en distintas lenguas. De la dispersión a la convocación como obra del Espíritu.

Nuestra perícopa prefigura programáticamente la nueva identidad de Israel en medio de los pueblos con una toma de distancia negativa frente a Babilonia y su política imperialista-expansionista, y un acercamiento positivo hacia la gran familia de los pueblos.

La situación de dispersión y aislamiento de Israel como pueblo es exigencia y promesa de futuro y salvación. Su porvenir no está en sus propias manos, en la creación de un sistema de seguridad inexpugnable, por otro lado a la postre ilusorio y efímero, o en la acumulación titánica de energías y fuerzas las que fuere con la finalidad de infundir terror y pánico en torno; sino que su esperanza está en el vivir a la intemperie la propia condición humana, puesta ésta confiadamente en manos del Señor de la vida y de su palabra, palabra creadora de la que dependen todas las familias y pueblos de la tierra.

¿Estaba dispuesto Israel a asumir esta propuesta? Este camino parece ser el que no ha querido elegir ni Israel, ni el mundo, prefiriendo la seguridad tangible de sus realizaciones y sus sistemas de defensa de propia construcción, por medio de los cuales tener todo bajo control.

5. PISTAS PARA UNA ACTUALIZACIÓN

5.1 El asalto de las pretensiones babilónicas permanece abierto

Se trata de la pretensión de la desmesura, la pretensión de extralimitarse con el ansia y la sed de poder y de dominio. Es la historia de todos los imperios que en el mundo han sido. Imperios que así como se levantaron así se eclipsaron y se esfumaron, pero patéticamente convencidos hasta el último momento de que tenían que perdurar y ser eternos, a costa de mucho derramamiento de sangre y de muchas víctimas que han tenido que pagar inocentemente el precio del sueño quimérico de fama y gloria de los que han pretendido hacerse un nombre a expensas de sus semejantes, a expensas de sus hermanos convertidos en víctimas.

Permanece abierto el asalto de las pretensiones babilónicas cada vez que los avances de la ciencia y la tecnología ignoran y prescinden sistemáticamente del ingente número de pueblos y personas de los así

llamados tercer y cuarto mundo que se van quedando al margen de esos avances y esas conquistas, viviendo en situaciones de extrema pobreza¹⁶.

Permanece abierto el asalto de las pretensiones babilónicas al decretar el fin de la historia cuando determinada cultura o bloque de naciones del mundo ha considerado alcanzadas sus metas, y abusivamente impone dichas metas para todo el conjunto de pueblos y culturas de la humanidad; forzando de esta manera que todos(as) se metan por el aro de su proyecto engañosamente universalizante y universalizable.

5.2 El sueño de todos los imperios

En los primeros versículos de nuestro texto todo el mundo está presentado como un único pueblo, pero ¿no es éste el sueño de cualquier imperio? ¿no es ésta la tentación frente a la cual han sucumbido innumerables experiencias de liderazgos y ejercicios de poder en la historia?

La tentación de arrasar o silenciar cualquier expresión de diferencial disidencia, para meterlos a todos en el “único” proyecto previamente fabricado por el monarca, emperador, gobierno o grupo hegemónico de turno.

Es la tentación de imponer el propio proyecto, el del grupo que hegemoniza el poder, bajo el pretexto de tener que imponerlo por una “causa justa”, bajo el pretexto de defender la libertad amenazada de los pueblos ante los cuales se funge como bienhechor, protector, tutor, mecenas¹⁷. Cayendo

-
- 16 Así T. Mifsud, ‘La economía de mercado’, *CIAS* 506 (Septiembre 2001), 442, comenta: “En 1985 los pobres del continente latinoamericano eran 163 millones representando el 40% de la población (de los cuales el 15%, o sea 61 millones, se encontraban en extrema pobreza). Así, se observa que ya en 1985 el número absoluto de pobres era casi un 50% mayor que el existente en 1960, y un 25% mayor que en 1980, llegando en 1990 a 204 millones de personas”. Mientras más se avanzaba en desarrollo de tecnologías y se entraba decididamente en la era de la cibernética y el *boon* de las tecnologías comunicativas, en esa misma proporción aumentaba la pobreza y la exclusión de las grandes mayorías de los “adelantos” humanos. Los logros del *homo faber* todavía no aseguran la creación de una sociedad verdaderamente humana.
- 17 Viene al caso aquí recordar la sentencia de Jesús a sus discípulos en la polémica discusión en torno a liderazgo en el grupo y las relaciones de poder: “Los reyes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los que ejercen el poder sobre ellas se hacen llamar Bienhechores; pero no así ustedes, sino que el mayor entre ustedes sea como el más pequeño y el que gobierna como el que sirve” (Lc 22, 25-26).

en esta tentación no se percatan de los abrumadores resultados de las lecciones de la historia que ya dan por descontado el fracaso de todos los proyectos de liberación concebidos y realizados como actos de poder¹⁸.

5.3 *El proyecto de globalización impuesto por Occidente al mundo (one way)*

“El mismo lenguaje” e “idénticas palabras” son el fundamento y la ruina de toda política imperialista. Al querer fundamentar su pretensión dominadora y hegemónica sobre aquellos que juzga débiles, inaptos para forjarse para sí mismos un nombre¹⁹, sobre la instrumentalización de un mismo lenguaje, de una misma simbología, de un mismo horizonte conceptual e ideológico, empieza a germinar en el corazón mismo de los proyectos imperialistas su ocaso y su ruina, porque una sociedad que busca la comunicación perfecta con un consenso impuesto, forzado, total y absoluto, está destinada al más rotundo fracaso. Todo tipo de comunicación, como toda sociedad, está necesitada de “identidad” y “diferencia” a la vez. La identidad absoluta conlleva a la muerte de la comunicación y de la sociedad²⁰.

Es este el camino, también hoy, por donde el Occidente “desarrollado” pretende llevar e incluir a todos los pueblos y culturas del mundo por medio de su proyecto de globalización: globalización de la economía de mercado, globalización de las tecnologías, globalización de la comunicación. De tal forma que todos caminen y tengan que entrar por esa sola vía (*one way*).

De ahora en adelante, siguiendo la inexorable lógica de los imperios que quisieron hacerse un nombre-renombre, podrán sobrevivir todas las diferencias culturales meramente accidentales, adventicias, pero en absoluto nada que signifique originalidad cultural, alternatividad de proyecto, resistencia cultural / política frente a la única cultura hegemónica, protagonista de la historia. Enseguida se percibe, al igual que en el relato de Babel cuando

18 Cf. Mieth D. – Theobald C., “Dios, ¿de quién es Dios? La perspectiva de las víctimas”, *Concilium* 279 (1999) 59-62.

19 Aunque de hecho, son ellos los que hacen con sus manos, sudor y sangre los proyectos, para luego quedar sin nombre, en la sombra.

20 Cf. U. Berges, ‘Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación’, 93.

toca el turno a la inspección de Dios, la desmesura del proyecto, lo descabellado de tal aventura:

Otra ilusión producto de la globalización es que nuestro mundo se está uniendo. El hecho innegable es, sin embargo, que la humanidad nunca ha estado tan fragmentada como hoy. Pues la globalización, pese a su apariencia, es en realidad un proceso de exclusión (...) Con la globalización, hemos llegado a una situación en la cual no se necesita a los pobres. Ellos son las víctimas de las que estamos hablando. Se han vuelto superfluos²¹.

De esta manera, como todo conato de unificación impuesta y forzada, de toda comunicación unidireccional y por tanto artificial, tal proyecto no puede ni podrá mantenerse indefinidamente sin mostrar lo que en realidad es: apariencia, ilusión, mentira opresora, confusión. Mientras tanto, para no dejar ver lo que es, o no dejar al descubierto su vulnerabilidad, que en ello estaría la esperanza, se esforzará por todos los medios habidos y por haber en sostener a toda costa la ilusión de ese mundo de ensueño, el mundo ficticio de los anuncios que proponen soluciones instantáneas a todo problema imaginable a través de las estrategias de la mercadotecnia²².

Paralelamente buscará silenciar drásticamente todo el costo humano en víctimas, consecuencia de la implementación de la economía política de su proyecto que constituye su fuerza motriz²³. Finalmente tratará de destruir y desterrar de la faz de la tierra a todo aquel o todo aquello, sea quien fuere o sea lo que fuere, que le recuerde u ose descubrir su fragilidad, su vulnerabilidad.

21 J. Sobrino–F. Wilfred (eds.), 'La globalización y sus víctimas', *Concilium* 293 (Noviembre 2001) 684.

22 Cf. *Ibidem* 684

23 T. Mifsud, 'La economía de mercado', 446: "El cambio de acento de lo político (las grandes utopías de los setenta) a lo económico (preocupación por las estadísticas como argumento decisivo sin ulterior referencia, característico de los noventa) ha significado un giro total en la consideración social de la pobreza: si en un contexto utópico los pobres constituían un potencial político (una bandera de lucha), en un ambiente pragmático la pobreza es considerada tan sólo como una muestra de debilidad y de vulnerabilidad de un sistema económico y, por ende, su presencia se oculta porque resulta incómoda e inconveniente".

Llegará incluso, instalado en la lógica cerrada de su proyecto, a ir más allá en la instrumentalización para sus fines del lenguaje y la comunicación, apropiándose del lenguaje religioso para hablar en nombre de Dios; ya que parte de todo proyecto imperialista del signo que sea, consiste en hacer bajar a Dios a la tierra para suprimir toda interpelación o juicio que venga del cielo, quitando valor a la trascendencia de Dios y quedando sólo él constituido en su propio juez y medida de todo. Pero al hacer esto no habla en realidad en nombre de Dios, sino más bien difama su nombre, lo deshonra, lo toma en vano.

5.4 El aporte de toda verdadera religión

Pero todo verdadero lenguaje religioso, según el mensaje de nuestro texto, no debe encubrir la mentira de un proyecto basado en la manipulación de la comunicación y la concentración forzada de energías y fuerzas en beneficio de unos pocos y detrimento de muchos. Por el contrario debería denunciar sin miramientos todo tipo de injusticia que deshumanice a pueblos y personas.

¿Qué voces, entonces, en este mundo deben ser escuchadas con atención por las tradiciones religiosas del mundo y hombres de buena voluntad, como portadoras de verdad y vida? ¿y qué otras desatendidas porque engendradoras de confusión y muerte?

Ciertamente la voz del grupo que hegemoniza el poder ha de estar permanentemente bajo sospecha y crítica observación. La piedra de toque para juzgar de la verdad o mentira de toda comunicación, de todo lenguaje ha de ser la voz de las víctimas:

Tenemos que preguntar a las víctimas de nuestro mundo actual qué les ha traído la globalización. ¿Ha traído realmente mayor humanización o más pobreza e indigencia? ¿Qué esperanzas y aspiraciones manifiestan los pobres del planeta? ¿Cuál podría ser su programa para nuestro mundo?²⁴

24 Sobrino J. – Wilfred F. (eds.), 'La globalización y sus víctimas', 684.

5.5 *Lo que pudieran tener de simbólico los sucesos de Septiembre de 2001*

Los sucesos del 11 de Septiembre de 2001 ocurridos en Nueva York y Washintong han de hacer reflexionar profundamente sobre el actual ordenamiento de cosas en base al cual se está queriendo orientar los destinos del mundo. Más allá del repudio categórico del hecho de violencia terrorista y del dolor humano compartido ante la injustificable muerte de miles de seres humanos, no podemos dejar pasar lo que pudieran tener de simbólico para nuestro mundo dichos sucesos.

La confusión del lenguaje, en el relato bíblico que nos ha ocupado, determinó el cese del proyecto, se dejó de seguir construyendo tanto la ciudad como la torre. Y esto era presentado por el texto como medida preventiva, a fin de que la vida humana pudiese continuar, ya que el camino que vislumbraba el proyecto de la humanidad, llegaría rápidamente a la desmesura, la extralimitación, y por ende a la descreación deshumanizante.

En medio del dolor y la consternación, pues, que todos a una compartimos²⁵ ¿no es el momento presente una ocasión privilegiada para revisar a todos los niveles y en profundidad el hacia dónde nos está llevando el proceso de globalización actualmente planteado a esfera planetaria y representado emblemáticamente en las torres gemelas del comercio y la Bolsa de Nueva York?

¿No es ahora más que nunca urgente la sinceración del lenguaje mediático puesto que el horror y repudio humano ante la muerte violenta de miles personas deben ser idénticos dondequiera que se produzca, sin discriminación de nacionalidades, credos, razas, posición social, status

25 Algunos o muchos, por qué no decirlo, pudieron en un primer momento desde la perspectiva de los humillados y oprimidos por el capital transnacional representado en las torres del centro mundial del comercio, experimentar una poco disimulable satisfacción interior. Quizás aquí también, como en el caso de Jonás y la destrucción de Nínive, el Señor toma en cuenta la indignación del pobre, su clamor justicia; pero enseguida se mueve a educarlo, para que aprenda, más allá de la justicia a experimentar también compasión y misericordia. Jonás nos muestra, pues, la pedagogía divina que tiene el Señor para con los oprimidos comprendiendo su reacción, pero sin permitir que se instalen en la violencia-venganza de sus opresores, siendo capaces, como Dios, de dar el paso a la misericordia.

económico? ¿o acaso hay víctimas de primera plana dignas de acaparar la atención de todos los medios, y otras de segunda y tercera plana, y otras que ni siquiera figuran porque son irrelevantes para los intereses de quienes lideran el proceso de globalización?²⁶

5.6 ¿Enmendarse o poder continuar sin cambio?

¿No convendría pararse, detener el proyecto para contemplar el desastre mundial que está engendrando y que por doquier asoma? ¿no es esta una extraordinaria ocasión de conocer los propios errores y de enmendarse²⁷, de sacar sabiduría de los acontecimientos de la historia, y de caer en cuenta de que es inhumano y destructivo imponerle a todos los pueblos de la tierra el proyecto de humanidad de un grupo, bloque, alianza, mancomunidad?

Por el curso que han seguido los acontecimientos, pareciera ser que a lo que fundamentalmente han movido los acontecimientos, es a reconstruir rápidamente la imagen de hegemonía mundial de los Estados Unidos y con él las naciones del Occidente “desarrollado”. Hegemonía por un instante puesta en jaque, pero ahora toda abocada a mostrarle al mundo su sin par superioridad ofensiva y vindicativa. Parece que se quiere poder continuar pero sin cambio.

Se está perdiendo, de este modo, la gran oportunidad de ir a la raíz del problema que es un problema de justicia social, de justicia hemisférica, de justicia mundial. Dicho problema comenzará a tener sólo un pálido intento

26 Así T. Okure, ‘La globalización y la pérdida de la identidad cultural en África’, *Concilium* 293 (Noviembre 2001) 756: “la obsesión por hacer dinero rápido coloca los beneficios materiales por encima de las personas. La hospitalidad tradicional y el espíritu de compartir son desplazados por la cultura del “yo primero”, e incluso se espera que el más pequeño servicio sea recompensado por lo menos con una propina. La peor consecuencia de todo esto es la creciente pérdida de respeto por la vida humana, puesto que ésta no puede medirse en términos de beneficios obtenidos al final de un día de negocios. Esto explica el alto índice de asesinatos en África, apoyados ocultamente por las naciones ricas, a quienes principalmente sólo les interesan los ricos recursos naturales del continente”.

27 En el idioma italiano existe una expresión con un verbo que manifiesta esta misma idea con una fuerza e intensidad del todo particular: “*affinché si ravveda*”, “*ravvedersi*”: indica ese haber experimentado muy de cerca las consecuencias de un error, lo dañino y perjudicial de una opción hecha y comenzada a llevar a cabo, para tener la posibilidad de no seguir yendo por allí, de cambiar, de corregir el rumbo.

de salida cuando por parte de los grupos hegemónicos del poder en el mundo, se abran a la realidad del otro, como distinto, sin menospreciarlo, y se valore su aporte como uno entre muchos, incluyendo el propio. Este camino lleva a que cada pueblo, cada cultura reconozca que ella no realiza en sí ni agota todas las posibilidades humanas, y que por tanto que toda cultura es limitada, finita, vulnerable; sólo colocando en justicia y solidaridad cada una su aportación original, se podrá tener un esbozo de la humanidad soñada por Dios.

Por tanto, no se critica sólo de una parte la dirección desmesurada e inhumana que cada vez más gravemente está asumiendo el proceso de globalización liderizado por Occidente; toda postura, sea del signo que fuere, que absolutice su visión del mundo y su proyecto, desconociendo la diversidad cultural, étnica y religiosa de los otros, tildándolos en bloque como diabólicos, perversos y malos, es una postura y un proyecto que está en la misma línea de la deshumanización y la promoción de la muerte²⁸.

Mientras se crea y se continúe aupando la idea y la convicción de que la propia cultura o civilización posee la supremacía y la superioridad, la vía para la unidad de toda la familia humana está vedada, bloqueada decisivamente. Y los riesgos de aniquilamiento universal, por su parte, aumentan y amenazan cada vez a mayor escala.

Como se deja ver, pues, hoy por hoy: “la aceptación del otro, ahora sí, ya no es solamente una actitud de buena disposición, de justicia intercultural, de derechos humanos, de fraternidad universal, sino de simple sobrevivencia”²⁹.

Sobrevivencia que quiso y quiere garantizar la intervención preventiva de Dios, cuando, retomando el relato bíblico, los dispersó desde allí, desde el lugar de la concentración megalómana de poder, la desmesura y confusión, por toda la faz de la tierra.

Por la vía del concentrarse para fortalecerse, del cultivo y promoción de las fuerzas centrípetas para no dispersarse, no podrá venir nunca la salvación para los pueblos, sino el servilismo de por vida, pues vivir equivaldrá inexorablemente a gastar la entera existencia construyendo sistemas de seguridad y defensa cada vez más sofisticados y temibles.

28 Cf. Moreno A., ‘Terrorismo’, *Heterotopía* (3 – 2001) 9.

29 *Ibidem* 11.

Esta es un tentación permanente que asecha a todos los pueblos y culturas constantemente. También a la Iglesia y a la vida religiosa en América Latina que buscando el camino de su relevancia en el hoy que le toca vivir y el camino de su refundación, podría estar mirándose a sí misma y replegando hacia adentro, en este momento, sus fuerzas y mejores energías; vaciándose así, cada vez más, del profetismo que sella su identidad y del impulso misionero / martirial que siempre ha distinguido sus huellas en la historia del continente. Porque, en fin de cuentas, “quien quiera salvar su vida la perderá” (Lc 9,24).

EL DOLOR DE LA MASACRE ¿SERÁ FUENTE DE SABIDURÍA?

P. Pedro Trigo, S.J.

COLOCAR LAS VIDAS HUMANAS MÁS ALLÁ DE LOS CONFLICTOS

El once de septiembre Estados Unidos fue víctima del atentado más sangriento perpetrado en la historia. Su magnitud es tal que ha sido calificado como acto de guerra. Cuando los atentados tienen un móvil político, son perpetrados de un modo sistemático y tienen detrás a una organización, son en efecto actos de guerra; aunque no entren en los cánones de la guerra clásica que se libra entre ejércitos delimitados y reconocibles, dejando en lo posible fuera del conflicto a la población civil.

Ante este hecho nuestra primera reacción es el dolor por las víctimas y la condenación sin ningún atenuante sino con todos los agravantes a los victimarios. Desde este sentimiento primariamente humano nuestra condena se extiende a todo tipo de terrorismo y de guerra.

Matar a una persona nunca se justifica, siempre es un mal, aunque en caso de legítima defensa y para salvar vidas inocentes, sea un mal menor. Pero a estas alturas de la historia la maldad y la irracionalidad de los atentados y las guerras deberían aparecer tan evidentes que la presión de la opinión pública tendría que hacerlos completamente inviables, en el caso de que hubiera líderes que estuvieran pensando en acudir a esos medios.

Si hasta ahora la presión de los grupos que los condenan no ha sido tan masiva y por tanto tan contundente, estas muertes que hoy nos entristecen deberían bastar para que tanto los Estados como la opinión de los pueblos determinen con toda resolución y eficacia proscribirlos para siempre.

Para que esto ocurra debemos asentar con toda nitidez en nuestro horizonte que la vida humana es absoluta. Ningún interés económico o político vale más que una vida; no se pueden sacrificar a seres humanos para lograr objetivos económicos, políticos, culturales, étnicos o religiosos. La vida humana es intangible. No puede ser usada como medio para conseguir ningún otro fin. Ella es el único fin absoluto. Esto no puede reducirse a una mera declaración de principios. Tiene que ser el contenido primero que inculque la familia y promueva la educación, tiene que ser el primer compromiso de los Estados, el pacto que presida todos los desarrollos particulares de la sociedad civil, el horizonte en que se desenvuelvan los medios de comunicación, la ley y más aún la inspiración que consagren todas las religiones, y sobre todo el límite infranqueable que se ponga cada individuo, porque la vida, la de cada uno y la de los demás, se nos da para que la vivamos humanamente, no para que dispongamos de ella como si fuéramos sus dueños absolutos.

TODOS SOMOS VULNERABLES Y NOS NECESITAMOS

La novedad insólita de este acto monstruoso de guerra es que es la primera vez que Estados Unidos es atacado en su continente. De ahí el estupor, el abatimiento, la impresión de inseguridad, la humillación, el enfado, la ira contenida, la determinación de que caiga sobre los autores todo el peso de la justicia.

Estados Unidos, la mayor potencia económica, política y militar, estaba acostumbrado a intervenir en otros conflictos, bien porque estaban en juego sus intereses, bien para asentar a la vez sus principios y su hegemonía en el mundo. Es cierto que la guerra de Corea acabó en un empate y armisticio, y la de Vietnam en una derrota humillante. Pero a partir de entonces, con el desplome de la URSS y el avance de la tecnología militar, se había llegado a la impresión de una superioridad absoluta. Por eso la guerra del Golfo y la de los Balcanes habían sido llamadas eufemísticamente guerras limpias, es decir en las que uno de los combatientes puede dar batallas sin arriesgar a sus soldados y quedando sus instalaciones fuera del alcance de los enemigos.

Sin embargo este ataque mostró una tecnología impecable. Habiendo sido planificado durante mucho tiempo, no fue detectado por la inteligencia militar ni de USA ni de los aliados. Tuvieron que intervenir muchas personas infiltradas en el corazón del imperio y actuaron sin control. Pudieron acceder

a los aviones como pasajeros, secuestrarlos y alcanzar sus objetivos sin ningún contratiempo. Sólo falló uno por la iniciativa espontánea de los pasajeros. Y los objetivos no eran secundarios: lograron vulnerar, es decir destruir simbólicamente, los símbolos del imperio: el corazón financiero y el cerebro militar.

En el momento en que USA se creía sin ningún contendiente y un gobierno estrechamente nacionalista emprendía una política orgullosamente aislacionista, un enemigo sin rostro le golpea en el mismo corazón. La superpotencia que se pensó por encima de todos y que minimizó a los organismos internacionales porque ya no eran mera expresión de su voluntad sufrió una agresión como la que sus ciudadanos estaban acostumbrados a ver cómodamente sentados frente a sus pantallas de televisión porque siempre acontecían en lugares remotos.

También en cuanto a violencia pública estamos en una aldea global. Todos nos necesitamos. Ha llegado la hora de que la humanidad como tal y sus legítimos representantes tomen en sus manos conjuntas lo que le concierne como conjunto. Somos un conjunto de conjuntos. Es triste que sea la desgracia la que nos tenga que enseñar que tenemos un destino común. Que la solución no es salvarse aislándose de los demás. El dolor es camino de sabiduría, si nos dejamos enseñar por él.

Cuando el gobierno de USA está a punto de emprender un costosísimo proyecto de escudo antimisilístico, descubre su inutilidad ante este tipo de agresiones (que bien pueden ser las del futuro) que no utilizan armas sino que emplean como armas artefactos contruidos para otros fines, pero que resultan tan mortíferos como ellas. Revitalizar la industria de armamentos y volver al esquema de disuasión de la guerra fría no es el camino correcto.

DOS CAMINOS: VIOLENCIA Y DESPOTISMO O COOPERACIÓN Y VIDA

Este hecho luctuoso tiene tal magnitud que va a cambiar muchas cosas. USA ya no será la que era. Pero puede ser mejor. Nosotros desde Venezuela, como seres humanos solidarios y como americanos, es lo que anhelamos; y como ligados que estamos a su suerte es lo que nos conviene. Porque hay dos caminos posibles y tras ambos se encuentran fuerzas sociales que los impulsan, tanto en USA como en el resto del occidente desarrollado.

El primero es acabar con el terrorismo con el uso de una presión policial y militar que lo haga imposible. Es acabar con el terrorismo con la fuerza; casi estamos tentados a decir con el terrorismo de Estado, porque a la larga equivale a un sometimiento despótico del tercer mundo por parte del mundo desarrollado. Pero como el tercer mundo está también en el seno del primero, la lógica llevaría a acabar con la democracia, ya que se abriría un foso entre los ciudadanos occidentales, que constituyen el nosotros que es el sujeto de derechos, y los otros, que aunque están con ese nosotros están siempre bajo sospecha porque no son como los occidentales. Hasta ahora es el camino que se quiere evitar y por eso los líderes insisten en no estigmatizar a ningún pueblo ni cultura ni religión, sino concentrarse en encontrar y castigar a los culpables con el peso de la ley. Sin embargo no han hecho lo mismo los medios de comunicación que están empeñados en satanizar el islamismo, y, desgraciadamente, la población es proclive a este tipo de reacción que sólo conduce al despeñadero.

No será posible acabar con el terrorismo sin la acción policial, una acción policial mucho más cualificada y coordinada que la actual. Pero tampoco será posible acabar con él empleando sólo la fuerza. El terrorismo es una reacción inhumana y equivocada a una situación en la que se dan diferencias que no son mutuamente reconocidas, situaciones en que en vez de la palabra tendida como puente ha prevalecido el confinamiento en identidades estancas y desde ellas el fomento del prejuicio, el recelo, la ofensa y el resentimiento. Y por lo que se refiere al tercer mundo, que es lo que ahora nos interesa porque constituye el fondo de esta situación, situaciones de injusticia, de exclusión, de desprecio, incluso de demonización.

Si las situaciones no fueran en sí explosivas, el detonante del terrorismo sería pronto desactivado. Por eso no basta con la acción policial. Es imprescindible desactivar estas situaciones explosivas. Y eso sólo puede hacerse potenciando con toda decisión los bienes culturales de que se gloria tanto USA como Europa: Hacer de la democracia no sólo un carnaval electorero sino una verdadera cultura que se manifieste en todos los ámbitos de la vida, de modo que las diferencias de intereses se procesen en negociaciones y las diferencias de concepción del mundo y de cultura no den pie para la discriminación sino para la tolerancia y la complementación. Fundar la democracia en el respeto positivo, es decir en el fomento de los derechos humanos y no como sucede hoy, que el derecho a la libertad económica se

erige como absoluto y vacía de contenido a los demás, que son más primordiales que él. Sabiendo, como insistimos al comienzo, que el primer derecho es el derecho a la vida, lo que entraña desarrollar actitudes biófilas.

Este camino, el único razonable, no tiene a su favor a la mayoría de las corporaciones trasnacionales, que son el sujeto responsable de la dirección deshumanizadora y excluyente que ha tomado esta figura histórica. Sin embargo, a la larga también a ellas les conviene el clima de paz y creatividad que se generaría y la ampliación de la población productora y consumidora que acarrearía esta expansión. Sería la mundialización policéntrica que esperamos como superación de la globalización actual, que es estructuralmente violenta y que genera violencia. Todos los demócratas y humanistas del mundo estamos interesados en que triunfe este camino y debemos hacer lo imposible, aunando nuestras fuerzas, porque así sea. Dios quiere que saquemos bien del mal. Él ayude a las autoridades de USA, a su pueblo y a sus aliados, entre los que nos encontramos, para que así sea.

Mérida 14/9/2001

MORAL Y ÉTICA

El bárbaro atentado contra las Torres Gemelas y el Pentágono ha destapado bastantes cosas que estaban latentes y que exigen un cuidadoso discernimiento y una toma de posición decidida. Una de ellas es la naturaleza y el papel de las religiones. Prometemos un próximo artículo al respecto. Obviamente que los aspectos de geopolítica y de conducción política están en primer plano y es imprescindible tratarlos con la mayor perspicacia posible desde la perspectiva de lo que conduce hacia un aumento de humanidad o a una mayor deshumanización. También hay que referirse al papel de las culturas en esta época de aldea global y al conocimiento y respeto entre las diversas comunidades culturales y a la conveniencia del diálogo y el intercambio intercultural simbiótico. Otro asunto que está sobre el tapete es el papel de los medios, no sólo por el modo como han enfocado el tema, más creando opinión que informando, sino porque el mismo atentado fue concebido para que fuera un espectáculo ya que sabían que todas las cámaras estarían

enfocando las torres en el momento del segundo impacto. Son muchos los temas, interconectados en la única realidad, que deben ser esclarecidos.

Me voy a referir a uno que, además de tema en sí, es una dimensión presente en todos los demás. Es el tema de las conductas, de los comportamientos, de la posición fundamental ante la vida, de las pautas para orientarse ante los acontecimientos, del horizonte en el que adquieren sentido y valoración.

BUENAS COSTUMBRES

Creo que en la práctica solemos acudir a dos fuentes para orientarnos y decidir. La primera la llamo convencionalmente moral por su significado etimológico de costumbre. Moral sería así costumbre, costumbre sancionada como positiva por una colectividad. Una persona moral es, pues, alguien de buenas costumbres.

Claro está que no todas las colectividades coinciden en lo que entienden por buenas costumbres. En ese sentido se habla de relativismo moral porque ni sincrónica ni diacrónicamente encontramos consenso. Aunque, si no hay unanimidad, menos podemos hablar de pluralismo incompatible, de anarquía. Hay algunos principios básicos que obtienen un consenso generalizado y bastantes divergencias obedecen a maneras equivalentes de enfrentar circunstancias diversas. Aunque también es verdad que unas sociedades tienen sensibilidad aguzada hacia unas esferas de realidad en tanto pareciera que no dan relieve a otras, o tratan con gran finura unos temas y en otros no hilan tan fino. Incluso podemos hablar de ceguera generalizada frente a hechos estructurales que podemos considerar muy gruesos. Por ejemplo, en una determinada sociedad una persona de muy buenas costumbres puede tener esclavos y tratarlos como tales o puede considerar como no personas o no considerar como existentes en su mundo de vida a gentes que para ella son de razas inferiores.

Así pues la moral, tal como la venimos considerando, es una construcción social. Se va creando por quienes representan la honorabilidad social, que tendencialmente coinciden con los que rigen la sociedad desde las distintas esferas de poder. Esa construcción social no es arbitraria sino que tiene que ver con el modo de habérselas con la realidad que va hallando esa colectividad. En diverso grado a través de él persiguen como objetivos la

estabilidad vital tanto del conglomerado humano como de cada individuo, la seguridad, el reconocimiento, el mantenimiento de la correlación social en las relaciones cotidianas, en la actividad económica y en el manejo del poder, así como la acumulación de riquezas, el disfrute, el perfeccionamiento personal, la ayuda mutua, la innovación...

En la historia que conocemos el proceso ha ido en la dirección de la complejificación: la creación de sujetos individuales cada vez más densos, más capaces de autodeterminarse y más autónomos, y la creación correlativa de lazos cada vez más tupidos, de redes tendencialmente autosubsistentes. Hay aquí entrañada una tensión muy fuerte que puede resolverse por el dominio de un vector sobre el otro, que queda casi anulado o secuestrada su autonomía y puesta su consistencia en función del que lo domina; o que puede vivirse superadoramente como mutua potenciación.

ES BUENO TENER BUENAS COSTUMBRES

Un aspecto de las sociedades más desarrolladas es que han logrado difundir un conjunto de buenas costumbres que contribuye grandemente a que cada individuo pueda desarrollarse de un modo expedito y a que se logre un clima de respeto, al menos negativo, y de bienestar. Hay que valorar grandemente este avance en moralidad. La impresión que se tiene es que la gente sabe cómo comportarse y se atiene a ello. Como cada quien funciona como se espera que funcione, las cosas marchan de un modo expedito, como por un acuerdo o contrato tácito. Así el contacto social resulta previsible y causa satisfacción comprobar cómo las cosas funcionan como deben. Esto se expresa en el tráfico, en la manera de caminar por la calle, en el cuidado de no ensuciar nada, de no molestar al otro, de no interferir en los demás, de cumplir los contratos, de pagar los impuestos, de responsabilizarse del trabajo asignado, de reclamar sus derechos por los cauces pautados, de seguir el desempeño del Estado y del gobierno velando porque sirvan a sus legítimos intereses individuales y grupales...

Esta manera de ser ante los demás y con los demás, que incluye una fuerte dosis de voluntariedad libre y que está resguardada también por el peso de la ley en caso de infracción, debe ser considerada muy positivamente, y en sí es una meta para las sociedades del tercer mundo que no hemos llegado a alcanzar colectivamente estas buenas costumbres, tan convenientes para la

convivencia civilizada. La falta de respeto que encierra el pasar ensuciando todo o manejando como si sólo uno tuviera derechos, el prometer y no cumplir, empezando por el Estado, siguiendo por el gobierno y continuando por las empresas y por los empleados y clientes, la impunidad absoluta cuando se quebranta la ley, la inexistencia de seguridad social y jurídica, son problemas gravísimos, que íbamos en camino de resolver conforme avanzaba el siglo XX, pero que en el último cuarto de siglo se agravaron hasta el estado crítico en que hoy nos encontramos. Desde nuestra postración social ¿cómo no valorar la civilidad del primer mundo, que, insisto, nosotros íbamos en camino de conseguir y de la que ahora estamos tan lejos?

ÉTICA: RESPETO POSITIVO AL OTRO

Pero ésta no es la única fuente de nuestros comportamientos. Además de la moral, en el sentido que le hemos dado de buenas costumbres, existe la ética. Llamo ética a una actitud trascendente a las costumbres, aunque está llamada a convertirse en fuente de buenas costumbres. La ética, en este sentido trascendente que le damos, tiene tres elementos básicos. El primero es el respeto positivo al otro, entendiendo por tal al que no pertenece al conjunto desde el que estoy juzgando sino a otro tenido por inferior. Por ejemplo, en nuestro país el problema ético del reconocimiento al emigrante no se refiere a un alemán o escandinavo y ni siquiera a un italiano o español sino a un colombiano, dominicano, ecuatoriano, guyanés o haitiano.

Respeto es ante todo no discriminación. Ésta se da ya en el modo de estar ante esa persona, de mirarla o no mirarla y de dirigirse a ella; se refleja en las condiciones laborales y de vivienda, en la invisibilidad a que tiene que someterse ese nosotros a quien no damos ese derecho a la existencia social. Pero el respeto positivo entraña además el reconocimiento de que él, que es distinto (en el sentido de perteneciente a conjuntos que no son los nuestros), es de igual dignidad que yo, y por tanto lo tengo que respetar como me respeto a mí, en su condición de ser distinto que yo. Esto significa que no lo respeto a pesar de ser negro, para poner un ejemplo, sino en su condición de persona de raza y cultura negra.

Reconocerlo exige como paso previo conocerlo, es decir que exista para mí como ese ser humano con su condición cultural concreta, y en segundo lugar significa hacerle saber en la práctica que para mí es valioso, es decir que su diferencia enriquece mi vida y a la colectividad de la que ambos

formamos parte. El culmen del reconocimiento es desear ser reconocido por él, lo que entraña que lo considero punto de referencia para mí; ésa es la mayor prueba de que para mí es realmente valioso.

Ya hemos anotado que entre nosotros hay mucha falta de reconocimiento del otro. El caso más sintomático es el de la policía y la guardia nacional que para, pide documentos y requisita casi exclusivamente a los que tienen rasgos negros o aindiados, o el funcionario que trata bien al que tiene cara de doctor y despóticamente a los demás. Por eso el que va a buscar trabajo oculta que vive en un barrio y nombra la avenida adyacente. Y sin embargo, a pesar de que todo eso es cierto, se dan muchos vasos comunicantes, muchos modos de reconocimiento. El más patente es el nuevo mestizaje que se viene dando desde hace cuarenta años, que está cambiando el mapa humano del país, y el consiguiente surgimiento de la cultura suburbana. Hay que decir que, aunque en estos últimos años la escasez económica y de fuentes de trabajo y la ideologización del presente régimen político ha subido el tono de la pugnacidad social y la hostilización, de modo que en verdad somos una nación dividida, a pesar de eso y contradiciéndolo, se sigue dando el reconocimiento, de tal manera que en este sentido podemos afirmar que, aunque debemos avanzar mucho, no carecemos de ética.

Respecto de los países desarrollados podemos asentar de modo general que cuando las buenas costumbres se practican no sólo en el propio conjunto social, es decir con los nuestros, sino respecto de los otros, es señal de que esa moral contiene trascendencia ética. Es patente que no sucede así en el primer mundo respecto del tercero y de los emigrantes tercermundistas que viven en su seno. La civilidad del primer mundo se da sólo entre ellos. Ellos son unos bárbaros respecto de los demás. El primer mundo fomenta sistemáticamente la inhumanidad del tercer mundo, y en primer lugar de sus líderes, para servirse de ellos, para venderles sus productos. Existen minorías muy éticas en el primer mundo, pero las mayorías y sus líderes, tanto las corporaciones transnacionales como los Estados, desconocen al otro de modo aterrador. Sólo esta decisión antiética de excluir de su mundo de vida a los otros puede explicar la brecha creciente entre ricos y pobres. Ésta es la violencia institucionalizada de que habló Pablo VI. En este sentido es verdad que el mundo desarrollado ha sembrado vientos y empieza a recoger tempestades. La diferencia de potencial entre ambos mundos es tan abismal que no es posible que no salte la chispa.

Actualmente el primer mundo vive como el bajo imperio romano: bajo la pesadilla de los bárbaros. Como para ellos es absoluto no bajar su nivel de vida, la vida de los demás queda relativizada, no reconocida. Para ellos los otros son una pesadilla. Se desearía vivir como si no existieran, aislarse de ellos. Por eso cierran las fronteras, destinan ingentes recursos materiales y humanos para impedir que entren o para expulsarlos si han entrado. Pero en el fondo se sabe que la contención sólo será provisional y que acabarán entrando. Esa posibilidad causa pavor. Tener que compartir con ellos lo logrado durante tantas generaciones resulta insoportable. Pero más lo es aún ponerse a pensar que con el tiempo, no tanto tiempo, el propio país de uno cambiará de fisonomía, porque los otros ya están en él y no se les puede negar el derecho de ciudadanía sin negarse ellos mismos. El que en USA los anglosajones se conviertan en la primera minoría, lleva a pensar qué será entonces USA. Prefieren no pensarlo. Pero lo mismo podemos decir, por ejemplo, de regiones y ciudades de Alemania respecto de los turcos. Ya Berlín tiene una minoría turca significativa. ¿Hay capacidad para aceptar este hecho, incluso para resignarse a él? Hoy las buenas costumbres del mundo desarrollado coexisten con una resistencia instintiva a reconocer al otro, resistencia tan cerril que no acepta ser procesada y discernida.

ÉTICA: ORIENTACIÓN A LA VIDA

El segundo elemento de la actitud ética es la orientación a la vida. Estar orientados a la vida, más por ejemplo que a la competencia y al consumo, es signo de trascendencia. Yo soy un ser vivo, pero la vida es anterior a mí y más amplia que yo. Reconocerme como un viviente entre vivientes, de modo que viva y permita vivir y dé vida, es una actitud trascendente. Saberme puesto en la vida por otros vivientes y hacer que mi vida desemboque en otras vidas es una postura humana trascendente. De ella forman parte también el estar con los demás, el aceptarme y quererme como parte del conjunto humano de los vivientes. Y por eso, no querer acaparar la vida sino convivir de un modo abierto.

Es totalmente distinto vivir desde el individuo fragmentado y absolutizado, que hacerlo desde el tejido de la vida que siento latir en mí, pero también en otros. El grado máximo de la trascendencia en la vida es el empeño por vivir de tantos a quienes se les niegan las condiciones para hacerlo.

Ese conato agónico por la vida, triunfando de la elementalización que tiende a convertirlos en bestias o en fieras o en arribistas sin alma o a echarse a morir, es la existencia ética por antonomasia.

En las condiciones en que estamos de falta de horizontes económicos y sociales, desmantelado el Estado y con una impunidad total, parecería lógico que fuéramos un país de lobos. Y a pesar de tantos crímenes, asaltos y robos, a pesar de tanto individualismo insolidario, todavía prevalece la orientación a la vida.

Esa orientación a la vida no se da en el primer mundo. La muestra más clara es su infecundidad: es un signo característico de las civilizaciones refinadas y decadentes. Un componente es preferir el disfrute, el bienestar, el placer o el posicionamiento social, la lucha por la competencia y el estatus a dar lugar a otros. El otro es la angustia que causa la responsabilidad de tener que encargarse de una vida. La ansiedad de tener una vida indefensa en sus manos, el temor de no darle lo que se merece, de los riesgos a que se expone, es un signo patético de que en medio de tanta delicadeza de conciencia se ha perdido la confianza en la vida, la inmediatez respecto de la vida, el instinto de manejarla con naturalidad y solvencia, que poseen, sin embargo, tantas personas del tercer mundo.

Esta falta de orientación a la vida se ve también en la dificultad de procesar la muerte como un acontecimiento de la vida, como es el nacimiento. El morir se invisibiliza socialmente. Es algo de mal gusto referirse a ello o a una enfermedad incurable. El tercer mundo, por el contrario, solemniza vitalmente la muerte y dispone de ritos untuosos de despedida que duran bastantes días.

Otras manifestaciones de la falta de orientación a la vida tienen que ver con la dificultad de estar y el sacrificio sistemático de esta dimensión en aras de la eficiencia, tanto de la producción como del consumo que va adquiriendo la misma compulsividad del trabajo. La gente del primer mundo se desvive. Y la deformación es tal que considera un dispendio la convivialidad de los pueblos del tercer mundo.

Pero la manifestación más acusada de la falta de orientación a la vida es la insensibilización respecto del estado de pobreza de la mayoría de la humanidad. Se sabe que mucha gente muere diariamente por hambre, por enfermedades de pobres, por falta de salubridad ambiental y de servicios médicos, por falta de fuentes de trabajo, y se cierra el corazón a esta realidad.

La privatización de los espacios públicos, la creación de comunidades exclusivas que tienen todo lo necesario para la vida de manera que sus miembros no tengan nunca que ver a quienes no son como ellos y pertenecen a su mundo es la máxima expresión de esta cerrazón vital. Una motivación fundamental para hacerse rico en la vieja Europa era el exhibirse ante los demás, que incluía a la vez el ser reconocido por ellos y por eso la prestación de servicios públicos que eran o se presentaban como beneficios para la colectividad. Esta actitud ya no existe en las personas y respecto de las corporaciones queda confinada al cinismo de la propaganda como un componente del mercadeo. La respuesta de Caín a Dios “¿qué tengo yo que ver con mi hermano?” es la respuesta del primer mundo respecto del resto de la humanidad. Es la respuesta de Caín. ¿Hay violencia más masiva y desalmada que esta apatía, que esta falta de corazón de los que tienen como cambiar la situación, pero que no sienten ningún impulso a hacerlo?

ÉTICA: CAPACIDAD DE SACRIFICIO

El tercer elemento de la actitud ética es la capacidad de sacrificarse por lo que está más allá de sí. Por ejemplo, por los hijos: sacrifico años de trabajo y bienestar social para tener unos hijos. Doy parte de mis recursos a mi familia extensa, no lo guardo sólo para mi casa. Recibo a otros en mi casa porque necesitan cobijo. Ayudo a los que necesitan más que yo. Nos ayudamos. Colaboro en el vecindario o en otros grupos y asociaciones... Y lo mismo a nivel social. Apruebo que una parte sustantiva del presupuesto se dirija a la promoción de los desfavorecidos, pago mis impuestos, no busco sólo mi logro sino también el de otros, prefiero tratos simbióticos en los que todos salgamos ganando a que yo sólo gane y los demás pierdan...

El primer mundo tiene cerrada la puerta al sacrificio por otros. La autoexplotación a la que los individuos se someten para prevalecer en la lucha por la competencia es tan excesiva, tan antinatural, que no quedan energías y menos aún disposición para dedicar a empresas altruistas. Si yo me estoy sacrificando a mí mismo, estoy gastando mis mejores energías, desoyendo a mi conciencia, marginando frecuentemente a mis amigos y hasta a la mujer y a los hijos por los negocios ¿cómo voy a sacrificarme por otros seres humanos a los que no siento que me unen vínculos ni responsabilidades? El dinamismo de esta figura histórica sacrifica lo más humano de quienes la

diseñan y usufructúan. Estas personas que son conscientes de que han sacrificado al logro y al status lo mejor de sí ¿qué disposición pueden tener de sacrificarse por los demás? Si en el esquema de la competencia uno gana y los demás pierden, si la estructura de esta figura histórica es en sí misma sacrificial ¿cómo va a haber lugar en ella para la entrega libre de sí para el bien común o para el desarrollo de los que están en desventaja? Si esta figura histórica basa su éxito en el sacrificio de los que la usufructúan y en sacrificar al resto de la humanidad para que se mantenga el bienestar ¿qué sentido tiene hablar de entrega libre aunque onerosa, de entrega por amor, a los demás?

Quiero volver a insistir en que las minorías del primer mundo sí reconocen al otro, se orientan a la vida y se sacrifican por otros seres humanos, son personas de gran calidad ética. Pero las mayorías y los líderes están dispuestos a sacrificar a todos con tal de que ellos puedan seguir viviendo en su paraíso excluyente, cultivando el árbol del conocimiento de la ciencia técnica y comiendo del árbol del placer y del poder más allá del bien y del mal.

Queremos confiar en que el atentado y la guerra subsiguiente puedan cambiar esta dirección excluyente. Esperamos que la guerra, pasadas estas primeras operaciones, dé paso a una labor de inteligencia mundializada para detectar, aislar y acabar con las redes terroristas, poniendo presos a sus integrantes; y sobre todo que dé paso a una voluntad decidida de construir una autoridad mundial realmente pluralista que encamine al mundo en la dirección de un encuentro simbiótico, de un reconocimiento sincero y de una colaboración en la que todos salgamos ganando. No decimos esto como un saludo a la bandera sino porque queremos esperar; porque así como no desesperamos de nosotros mismos sino que seguimos confiando en que podemos cambiar en la dirección de una mayor humanidad, también abrigamos esa confianza respecto de sectores cada vez más numerosos de los países desarrollados y de sus responsables. Tenemos esperanza de que esa imagen deplorable de los líderes de los países más ricos, reunidos en Génova en una verdadera cárcel porque no representaban a sus pueblos sino a las corporaciones multinacionales, dé paso a encuentros más plurales y por eso abiertos y hasta, libre ya de provocadores, como se dice, en olor de multitudes.

Caracas 16/10/2001

EL MUNDO TRAS EL ATENTADO: DOS CUESTIONES DE FONDO

Los atentados del 11 de septiembre y las medidas militares, políticas, policiales y legales que han ido tomándose han puesto al descubierto a los ojos del primer mundo dos situaciones frente a las que tienen que optar.

1. RESENTIMIENTO JUSTIFICADO

La primera es el enorme resentimiento que su actuación inveterada ha venido provocando en el tercer mundo. No digo que el atentado se explique por este estado de ánimo sino que él es el caldo de cultivo en el que surgen este tipo de respuestas. Sin otros ingredientes, entre ellos un tipo de fundamentalismo que sataniza a los enemigos, el resentimiento nunca va a provocar reacciones tan monstruosas. Pero los terroristas no tendrían campo abonado para reproducirse, ni base de apoyo o por lo menos de connivencia para actuar y resguardarse, si el estado de ánimo de muchos millones de personas no fuera de humillación y amargura respecto del occidente desarrollado.

1.1. El occidente atrae al tercer mundo

Los medios masivos de información y entretenimiento han sido hasta hoy los cauces por los que el occidente espera convertir su dominio despótico en hegemonía. El occidente no ha tenido hasta hoy ninguna intención seria de cambiar su relación completamente asimétrica con el tercer mundo: una dirección en la que sólo él impone las reglas de juego, una relación avasallante que no sólo esquilma a los países pobres que son por eso empobrecidos, sino que más aún les niega su condición de sujetos, los desprecia, los humilla, los desconoce. El occidente, y sobre todo USA, ha pensado que la magia de los medios podía seducir de tal modo a los pueblos del tercer mundo que acabarían hechizados por esa realidad virtual y por tanto adoradores de occidente, adictos a él; de tal modo que las propias culturas irían perdiendo peso y atractivo, y

las personas irían dejando cada vez más su condición de creadores culturales para convertirse en consumidores de los sueños enlatados que les suministra el occidente, en compradores de sus mercancías y sobre todo en seres comprometidos con su estilo de vida como el horizonte deseable. Los medios masivos lograrían que los pueblos del tercer mundo fueran dejando sus culturas hasta convertirse en marginados, es decir en seres que se definen por aquello que tiene y es el occidente y de lo que ellos carecen.

Es un error pensar que la seducción de los medios masivos se debe principalmente al brillo fantástico de su formato. Es cierto que ese fulgor encanta. Pero la atracción casi irresistible que despierta el occidente en los pueblos del tercer mundo estriba en sus bienes civilizatorios y menos pero también en sus bienes culturales. Los bienes civilizatorios del occidente son en verdad muy deseables porque posibilitan y potencian la vida y suponen un salto tan súbito que después de haber entrado en su órbita no hay regreso. Esto significa que o llegan a ellos o viven como marginados de ellos. En este sentido relativo estas personas del tercer mundo adquieren una pobreza que antes no tenían pues pensaban que así era la vida mientras ahora han descubierto posibilidades tan superiores que ya no les merece la pena vivir sin ellas. En ese salto tecnológico, traducido en producción de bienes, estriba sobre todo la capacidad de imantar que posee occidente. Pero tampoco hay que desdeñar los bienes culturales: tanto la forma de organizar la sociedad, lo que podemos llamar la cultura de la democracia, como el respeto ambiental de los derechos humanos, sobre todo unos cuantos. Es cierto que hay culturas del tercer mundo que poseen una relación más armónica con la naturaleza y que fomentan el respeto entre sus miembros; pero no pocas de ellas, intervenidas por el occidente, se encuentran perturbadas, roto su equilibrio ancestral y en proceso de transición. Aun así conservan bienes culturales que cada vez más las minorías del occidente conocen y aprecian y ansían recibir a través del diálogo. Pero aun los pueblos que conservan bienes culturales más cualitativos, desean sin embargo, adquirir también algunos del occidente así como sus bienes civilizatorios cuya carencia les mortifica.

1.2. FRUSTRACIÓN ENCAUZADA POR EL FUNDAMENTALISMO

Es verdad que habría razones para pensar que el occidente y sobre todo USA estaba teniendo un éxito arrollador en la empresa de vender su

imagen y en el objetivo de quitar la condición de sujeto a los pueblos del tercer mundo. Sin embargo, lo que ha aflorado a raíz del atentado ha puesto al descubierto la cara oculta de la luna. Ese proceso de hechizo y mimetismo no puede llegar a objetivarse, es decir a realizarse en su propio mundo de vida ya que no hay transferencia tecnológica ni capacidad económica ni a veces organizativa para producir ellos esos bienes ni acceso a los que produce el occidente, y ello provoca una enorme frustración y amargura, que coexiste con la fascinación.

Pero además los medios masivos producen rechazo cuando se advierte su función de opio, que adormece la conciencia de la realidad y de la propia dignidad. A los partidos políticos de izquierda y otras organizaciones sociales de hace algunas décadas han sucedido los fundamentalismos en la tarea de concientizar a las masas del tercer mundo. No estamos sugiriendo que los fundamentalismos sean privativos de esos ámbitos ya que ellos abundan también en el primer mundo, incluso en sus esferas de tecnólogos sofisticados o de profesionales y empresarios acomodados, sino que el tercer mundo tiene sus razones específicas para su desarrollo. El fundamentalismo es una reacción frente al individualismo desvalorizador que propone la dirección dominante de esta figura histórica que sólo contempla como valor y criterio para actuar las preferencias individuales. Entre los ricos suele revestir un carácter compensatorio para paliar el vaciamiento que causa la entrega a esta propuesta ambiental. Los pobres lo asumen, en cambio, como alternativa vital superadora.

En el tercer mundo el auge del fundamentalismo tiene que ver con la derrota de los movimientos sociales y políticos que buscaban un desarrollo con justicia y participación y asumiendo conjuntamente las culturas de sus pueblos y los bienes civilizatorios y culturales de occidente. Esa derrota se debe en parte a los propios errores de estas fuerzas sociales, pero la causa principal hay que buscarla sobre todo en la ceguera de USA y el resto de occidente, que apoyaron a las fuerzas más retrógradas porque no querían unas relaciones con el tercer mundo que no fueran de completa subordinación. Al quemar las alternativas realmente superadoras, los fundamentalismos han tomado el relevo y cunden en el tercer mundo como chispas en un cañaveral reseco. Mientras los intelectuales no mimetizados que quedan parecen sumidos en su mayoría en la perplejidad, la religión en su versión fundamentalista los ha sustituido como intelectuales orgánicos o más bien ha creado sus propios cauces desde sus propios presupuestos.

1.3. El occidente no quiere ver e ideologiza su relación con el tercer mundo

Hoy el mundo desarrollado sabe que en el tercer mundo no se lo quiere, y sabe que las razones de tanta animosidad, incluso odio, son razones de peso, razones reales, razones justas y razonables. Sabe también que seguir apostando al señuelo de los medios masivos para no tener que cambiar es una dirección inhumana y suicida. Lo saben o lo están aprendiendo con dolor, lo están empezando a saber, y ello les remece su autoimagen de civilizados y civilizadores, de luz del mundo y bienhechores de la humanidad. Aunque, si no se deciden a cambiar, más temprano que tarde empezarán de nuevo a engañarse a sí mismos.

El presidente de USA es un ejemplo sobresaliente de esa capacidad de ideologización legitimadora y absolutizadora. Palabras tan infelices como Cruzada, Justicia Infinita, el Bien contra el Mal, Soldados de la Libertad, Civilización contra Barbarie... han salido de sus labios desde el principio en alocuciones solemnes con el objetivo de conminar a todos a alinearse sin matices con ellos so pena de ser acusados de connivencia con el Mal absoluto que es el terrorismo y los gobiernos que lo apoyan o dan cobijo. Es cierto que el terrorismo es un mal que hay que condenar sin ningún paliativo y que hay que tratar de eliminar con toda eficacia. Pero al calificarlo así yo no me puedo colocar como la Civilización, la Libertad, la Justicia y el Bien hipostasiados; porque todos sabemos las enormes lacras de esta civilización y porque la dirección dominante que ha tomado esta figura histórica, por la unilateralización deshumanizante que produce en sus miembros y por la exclusión de las mayorías de la humanidad, configura una situación negativa que cristianamente calificamos con el Papa de situación de pecado.

Eso no significa que occidente no tenga autoridad moral para combatir al terrorismo: la democracia occidental, aun con todos sus fallos, que son muchos, da derecho para hacerlo, y por eso no hay que recurrir a mitificaciones para combatirlo. Pero además, si la democracia es la fuente del derecho, el occidente no puede combatir al terrorismo con todos los medios. Si se sale del derecho, pierde la autoridad moral y sólo queda una lucha de poderes ciegos, inhumanos y deshumanizadores. Y eso es lo que está haciendo USA al sacrificar la democracia a la seguridad. Ése es el despeñadero por el que no debemos caer. Esto es malo para todos, y los aliados sinceros de USA no pueden desistir de manifestarlo y aun gritarlo si es preciso. No se puede

aceptar que una democracia no puede ser fuerte, que la fuerza de la ley resulta ineficaz y que es preciso poner entre paréntesis la constitución para combatir al terrorismo, sin respetar los derechos humanos, ya que este modo de proceder es precisamente lo que invalida de modo absoluto al terrorismo.

Pero el problema es mucho más grave porque la mayoría de los líderes del tercer mundo no representan los intereses legítimos de sus pueblos sino sus propios intereses y los de las cúpulas, que actúan como intermediarios del occidente cobrando un tremendo peaje por un oficio tan ruin. Como occidente ha envilecido sistemáticamente al tercer mundo, no basta con que cambie él, tiene que pasar de modo inequívoco al tercer mundo la señal de que las reglas de juego son otras y la relación será ya transparente y basada en el respeto mutuo y el interés recíproco. No hay sin embargo señales en ese sentido y sí en sentido contrario: la negativa a suscribir el acuerdo de Kioto sobre la eliminación de los elementos contaminantes y el proteccionismo a sus empresas, desde la agricultura a la aviación pasando por el acero, hace ver que los demás continúan siendo sacrificados sistemáticamente para que USA no retroceda e incluso incremente su posición de líder mundial. Aunque el no actuar de modo unilateral sino buscar alianzas, no sólo en occidente sino a nivel mundial, incluso en el mundo árabe, vaya, al menos provisionalmente, en la dirección contraria.

2. EL FIN DEL OCCIDENTE

La segunda situación que emerge del 11 de septiembre es de más largo alcance todavía: es que la fisonomía actual del occidente está amenazada y que no se mantendrá sino a sangre y fuego y a costa de la democracia y los derechos humanos, a costa del envilecimiento de las sociedades occidentales; y eso no por mucho tiempo.

2.1. *Época de las grandes migraciones*

Esto es así por dos razones: La primera es que la diferencia de potencial (para decirlo en términos de la física) entre el mundo desarrollado y el tercer mundo es tan elevada que es casi imposible que no salte la chispa y se produzcan enormes corrientes, cuando no cortocircuitos. Por más que se aisle

(y ya lo están haciendo tanto USA como Europa) ellos saben que los del tercer mundo seguirán entrando masivamente, que aunque los encarcelen, deporten y maten o ellos mueran en el intento, siempre habrá muchos más que ocuparán sus puestos y tomarán su relevo. El tercer mundo son incomparablemente más. Y esa superioridad (el occidente siempre ha tendido a considerar a la masa una magnitud despreciable) no podrá ser neutralizada.

Pero es que además el occidente necesita del tercer mundo, de su mano de obra, no sólo barata sino incluso especializada. Con sus tasas de natalidad tan ínfimas cada vez necesita más de él. El occidente preferiría tener tan sólo trabajadores temporarios; pero no puede evitar que con el tiempo se transformen en ciudadanos. Es más, muchos ya lo son. Si impide esta transformación, se está negando a sí mismo.

Es patente que estamos entrando en una época nueva. Y poco a poco vamos abriéndonos a la idea de que la novedad es mucho más profunda de lo que podemos percibir e inmensamente más de lo que somos capaces de asimilar. El occidente tiende a ligar esta novedad a los bienes civilizatorios que él produce y que han provocado la globalización, cuyo exponente más visible son las corporaciones transnacionales que ciertamente han extendido sus tentáculos a los más apartados rincones de la tierra. Es cierto que esta globalización del capital y la producción y distribución es no sólo un hecho económico sino ideológico y jurídico. Las potencias al servicio de las grandes corporaciones han conseguido que todas las naciones les abran sus puertas. El gran capital puede circular libre y amparado por todo el mundo, mientras el primer mundo cierra sus fronteras no sólo a la mayoría de los productos del tercer mundo que pueden competir sino sobre todo a los trabajadores que quieren hacerlo.

Y sin embargo, si nos atreviéramos a mirar la realidad sin orejeras, veríamos que el elemento que está provocando más cambios y sobre todo que va a provocarlos es el movimiento de los pueblos del tercer mundo corriéndose por toda la tierra en busca de la vida y presionando sobre todo al occidente. El mundo antiguo acabó con la época de las grandes invasiones. Ahora se está dando este mismo fenómeno a escala realmente planetaria. Ésta va a ser, está empezando a ser, la mundialización de fondo. Ella va a cambiar radicalmente el mapa humano, tanto que USA y Europa no serán ya lo que han sido hasta ahora.

Por de pronto es un hecho que el tercer mundo ya está dentro del primer mundo y que dentro de él crece demográficamente, en tanto el resto de la población o está estancada o decrece. Pero es que además esa población no ha roto con sus lugares de origen y ayuda activamente a los que pugnan por entrar. Durante un tiempo el primer mundo se hizo la ilusión de la asimilación de estas minorías. Eran tan discriminadas que también ellas lucharon porque se acabaran las segregaciones sociales mediante leyes igualitarias que garantizaran no sólo la igualdad de oportunidades sino la aceptación social. Pero ahora, lograda la igualdad social, aspiran también al reconocimiento de su diferencia. Ellos aceptan lealmente las normas de convivencia establecidas, digamos las reglas de juego más amplias sobre las que está basada la sociedad occidental, pero en lo demás quieren seguir siendo ellos mismos en un grado mucho mayor de lo que tal vez los indígenas occidentales estén dispuestos a tolerar. Tanto es así que surge la pregunta de si podremos seguir diciendo nosotros.

2.2. Asimilación versus reconocimiento de las diferencias

¿Se dará ese reconocimiento mínimo que funde un sentido de pertenencia? Vamos a poner un ejemplo. En USA la mayoría admite que un mulato pueda desempeñar un puesto importante en el entendido de que en su desempeño demuestre que no se le nota que lo es; pero sería inaceptable si se empezara a comportar como mulato, aunque sólo sea en las cosas más accidentales como el modo de hablar, de moverse, de comunicarse... Mucho más inadmisibles serían si expresara preferencias tanto respecto de los negros estadounidenses y otros grupos afines como respecto de los países africanos. Lo mismo podemos decir de un sacerdote, un profesor de secundaria o un juez. La aceptación hasta hoy está basada en la asimilación.

La prueba más clara de que esto es así la proporciona el grupo humano más antiguo que Europa ha discriminado siempre por su determinación de seguir siendo ellos mismos. Este grupo son los gitanos. Los europeos más progresistas se sienten frustrados, molestos y en el fondo perplejos porque los gitanos no aceptan las propuestas sinceras que se les hacen para que se integren en el conjunto social. Para los que las proponen son propuestas muy ventajosas y por eso su rechazo sólo puede ser atribuido a incompetencia e irresponsabilidad, a una inferioridad que parece congénita e irremediable.

Este fracaso les produce frustración porque desmiente su horizonte utópico de una humanidad en el fondo una (la civilización y cultura occidental) que en medio de sus diferencias ancestrales, respetadas por todos y cultivadas asiduamente por cada pueblo, camina al desarrollo compartido. El que los gitanos se aprovechen de las ventajas del occidente sin querer cargar con las consiguientes responsabilidades, ya que las utilizan para vivir mejor su vida y no para compartir la del conjunto, les parece una actitud reprochable e inadmisibles. No se les pasa por la cabeza que lo único que pretenden los gitanos es que les permitan seguir siendo ellos mismos, que acepten su diferencia, que acepten por tanto la coexistencia pacífica en el mismo suelo de dos culturas. Sólo esta aceptación puede poner las bases para una relación simbiótica basada en el respeto mutuo. Sólo desde estas bases podrá instaurarse una colaboración leal. Pero estas bases no sólo no son aceptadas por el cuerpo social sino que ni siquiera están contempladas en el horizonte societario. En este horizonte sólo se avista la asimilación, y ésta a pequeña escala y con muchas restricciones de modo que no perturbe la armonía adquirida y sobre todo el tren de vida, magnitud que se considera no negociable.

2.3. *Si el occidente resiste, ya no será el occidente*

Pues bien, éste es el modelo que está en trance de ser desbordado. El tercer mundo va a irrumpir en el primero mucho más drásticamente, tanto que éste no seguirá siendo lo que actualmente es. El occidente no seguirá siendo el occidente, como lo que se iba formando a partir del siglo V no fue ya el imperio romano. En la medida en que esto se acepte y se dé lugar, los cambios serán menos drásticos y más graduales y sobre todo en lo que vendrá podrá conservarse mucho de lo mejor de lo que actualmente existe. Esto, nada menos, es lo que está en juego. Pero el occidente actual puede pensar con razón que está inmensamente mejor pertrechado que el imperio romano para intentar con éxito contener esa invasión. Y hay que conceder que esto es cierto, y por eso es muy grande, casi irresistible, la tentación de ir reestructurándose mental y estructuralmente para impedirles el paso. El occidente va a pretender tomar esa determinación manteniéndola en un plano lateral, es decir sin que incida en su *ethos* ni en su *pathos*. Va a intentar convencerse a sí mismo de que esa defensa de su civilización demuestra el aprecio que tiene de ella y que por eso es un ejercicio de sus mejores principios.

Y, sin embargo, la realidad es que esa defensa transformará a las personas, al ambiente y a las estructuras ya que cada vez exigirá más atención, recursos y energías y demandará decisiones que acabarán negando sus mejores adquisiciones en cuestión de humanidad. Abocarse a defenderse de los presuntos invasores endurecerá y elementarizará al occidente hasta extremos irreconocibles. Los retrotraerá a los peores tiempos de las guerras mundiales. Les privará de lo que les queda de dignidad moral. Insisto en que esta transformación será gradual e imperceptible, un simple deslizarse por un plano inclinado. Se evitarán los planteamientos globales, como el que hacemos aquí, y se pretenderá que cada medida es aislada y no supone ningún cambio de rumbo.

2.4. La posibilidad de una historia distinta

Sólo aceptar un mundo distinto en la propia tierra de uno, aceptar que puede estar acabando un ciclo histórico y estar naciendo otro nuevo, puede capacitar para abrirse a la novedad histórica para que se dé del modo menos traumático y más positivo posible. Pero será casi imposible abrirse a esta novedad histórica si no se acepta la responsabilidad colectiva de haber llegado a un estado de cosas que es en sí violento e invivible. La dirección dominante de esta figura histórica violenta a la realidad histórica que está fundada en la respectividad estructural de todos los seres humanos que estamos posicionalmente vertidos unos en otros antes de cualquier decisión al respecto. El desconocimiento y el desprecio de la mayoría de la humanidad no hace justicia a la realidad, como tampoco las relaciones asimétricas que el occidente impone. Este estado de cosas violento, más la vitalidad de los pueblos del tercer mundo es lo que provoca el indetenible movimiento de pueblos que se está dando. Esto es lo que es preciso concienciar y asumir.

Si lo hacemos, caeremos en la cuenta de que el abrimos a esa nueva situación, aceptando los costos en pérdida de seguridad y tren de vida, y colaborando con todas nuestras capacidades para que se dé del mejor modo es una oportunidad de salvación, de salir de la decadencia esplendorosa en que se encuentra occidente, y arribar a un estadio humano más ético, más ecuménico, más biófilo, y también más creativo. Esto es lo que es crucial que nos lo planteemos para queándonos el tiempo que sea indispensable podamos decidir lo que suponga un avance en humanidad.

Caracas 17/12/2001

VALORES BÍBLICOS, HUMANOS Y CRISTIANOS PARA HOY Y SIEMPRE

LOS IMAGINARIOS COLECTIVOS DE OCCIDENTE

Enrique Alí González Ordosgoitti

INTRODUCCIÓN

Este trabajo persigue fundamentalmente dos objetivos: el primero es colocar de relieve el papel de la Imaginación Creadora en la elaboración de proyectos concretos (políticos, económicos, sociales, étnicos y culturales) de explicación-acción para la articulación de la sociedad, a través de la conformación de los Imaginarios Colectivos de las sociedades y el segundo objetivo, es realizar un ejercicio de filosofía de la historia tomando como ejemplo la conformación de los Imaginarios Colectivos en Occidente

El trabajo está dividido en tres partes:

- 1.- La Helenización de Roma
- 2.- La Cristianización de Europa
- 3.- La Secularización de Occidente

En la primera parte, nos dedicamos al proceso de la helenización de Roma, haciendo énfasis en cómo se adoptó la filosofía griega pero privilegiando la aplicación de sus conceptos al derecho, dando origen a una de los principales aportes romanos al mundo: la ciencia jurídica. El cómo a partir del contacto con las religiones cósmico-naturalista y se creó la religión del Imperio. La aparición de la noción de imperio del mundo y no regional y la creación de la noción de ciudadano por el derecho y las leyes, tramutando la categoría de bárbaro de lo cultural a lo legal.

En la segunda parte nos dedicamos a detallar la cristianización de Europa entre los siglos V y XVIII, cuando la Iglesia Cristiana fungía como la gran articuladora del Imaginario Colectivo Occidental, ocupando el mayor

espacio en la configuración del Horizonte Mental de la Época, siendo por lo tanto la principal contribuyente en el Banco de Imágenes Posibles. Durante ese lapso, habrá logrado ocultar parcialmente el origen judío del cristianismo, incluso con la nefasta divulgación popular de la insólita idea de que los judíos habían asesinado a Dios. Así como los romanos hicieron uso parcial de la filosofía griega enfatizando en el Derecho, la Iglesia privilegiará a Aristóteles y no a Platón o a los Estoicos, por ejemplo. Las religiones místicas serán anatematizadas y obligadas a vivir y morir en clandestinidad, debido al excesivo valor que le daban éstas al carácter excepcional del individuo iniciado en contra del individuo encuadrado como masa en el culto oficial. Entretanto creará una estructura eclesial gigantesca y una cosmovisión propia, con cinco ideas fundamentales.

En la tercera parte concluimos con la llamada secularización de Occidente. Esta tercera fase de mundialización de Occidente pensamos que culmina alrededor de finales de la década de los sesenta del siglo XX, dando comienzo a la cuarta y actual que es la denominada globalización, etapa que no analizaremos aquí por considerar que ameritaría un trabajo aparte debido a la complejidad de la misma. La actual fase de secularización ha surgido de un batallar contra la institución intelectual dominante de la época anterior: las iglesias cristianas. Se rechazó la suficiencia de la explicación divina del mundo ante la explicación de la razón a través de las ciencias naturales y de las ciencias sociales y humanidades, pero se siguieron aceptando los presupuestos que avalan la superioridad moral y civilizatoria de Occidente y por ende el derecho a imponer su modelo. El cristianismo sigue aceptado como la verdad revelada y por ende la religión verdadera, en este sentido continúa incontestado desde el comienzo del Humanismo, cuando éste no pudo rescatar de la Antigüedad clásica el paganismo ni las religiones místicas y convertirlas en dominantes.

IMAGINARIO, BANCO DE IMÁGENES POSIBLES Y HORIZONTE MENTAL DE LA ÉPOCA

Del término Imagen se han derivado dos conceptos, que aunque muy relacionados entre sí, son distintos: la Imaginación y el Imaginario. Al concepto de Imaginación dedicamos una reflexión anterior, por lo que ahora nos dedicaremos al concepto de Imaginario. Como Imaginario entenderíamos

todo el universo de imágenes (eidéticas, conceptuales, afectivas, volitivas) que produce una sociedad en un tiempo histórico determinado y debido a su historicidad podremos hablar de IMAGINARIOS COLECTIVOS, asignados a épocas, civilizaciones, grupos sociales.

Queremos entonces –en los límites de este artículo– reflexionar acerca de la configuración del Imaginario Colectivo Occidental, desde los momentos iniciales en que esta porción del planeta expresó su voluntad de dominar y de mundializar su concepción de la vida, a partir del Imperio Romano con la Helenización de Roma; pasando por la Cristianización de Europa hasta llegar a la tercera etapa: la Secularización de Occidente. Los momentos actuales, pertenecientes a la cuarta fase de mundialización llamada globalización, no serán tratados en este trabajo. Estas reflexiones sobre el Imaginario Colectivo Occidental constituyen un ejercicio de historizar lo imaginado, con la intención de fundamentar las configuraciones de los horizontes mentales epocales, organizados desde la perspectiva de aquellas sociedades que buscan conscientemente mundializar su modo de vida.

En cada momento de la historia el Imaginario Colectivo está conformado por un Banco de Imágenes Posibles, creadas a partir de los diversos mecanismos de interacción socio simbólica presentes en la sociedad, del cual se nutre el Horizonte Mental de la Época¹ y ambos constituyen los límites de la capacidad de imaginar.

El deseo de Mundializar² lo entendemos como una respuesta práctica de la sociedad, al impulso antropológico que subyace en la misma de expandir

-
- 1 Hacemos nuestro el significado que para Ortega y Gasset asume la palabra Horizonte de cada época: “‘Horizonte’ y ‘mundo’ se contraponen aquí como lo abierto/expansivo y lo cerrado/clausurado, es decir, como la apertura histórica y el sistema conceptual ahistórico. Horizonte significa apertura en profundidad, sin planos ciegos ni síntesis absolutas. Y al igual que hay una profundidad espacial, específica de la conciencia perceptiva, hay otra temporal, hecha de presencias y latencias, constitutiva de la razón histórica. El horizonte de cada época está definido por la altura y anchura de sus posibilidades. La falta de conciencia histórica hace que el horizonte, que es de suyo blando y dilatado, se anquilos en un mundo; es decir, se cierre sobre sí mismo y caiga en el espejismo de confundirse con un mundo en sí.” (Cerezo, 1993: 170-171)
 - 2 Para profundizar en el término Mundializar, remitimos al lector a la obra de Samir AMÍN (1997).-*Los desafíos de la Mundialización*. (México. Siglo XXI Editores. UNAM. Edición original en francés 1996. pp. 297). Samir Amín es un brillante científico social de origen egipcio, quien ha desarrollado una obra de carácter marxista crítico, desde la década de los setenta del siglo pasado. Miembro destacado de esa camada intelectual que en el

la noción de Mundo Conocido, el cual intenta además de humanizar la naturaleza (en términos semejantes al Marx de los *Manuscritos Económicos Filosóficos*), también el de ampliar el concepto de humanidad a través -entre otros mecanismos- de la domesticación de los bárbaros (en el sentido de los griegos: aquel que no habla mi lengua, que tiene otra cultura), tal como lo hicieron los mismos griegos y aztecas al reducir los enemigos vencidos a la

último tercio del siglo XX, surgió desde el Tercer Mundo para señalar las limitaciones para comprender sus realidades por parte de un marxismo impregnado de eurocentrismo, fue una especie de irrupción -en el seno de una tendencia economicista del marxismo- de los últimos hallazgos producidos por una Antropología comprometida con las luchas de liberación colonial; conjuntamente con una Sociología que había alcanzado, para finales de los sesenta, consistencia propia especialmente en los países de América Latina, desde donde desarrollarán la Teoría de la Dependencia, corriente de análisis que significó casi un giro copernicano en su momento y finalmente, de una Psicología Social desarrollada por Franz Fanon durante la guerra de liberación de Argelia. En esa misma tradición se inscribe esta obra, que intenta -y a nuestro modo de ver lo consigue- presentar un conjunto de parámetros nuevos para analizar los fenómenos actuales de la llamada globalización. Evitando el debate maniqueo reseñado hace años por Eco para otros contextos teóricos -entre Apocalípticos e Integrados- pero válidos como metáforas para ejemplificar el actual sobre la globalización. No asume una postura apocalíptica (“el veneno de la globalización”), ni integrada (“la panacea de la globalización”), más bien introduce nuevos elementos capaces de contribuir acertadamente a mejorar la perspectiva sobre el fenómeno. La tesis central del libro es la presentación del término más universal -antropológicamente hablando- de *Mundialización*, entendida como tendencia presente en las sociedades humanas de ampliar los contactos con otras sociedades, como impulso sostenido al crecimiento del “Mundo conocido”. A partir de esta tesis central coloca lo que hoy se llama Globalización, período comenzado en la década de los sesenta del siglo XX -caracterizado fundamentalmente por la transnacionalización del capital y de la mano de obra dentro de una nueva división internacional del trabajo y por la ampliación del nivel cuaternario de la economía, constituido por las comunicaciones, las informaciones digitalizadas y el copamiento humano de casi todo el espectro de las ondas electromagnéticas- como la tendencia más reciente de la Mundialización pero no su primer y único intento. Amín presenta una ampliación horizontal y vertical para la mejor discusión y comprensión de los fenómenos de la Globalización, horizontal porque intenta verla desde diferentes zonas geohistóricas del mundo y no sólo desde los actuales países centro. Vertical porque la ubica en el recorrido de un larguísimo tiempo histórico de varios cientos de años. A estos tres aportes de Amín: la Globalización como parte del fenómeno universal de la Mundialización, su ampliación horizontal a otras geohistorias y vertical a varios siglos, se le suma el que presente un nuevo escenario teórico para discutir el origen del sistema capitalista, en el que rescata los sentidos históricos de sociedades no europeas y los confronta con los de Europa Occidental, resaltando las semejanzas y diferencias, lo que posibilita al lector una imagen realmente mundial del surgimiento del capitalismo como modo de producción.

esclavitud, pero con la posibilidad de ser convertidos en griegos y aztecas, es decir humanizados a través de diversos mecanismos y leyes de manumisión. Excluimos de plano aquellos esfuerzos no dirigidos a domesticar sino a destruir a los otros, a los distintos, tal como se expresa en el etnocentrismo agresivo y en la xenofobia, porque en estos intentos hay una negación total de la humanidad del otro, mientras que en la domesticación, el otro es visto como un humano inferior pero posible objeto de humanización.

La noción de Mundo Conocido influye directamente en la conformación del Banco de Imágenes Posibles y en el Horizonte Mental de la Época, por lo que es posible deducir que a una ampliación del primero surgirá su correlato en los otros dos.

1.-La Helenización de Roma³

Consideramos correcto entender –desde un punto de vista de filosofía de la historia– al imperio romano, como un intento sistemático de ampliar el mundo posible a través de un esfuerzo ecuménico de mundialización, a partir

-
- 3 Para hablar del proceso de helenización de Roma, consideramos adecuado enmarcarlo en los procesos de Mundialización ocurridos en el llamado Mundo Antiguo, tal como nos lo plantea Samir Amin (1997). En esta dirección es muy notable su aporte en ayudar a considerar lo que el denomina "(...) "sistema mundial antiguo" (que se reduce a las sociedades del hemisferio llamado oriental: Eurasia-África), para las épocas que cubren los 18 siglos que separan la formación del sistema helenístico de Oriente Medio (300 a.C.), la constitución del Estado Han en China (200 a.C.) y la de los Estados Kushan y Maurya en Asia Central y la India (200 a.C.), del Renacimiento europeo (es decir, de 300 a.C. hasta el 1500 d.C.)". (p.22). Esta proposición del "sistema mundial antiguo" lo utiliza Amin para historiar el surgimiento del Sistema Mundial Tributario, expresión de la familia de modos de producción tributarios, diferente de la familia de los modos de producción comunitarios que darán origen al capitalismo europeo, luego convertido en modelo del capitalismo mundial (ver página 4 y ss). Este sistema mundial antiguo es articulado por Amin a través de tres ejes geohistóricos (p.23 y ss): Medio Oriente, India y China. En el Medio Oriente destaca dos ramas, la Egipcia y la Sumeria, ambas desde el 3000 a.C., que coincidirán en la época de Alejandro Magno, en el 300 a.C., que dará origen a la conformación de lo que habrá de llamarse helenismo. El eje de la India comenzará en Harappa, Mohenjo-Dáro (2.500 a.C) hasta la Dinastía Maurya. El tercer eje de China se iniciará en el tercer milenio a.C. y concluirá con la formación del Estado Han en el 200 a.C. De esta manera, Amin pretende sustentar su tesis de la existencia de un protocapitalismo extraeuropeo de milenaria existencia en el Medio Oriente y en Asia y que a nosotros nos interesa destacar de este concepto de "Sistema Mundial Tributario",

del impacto societal de lo grecorromano, expresado políticamente en la *pax romana*, socialmente en la cualidad de ciudadano romano⁴ y culturalmente en el helenismo⁵ a la luz itálica.

es la existencia real de un sistema y no de un conjunto de civilizaciones dispersas y sin ninguna relación entre sí. Sistema de pensamiento que conformará el Horizonte Mental de la Época, de carácter propiamente multicultural, que se evidencia en la coincidencia temporal (500 a.C.), de pensadores como Zaratustra (Persia), Buda (India) y Confucio (China), que si los sumamos a los filósofos griegos, a los profetas judíos y a la reflexión religiosa egipcia del momento, tendríamos el principal caudal de ideas que aún hasta nuestros días permean a la humanidad.

- 4 Esta posibilidad de ser aceptado como ciudadano romano así no se hubiese nacido en Roma, se desprendía de derechos conseguidos debido al desarrollo de la ciencia jurídica alcanzado en el seno del imperio, lo que afianzaba la idea de una ecumene, presente hasta hoy en día a escala mundial por la implantación del derecho romano llevado por Europa al resto del mundo. El desarrollo del derecho romano es considerado uno de los elementos culturales que con mayor fuerza impactó a Europa y por ende sobrevivió a la propia desintegración del imperio: "(...) el único sector de la 'alta' cultura romana que ha influido en el interior de la cultura europea, vale decir que ha contribuido a crear el mínimo de cultura común a los diversos países europeos, es la ciencia jurídica. Si los países europeos comparten algunos principios fundamentales y conceptos jurídicos, en realidad se debe al hecho de que estos principios y conceptos se encuentran en los romanos... (pues) fueron los romanos, por primera vez, utilizando las categorías elaboradas por la retórica griega, quienes hicieron del derecho una ciencia, esto es, un sistema articulado de principios, extraídos de las diferentes normas que regulaban concretamente su vida social... A partir de los alrededores del año mil, después de un periodo de olvido, el derecho romano volvió a ser estudiado en las escuelas, a través de la compilación justiniana. En primer lugar, en la escuela de gramática de Imerio, en Bolonia. Y también volvió su uso en la práctica de multitud de países europeos, difundiendo también fuera de la órbita del antiguo Imperio romano: en Alemania, Polonia y Escocia, por ejemplo. Solamente Inglaterra no recibe el derecho romano y mantiene su sistema en la llamada *Common Law*, también influida por otra parte por el sistema romano. Nacieron, así, las dos grandes familias del derecho de origen europeo, la derivada de la *Common Law*, y la dependiente de la tradición romance. Los otros dos sistemas no europeos, que regulan la vida de millones y millones de personas serán, como es sabido, el hindú y el islámico, al mismo tiempo jurídicos y religiosos". (Cantarella, 1996: 27 y 31)
- 5 El helenismo que luego conquistaría culturalmente a Roma, fue una civilización surgida tardíamente de entre los griegos, cuando estos impusieron su impronta en el denominado cercano oriente: "Durante el siglo que separa la muerte de Alejandro y este año 217 – cuyo verano vio, a la vez, la batalla de Rafia, el final de la Guerra de los Aliados y, en Italia, la derrota de los romanos en Trasimeno-, nació y alcanzó su apogeo lo que se llama la 'civilización helenística', es decir, una civilización griega, sin duda, pero adoptada y asimilada por poblaciones y reinos extraños al helenismo poco tiempo antes" (Grimal, 1974: 152-153).

1.-La pax romana será la síntesis del programa político de estabilización del imperio romano a lo largo de casi diez siglos. Numerosos pueblos tributarios del Mediterráneo y mesoeuropeos atestiguarán la entrada en escena de un mundo en el cual todos son miembros –aunque en diferentes formas– y pueden entenderse y convivir. Surgirá la sensación de pertenecer a una civilización mundial⁶ y por lo tanto compartirán el mismo horizonte mental de la época⁷. Las diversidades étnicas, raciales e históricas serán subsumidas o solapadas en la pertenencia a una ecumene.

- 6 Esta idea de civilización mundial, acotada por supuesto a lo que era el mundo conocido, nos lo sintetiza muy bien esta cita: “Incluso con un escaso conocimiento de lo que se entiende por ‘romano’, el legado del mundo romano en los campos de los idiomas, de la cultura literaria, de la arquitectura, del gobierno y de la vida religiosa de la Europa medieval y moderna es inmenso. Con una visión más amplia, si consideramos la influencia romana a través del mundo griego cristiano de Bizancio, la incidencia es todavía mayor”. (Cornell y Matthews, 1993: 224)
- 7 Este Horizonte Mental de la Época se expresa fundamentalmente en los siguientes aspectos: uso del latín; adopción de una de las principales invenciones del genio romano: la ciencia jurídica (ya descrita en una cita anterior) y la implantación de elementos centrales de su contextura antropológica. Sobre el uso del latín, Cantarella nos dice: “(...) la más evidente herencia dejada por los romanos (está) representada por su lengua. Quizás ni siquiera sea exacto hablar de herencia en relación con la lengua; la herencia, de hecho, presupone una muerte: pero en algunos países (más exactamente en aquellos que hablan lenguas romances o neo-latinas) incluso se podría afirmar que el latín no está en ningún modo muerto, sino que ha continuado viviendo, transformándose y evolucionando, más allá de las generaciones que sucesivamente lo han usado y reelaborado (Posner, 1992, 367). Bajo este perfil, en suma, se podría poner en discusión la idea de que el latín sea una lengua muerta... En los países que poseen una lengua romance, una lengua de raíz latina, como el español, el italiano, el francés, el portugués, el provenzal, el sardo o el ladino, es ésta la base común que persiste en los lenguajes. E incluso esta raíz latina ha dejado importantes huellas en las lenguas de raíz germánica, como el inglés, el alemán, el neerlandés, el danés, el sueco, el noruego, el islandés y el frisón. Estas lenguas, con frecuencia, para indicar un concepto o una cosa, utilizan dos palabras distintas, una de origen germánico y otra de derivación latina. Los ejemplos pudieran ser muchísimos: puede pensarse, por ejemplo, en las parejas *legible-readable*; *identical-same*; *royal-kingly*; *saint-holy*; *profound-deep*; *commence-beguin*; *pok-pig*; o en el prefijo negativo, que puede ser ya el latino *in* (*in-possible*), o el germano *un* (*un-possible*). Podríamos continuar; pero aquello que cuenta no es tanto la cantidad de los ejemplos, cuanto la constatación de que entre la palabra de origen germánico y la de origen latino no podría asegurarse en absoluto que la más usada sea la primera”. (Cantarella, 1996: 5-6) Sobre los elementos antropológicos romanos que trascendieron a otras sociedades y contribuyeron de manera especial a configurar la idea de civilización mundial, señalaremos sólo “(...) tres de estos aspectos: la concepción de la relación hombre/mujer, la estructura de la familia y las reglas del llamado ‘código de honor’.” (Cantarella, 1996: 35)

2.-La idea de ciudadano romano como aquel que pertenece a Roma, aún sin haber nacido en ella, vendrá a coronar en la esfera de las existencias individuales la idea de ser parte de un universo macro más allá de sus particularidades regionales. Los mecanismos legales que permitían que cualquiera que cumpliera ciertos requisitos (entre los más importantes el de jurar fidelidad al Imperio, ser libre y poseer pecunio) pudiera ser considerado ciudadano⁸, acentuaba la cualidad de Estado universal, regido por acuerdos formales expuestos y refrendados a la luz pública, se sancionaba la ampliación del mundo posible.

3.-El helenismo aportaba la visión cósmica de ubicación del ser humano ante el devenir del mundo, expresado de tres maneras: en la búsqueda del saber filosófico, en la divinización del hombre con las religiones místicas (especialmente las eleúsicas, órficas y pitagóricas)⁹ y en la divinización de la

8 "La ciudadanía romana es extendida a todos los habitantes libres de las provincias en el 212" (Cornell y Matthews, 1994: 7), en la época de los Emperadores Severos.

9 Pensamos que la presencia de estas religiones orientales marcaron de manera importante la cultura religiosa romana, sobre todo por el contraste que representaban con la religión romana tradicional: "Las religiones orientales, que se difundieron en Roma y en las provincias occidentales a finales de la república y principios del imperio (el imperio comenzó en el 27 a.C., nota de EAGO), pertenecen a un mundo de ideas totalmente distintas de las creencias y costumbres del paganismo romano tradicional. Las religiones tradicionales satisfacían las necesidades de una sociedad agrícola sencilla y en su forma más avanzada legitimaban las actividades políticas y el imperialismo progresivo del gobierno republicano de Roma; pero resultaban cada vez más deficientes en la sociedad cosmopolita y urbana de la Roma imperial... El culto de la 'diosa siria' fue uno de los más importantes de entre las cada vez más populares religiones místicas. Otros fueron los cultos frigios de Cibeles y de Sabazios, el egipcio de Isis y el persa de Mitra. Cabría añadir el culto judeo-palestino del cristianismo que, si bien único en ciertos aspectos, tiene mucho en común con otros cultos orientales con los que rivalizó durante algún tiempo. Los cultos orientales diferían del paganismo tradicional en que apelaban directamente al individuo y le ofrecían la oportunidad de una redención personal a través de la comunión con los poderes divinos... Parte de la atracción de los cultos místicos se debía a que los iniciados lograban una igualdad de estatus con sus compañeros de creencias, con lo que desaparecían las barreras sociales y étnicas. Resumiendo, eran cultos que permitieron satisfacer las necesidades estéticas, intelectuales y espirituales de gente de todo tipo que vivía en un mundo a menudo cruel e injusto". (Cornell y Matthews, 1994: 96). Otro autor, Grimal (1974), concluye sobre las religiones traídas por el helenismo a Roma, en una línea similar: "Indudablemente, el helenismo deja en paz a las religiones tradicionales, pero les da, para su propio uso, una *interpretatio graeca*, que acaba por crear, al margen de la religión oficial, otra religión más intensa que lleva la devoción en algunas ocasiones hasta el misticismo, y destinada a satisfacer los impulsos del corazón tanto como las aspiraciones de la carne". (Grimal, 1974: 187).

naturaleza con las religiones cósmicas-naturalistas que sacralizaban el ambiente.

El contacto con el espíritu romano llevará a profundizar en la filosofía del derecho de los ciudadanos del imperio, rediscutiendo la noción de bárbaro y por ende de romano, no sólo como cualidad étnica heredada sino también como estado de ser conquistado por la voluntad individual, amparado en el marco de un derecho que lo permite y promueve como manera de asegurar la eternidad del imperio, problemas no planteados al habitante de las ciudades griegas, pues su noción de imperio se basaba en el reconocimiento étnico del origen común, especialmente expresado en el paisanaje originado en las ciudades-estado.

Las religiones místicas no conquistarán Roma por carecer de la voluntad de asumir lo público como carácter fundamental de su ortopraxis, debido a que por antonomasia es la religión de los iniciados y por lo tanto apartados y elegidos. Sobrevivirá en minoría hasta su lenta decadencia especialmente en tiempos del cristianismo triunfante.

Las religiones cósmicas-naturalistas paganas tendrán larga vida, al encontrar ramas de un tronco común en las religiones romanas, el sincretismo no será tanto por fusión sino en especial por solapamiento. Pero el genio romano creará la religión del imperio, cuyo máximo dios será César, el Emperador, presenciaremos los inicios de religiones civiles, urbanas, al contrario de las paganas que provenían del pages, es decir del campo, de lo rural.

Modernamente se entiende que toda cultura es siempre la toma de una opción por parte de los hombres ante numerosas opciones posibles que oferta la historia, la helenización de Roma confirma esta premisa, se escogieron en primer plano:

- la filosofía griega pero privilegiando la aplicación de sus conceptos al derecho, dando origen a una de los principales aportes romanos al mundo: la ciencia jurídica;
- las religiones cósmico-naturalista y se creó la religión del Imperio;
- la noción de imperio del mundo y no regional;
- la noción de ciudadano por el derecho y las leyes, tramutando la categoría de bárbaro de lo cultural a lo legal.

Se rechazaron de facto (lo cual no impedirá su resurgimiento en el futuro de occidente):

- las religiones místicas por privilegiar la conciencia individual en la relación del hombre con lo divino¹⁰ (¿no será en parte retomada por la insurgencia protestante en el siglo XVI?);
- la vocación por imperios regionales
- y la sola caracterización del ciudadano por su origen étnico.

Estos elementos fueron hitos del Horizonte Mental de la Época y de ellos se alimentó –en lo fundamental la sociedad y absolutamente el discurso del Campo Cultural Dominante– el Banco de Imágenes Posibles.

2.-La cristianización de Europa

A la helenización de Roma sucedería la cristianización de Europa, proceso signado tanto por rupturas como por soluciones de compromiso¹¹.

10 “(...) uno de los rasgos más característicos de la religión romana en tiempos del Imperio es que era una religión de lealtad. No podían separarse los intereses del Estado y el culto a los dioses. Se esperaba del ciudadano su participación y en determinados casos se le exigía. Pero más allá de ese deber se le dejaba un amplio campo de tolerancia por lo que se refería a sus convicciones y a sus ideas sobre la religión... La religión estatal cubría el interés público por la religión como afianzamiento cívico de la política; pero no ocurría lo mismo con las necesidades religiosas del individuo. Éste disponía de alternativas al culto estatal, gracias sobre todo a las denominadas *religiones místicas*; es decir, a determinados cultos de origen griego (por ejemplo, los misterios eleusinos, los órficos y los dionisiacos), que en los comienzos del cristianismo hallaron amplia resonancia... Es evidente el carácter alternativo de tales cultos a la anónima religión estatal: aquí experimenta el individuo, en el pequeño marco de un grupo (comunidad) esotéricamente cerrado, mediante el rito y de forma muy palpable, la satisfacción de sus necesidades religiosas, sintiéndose seguro por la pertenencia al grupo y en posesión de la salvación celebrada y anticipada culturalmente. Mientras que la religiosidad oficial romana, como la tradición clásica de los antepasados, constituía la *Weltanschauung* y cultura de las clases superiores, en los misterios tenemos algo del mundo religioso del pueblo bajo. Debido al mayor atractivo religioso y emocional parece que se percibió una cierta competencia con la religión estatal. Como quiera que sea, hubo desconfianza por parte del Estado así como ciertas medidas contra tales cultos secretos que escapaban al control público y no faltó la polémica, muy similar a la que se suscitó contra los cristianos”. (Brox, 1986: 29-31)

11 La imposición de la religión cristiana sobre las religiones romanas, paganas y místicas fue paulatino y ameritó un conjunto de soluciones de compromiso, antes que una

El cristianismo en sus orígenes no puede ser entendido sin su estrecha relación con el judaísmo¹² y el helenismo. El cristianismo en sus inicios fue

imposición radical y total en todos los aspectos de la vida social. Este proceso nos es descrito por Fortmann: “Lo numinoso ha dejado de ser el aspecto oculto, extraordinario, imprevisible de las cosas terrenas. Ha dejado de estar ‘de este lado’ (*diesseitig*), como estaban los antiguos dioses y diosas. Lo divino está por encima, no dentro de las cosas. Este ‘por encima’ no debe entenderse en sentido espacial, sino existencial, como Agustín veía la luz divina ‘por encima de sí’... Sin embargo, este proceso de secularización exigió mucho tiempo hasta que llegó a madurar. No es sencillo imponer una estructura nueva a la conciencia humana. Las viejas normas y los antiguos patrones persistieron durante mucho tiempo (Köhler). Los dioses fueron reemplazados por santos milagrosos. Los manantiales sagrados y los círculos mágicos se convirtieron en lugares de peregrinación; la astrología se mantiene activa... La historia de la cristiandad católica es un vasto esfuerzo por mantener cercano al Dios distante. El pueblo sencillo, para conseguirlo, hacía las mismas cosas que efectuaban sus antepasados paganos”. (Fortmann, 1969: 24-25)

- 12 Su íntima relación inicial con el judaísmo es afirmada por los investigadores de la religión hoy en día, tales como Chadwick y Evans (1994): “El hecho de que Jesús fuese ejecutado por orden del prefecto indica que éste le atribuía una potencial amenaza política. Sin embargo, las personas más próximas a Jesús veían en él a una figura exclusivamente religiosa. La causa de su muerte no fue la acusación de estar comprometido en una conjura, sino una incompatibilidad no tanto con los ocupantes romanos como con los dirigentes religiosos de su propio pueblo, sobre todo con el alto clero saduceo y con algunos fariseos. Estos últimos eran los que más estrictamente observaban la ley mosaica y también que la tradición erudita de los escribas, la cual iban depurando sobre los preceptos de la Ley. Y en su interés apasionado porque se cumpliera la voluntad de Dios, los fariseos y Jesús estaban muy próximos, de ahí que algunos fariseos se unieran a sus seguidores”. (Chadwick y Evans, 1994: 14). Otros autores incluso señalan la especial relación de los cristianos con los judíos helenizados: “(...) desde sus comienzos el cristianismo fue una religión sincretista (‘mixta’) marcada y configurada por influencias históricas, religiosas y culturales, de procedencia no cristiana. Dos fueron principalmente los campos de los que llegaron esas influencias, que constituían el entorno inmediato del cristianismo primitivo, a saber: el judaísmo helenístico y el mundo gentil romano-helenístico. Ambos marcaron profundamente al cristianismo. La influencia del *judaísmo helenístico* fue grande porque el cristianismo no sólo había tenido su origen dentro del judaísmo, sino porque además una y otra vez volvió a encontrarse con el judaísmo en todos los rincones del mundo mediterráneo... Y en la diáspora el judaísmo quedó notablemente más marcado por el entorno helenístico que lo fuera en Palestina, diferenciándose del vernáculo por la lengua y los perfiles. La proximidad de Sinagoga e Iglesia prácticamente en todas las ciudades del imperio tuvo como consecuencia tanto una influencia mutua como una solidaridad limitada de los cristianos con los judíos, y también una mutua polémica. La solidaridad consistió, por ejemplo, en que los cristianos tan pronto como defendían el Antiguo Testamento contra la crítica pagana, estaban defendiendo de cara al exterior el común origen religioso, con lo que simultáneamente exoneraban al judaísmo. Pero en la apologética los cristianos fueron también beneficiarios: para su autodefensa contra muchas

sólo una secta judía¹³ –como lo demuestran los hombres del “Q”¹⁴– pues su creador y la mayoría de los Apóstoles así lo eran y además porque nunca Jesús planteó una negación de sus vínculos étnicos, antes bien los colocó de relieve, como lo demuestra su argumentación permanente acerca de la necesidad de cumplir la ley mosaica y de como él mismo se ubicaba en la genealogía de la casa de David, tal como había sido profetizado. El cristianismo dió sus primeros pasos en Palestina y sólo cuando se producen las guerras de los judíos contra el imperio romano en el primer siglo de nuestra era, será cuando los cristianos emigren masivamente¹⁵ al resto del cercano

objeciones paganas podían remitirse a los argumentos judíos de réplica, tal como se encontraban en una vasta literatura judía de propaganda. Lo cual significaba a su vez una influencia judía sobre el pensamiento cristiano. Y aún fue más importante el que por necesidades del judaísmo de la diáspora, que hablaba griego, se hubieran llevado a cabo en la época anterior al cristianismo y en los primeros tiempos cristianos unas *traducciones griegas de la Biblia judía*, del ‘Antiguo Testamento’ de los cristianos, especialmente la conocida como versión de los setenta o la *Septuaginta*. Había, pues, una Biblia en un lenguaje común que todos entendían”. (Brox, 1986: 25-27)

- 13 “Los primeros discípulos eran judíos devotos. Como los esenios, la secta ascética de orillas del mar Muerto de cuya biblioteca proceden los rollos de Qumran...Al principio no hubo ningún intento de romper con el judaísmo, dentro del cual ya existían muchas sectas. En las comunidades judías de lengua griega dispersadas por todo el mundo mediterráneo, hubo quienes empezaron a emanciparse del particularismo judío. En Jerusalén, una colonia de judíos griegos de la Diáspora se unió a los cristianos; Esteban, su dirigente, interpretaba que el Nuevo Testamento era contrario a los sacrificios de animales y a los ritos del Templo (interpretación fácil de inferir), y fue lapidado por blasfemo, mientras la pequeña sociedad cristiana se veía hostilizada por los fariseos estrictos, para ser finalmente, expulsada”. (Chadwick y Evans 1994: 14)
- 14 “Las comunidades galileas seguidoras de Jesús, representadas especialmente por el llamado Documento Q (que subyace al evangelio de Mateo y de Lucas) han seguido anunciando el mensaje de Jesucristo, actualizando sus palabras sobre el Reino, sus gestos de perdón y de comensalidad abierta, su esperanza más de salvación que de juicio. Han confesado su presencia pascual. Pero, por otra parte, esas comunidades no han formado una iglesia estrictamente dicha: es decir, no se han separado del Judaísmo sino que se ha sentido como centros de reforma dentro de él y han actuado en consecuencia. En ese sentido ‘los hombres del Q’ no podrían ser llamados aún cristianos en el sentido posterior del término sino más bien ‘judíos de Jesús’; son un movimiento de reforma escatológica en el interior de la gran nación israelita a cuyas sinagogas siguen vinculados.” (Maldonado, 2000: 477)
- 15 “El comienzo histórico de esa expansión hay que verlo en el crecimiento de las comunidades palestinas (aunque las cifras que se dan, por ejemplo, en Act 2,41; 4,4, tengan ciertamente un valor simbólico). Pero el paso realmente decisivo hacia la ‘misión universal’ lo habían dado los ‘helenistas’ de Jerusalén cuando, tras su expulsión de la

oriente, a Roma y a los confines del Imperio (quizás a *Hispania* en el siglo II), separándose además tajantemente del judaísmo¹⁶.

En su estadía en Palestina se confrontará con dos tipos de judíos: los más tradicionales y los helenizados. Con los primeros deberá demostrar su continuidad con la ley y su carácter de Mesías, con los segundos intentará conciliar los evangelios con la filosofía griega y especialmente a quienes entre ésta (como Platón por ejemplo) habían bebido en las fuentes gnósticas. Al alejarse de Palestina el cristianismo tendrá como interlocutores cada vez menos a los judíos y cada vez más a los gentiles, de allí el papel esencial que jugará la conversión de Saulo en san Pablo, pues será éste el apóstol de los gentiles.

Situados en Roma los cristianos serán una oferta religiosa más en plena competencia con las religiones paganas¹⁷, el judaísmo y las religiones

ciudad, rebasaron Palestina y predicaron más allá de sus fronteras... El impulso no llegó sólo de una iniciativa y organización eclesial (de parte de los apóstoles o algo similar), sino precisamente la expulsión de una parte de la comunidad primitiva de Jerusalén... Se puede afirmar de un modo seguro que a finales del siglo I había comunidades cristianas en Palestina, Siria, Chipre, en toda el Asia Menor, en Grecia y en Roma; más o menos inseguro es que aquel temprano cristianismo hubiera llegado ya a Alejandría (Egipto), Iliria y Dalmacia (actual Yugoslavia), a las Galias y España; a finales del siglo II se añadieron iglesias muy importantes. Además de otras iglesias locales en los países que acabamos de mencionar, el cristianismo pudo fundar en el interin otras comunidades en Siria oriental, Mesopotamia, Egipto, Italia meridional, Galia, Germania, España y sobre todo en el Norte de África (los países actuales de Túnez, Argelia, Marruecos y Libia). Sin embargo, la expansión por Occidente no se hizo a todas luces desde Roma, sino que partió del Oriente y en especial del Asia Menor. Hay buenas razones para suponer que finalizando el siglo II hubo comunidades en Tréveris, Maguncia y Colonia". (Brox, 1986: 33-35)

- 16 "Tras los descubrimientos de Qumrán... está claro que hay un pluralismo grande en el Judaísmo anterior al año 70 d.C. Dentro de ese pluralismo se hallan las comunidades cristianas. Tal pluralismo desaparecerá tras la destrucción de Jerusalén y la diáspora consiguiente. Entonces los rabinos han de luchar por conservar la identidad del pueblo judío y por eso comienzan a expulsar de su seno a quienes no aceptan ese rigorismo: las gentes de Qumrán, los místicos, los precursores de la gnosis y los cristianos." (Maldonado, 2000: 478-479)
- 17 Las diferencias entre los postulados de las religiones paganas y los postulados del cristianismo eran evidentes y radicales, pues se trataba de dos mundos teológicos sin ningún contacto, al contrario de los mundos teológicos judíos y cristianos, provenientes de una fuente común, por lo que la relación y lucha entre paganismo y cristianismo adquirirá sus propias particularidades: "En el mundo gentil, ajeno a la tradición de

místicas¹⁸, todas con un desarrollo intelectual y teológico de siglos que contrastaba con la incipiente organización eclesial¹⁹ y teológica de los cristianos. Aunado a lo anterior hubieron de sufrir los vaivenes de las políticas

comunidad cerrada del judaísmo, los contenidos del Antiguo Testamento estaban por completo ausentes. Era un mundo de cultos locales, tolerantes los unos con los otros, cuyas funciones consistían en la realización de ritos y ceremonias que asegurasen la benevolencia de los dioses hacia la tribu y las personas. La fuerza conductora del antiguo culto era la necesidad de asegurar la supervivencia y la prosperidad, cosechas y esposas fértiles, éxitos en el amor y en las empresas comerciales, protección frente a la brujería dirigida por los enemigos e incluso frente al destino. Con estos fines, la creencia en la astrología y en la magia se había extendido a todos los niveles de la sociedad". (Chadwick y Evans 1994: 17)

- 18 "Las relaciones de los cristianos con los misterios fueron de dos tipos: se apartaron de los mismos criticándolos duramente, los presentaron como el campo de acción de los demonios, etc., pero al mismo tiempo despertaban en ellos profundas simpatías, pues no se pueden pasar por alto ni discutir ciertos rasgos paralelos de religiosidad entre los misterios y el cristianismo. La estructura comunitaria, la promesa de la salvación al individuo, la esperanza que cuenta para él individualmente, la experiencia y celebración cültica, y muchas otras cosas representaban desde luego una considerable afinidad. Y los cristianos tomaron también ciertos elementos, especialmente del lenguaje cültico, como el concepto de '*mysterium*' para designar la celebración cultural y la revelación salvífica en su conjunto, la '*consagración*' como sinónimo de la acogida en la comunidad, además de algunos elementos de la concepción realista del culto o de la disciplina del arcano. Hubo, pues, una influencia, pero la dependencia del cristianismo (así como la importancia de las religiones místicas en general) fue limitada". (Brox, 1986: 31)
- 19 "(...) la Iglesia sólo en el curso de la historia encontró y perfiló sus formas de organización y de ordenamiento con el concepto sacramental y canónico de épocas posteriores. Para los primeros tiempos del cristianismo sólo en muy escasa medida se puede contar con la formación de tales elementos. Y es que en las primeras décadas el desarrollo no se efectuó en modo alguno bajo la expectativa de un futuro duradero para la Iglesia y, por tanto, bajo los intereses de un orden permanente". (Brox, 1986: 114). El surgimiento del clero como clase social permanente fue producto de la sacralización cristiana de la sociedad y comenzó lentamente a partir del siglo II, cuando hubo el convencimiento de que los tiempos finales no llegarían tan pronto y los cristianos debían de prepararse para un largo recorrido por la historia: "En la Europa occidental, el clero cristiano emergió, generalmente, como una clase con categoría social, fuera de las pequeñas comunidades que formaba, como consecuencia de las exenciones que le fueron concedidas en 312 por Constantino, y en el tiempo subsiguiente por los últimos emperadores cristianos. Estas exenciones no se extendieron de modo general a Oriente hasta la victoria de Constantino sobre Licinio en 323, y sus efectos fueron muy diferentes". (Every, 1969: 35)

del culto público sostenidas por los distintos jefes de Roma²⁰. Las condiciones de extrema ilegalidad²¹, intolerancia, tolerancia y predominio jalonarán su historia a lo largo de los cuatro primeros siglos, hasta que finalmente Teodosio I²² convierte el Culto público oficial del Emperador en culto público oficial del cristianismo²³, dando comienzo a otra etapa de la historia de la iglesia.

-
- 20 “El primer empleo de la violencia contra los cristianos, a cuanto sabemos, se debió al emperador *Nerón* (54-68)...Probablemente para desviar la irritación pública contra él por el incendio de Roma, que el mismo había ordenado. Nerón buscó un grupo bastante odiado como chivo expiatorio, para descargar sobre él castigos crueles como cortina de humo, sin que nadie lamentase por ello la suerte de los afectados. Hasta podía esperar el aplauso de la población por su ataque brutal a los cristianos. Ello fue decisivo para la imagen que muy pronto se difundió de ellos. Es posible que Pedro y Pablo fueran entonces ejecutados. Bajo el emperador *Domiciano* (81-96), que se empeñó en lograr el culto imperial para su persona y que emprendió ‘depuraciones’ políticas de tipo tradicional, parece ser que también hubo ejecuciones cristianas, en las que el motivo religioso de lealtad puede haber desempeñado un cierto papel”. (Brox, 1986: 64)
- 21 “En el curso de los siglos II y III también hubo numerosas persecuciones, de índole claramente local y propulsadas ‘desde abajo’. Sólo tras los ataques y denuncias del pueblo intervinieron ocasionalmente las autoridades. En los procesos que entonces se entablaron se evidenció una inseguridad jurídica permanente acerca de qué era propiamente lo constitutivo de crimen (aceptado de modo regular) en el hecho de ser cristiano: ¿Tenían que ser llevados ante los tribunales los cristianos por el mero hecho de serlo y, en cualquier caso, porque el ser cristiano comportaba necesariamente unos actos punibles? ¿O el ser cristiano no era de por sí punible y era necesario demostrar caso por caso que existían actos criminales?”. (Brox, 1986: 64-65)
- 22 La conversión al cristianismo por parte de Constantino, lograda en el siglo IV, fue clave para la pronta proclamación como religión oficial: “La batalla decisiva del puente Milvio, cerca de Roma, en 312, que colocó a Constantino en el camino hacia el poder supremo, se ganó después de la invocación al ‘Dios de los cristianos’ y de un sueño que indujo al emperador a poner en su escudo el monograma de Cristo y las palabras ‘con este signo vencerás.’” (Chadwick y Evans 1994: 26)
- 23 “Después de haber fracasado las medidas de eliminación del cristianismo, tomadas una y otra vez por varios emperadores, con el edicto de tolerancia, promulgado el año 311 por Galerio, en nombre de los cuatro emperadores que entonces gobernaban (Galerio, Maximino Daya, Constantino, Licinio), en el curso de unos años se operó un cambio de política sobre el tema. De la tolerancia oficial del cristianismo por parte del César perseguidor Galerio se pasó con *Constantino* (306-337) al reconocimiento pleno, la equiparación y promoción, desembocando todo ello, a finales del siglo IV, en la posición exclusivista del cristianismo como Iglesia del imperio y religión estatal (*Teodosio I*, 379-395), que ya en el siglo VI (*Justíniano I*, 527-565) muestra unas estructuras firmes. Este proceso está ‘ordenado’ y dirigido por la política estatal y la legislación religiosa de los siglos IV-V”.(Brox, 1986: 74-75)

En estos inicios el cristianismo deberá desarrollar una ortodoxia para poder ser entendido como una separación tajante del judaísmo (asunto que no le será fácil de conseguir, por ejemplo en la sacralización de los lugares)²⁴, aunque le sea imposible renegar del monoteísmo y del prestigio histórico que significaba el que Jesucristo fuera el Mesías profetizado en los viejos libros del Antiguo Testamento.

Asimismo enfrentará el panteísmo de las religiones paganas secularizando su núcleo ético-mítico²⁵, aunque parte de ellas serán absorbidas solapándolas con el culto a los santos y llegando a otras soluciones de compromiso que permitieran paulatinamente secularizar al paganismo y sacralizar cristianamente a la sociedad (valgan los ejemplos de las comidas,

24 Esta dificultad de desprenderse totalmente del judaísmo se evidenciará en los intentos de sacralizar cristianamente los lugares: "Hay otro tipo de sacralización, que corresponde a los lugares santos cristianos... Las semejanzas existentes entre las sinagogas judías y las primitivas iglesias cristianas, de las que quedan algunos restos antiguos, hacen pensar que debió de establecerse un modelo corriente en algún momento determinado del siglo II o III. Las características comunes incluyen la existencia de dos lugares santos: uno para el arca de los libros sagrados, generalmente oculta tras un velo, y el espacio sagrado, situado con frecuencia en un ábside, que en las sinagogas señalaban la orientación hacia el templo de Jerusalén. Este último, generalmente, estaba vacío, como el Santo de los Santos del segundo templo; pero con el tiempo llegaría a colocarse en él el arca con su carga santa de libros sagrados. En las iglesias cristianas, este lugar quedó reservado para situar en él la mesa santa en que se celebraba la eucaristía, pero se orientó no hacia la Jerusalén terrena, sino mirando al sol naciente, en cuya dirección habría de venir el Hijo del hombre. En la *Didascalia Apostolorum* siria hay pasajes que sugieren que en determinados lugares de Siria, en el siglo III, algunas iglesias se fueron acercando cada vez más a la ley y a las costumbres judías. Según la visión del compilador de la *Didascalia*, estos cristianos tomaban muy en serio las prescripciones rituales de la ley de Moisés". (Every, 1969: 31-32)

25 "En efecto, la teología bíblica primero, los apologistas después y también los Padres de la Iglesia criticaron las estructuras esenciales o núcleo ético-mítico de la cultura helenístico-romana a la luz de las estructuras intencionales del pensamiento judeo-cristiano. La doctrina de la creación, la negación de que los astros dominaron el acontecer sublunar, la aniquilación de la creencia en el eterno retorno, la desaparición de los panteones antiguos, abrieron al cristiano un mundo nuevo: un mundo creado que negaba el adagio de Tales de que 'todo está lleno de dioses'. En este choque también cultural entre el judeo-cristianismo y el helenismo del siglo II se produjo una secularización: se había producido una *Entgöttlichung* (des-divinización) del cosmos, una auténtica a-teización del mundo divino de los helenos y romanos, y de allí la justa acusación contra los cristianos de ser ateos de los dioses ancestrales". (Dussel, 1969: 92-93)

los tabúes y sacrificios rituales, los tiempos y las fiestas)²⁶. Asumirá sin complejos los antecedentes del culto imperial y los llevará incluso tanto a ser

- 26 Este proceso de secularización del paganismo y sacralización cristiana de la sociedad se va a expresar en numerosos aspectos de la vida social. Queremos traer a colación algunos ejemplos como las comidas, los tabúes y sacrificios rituales, los tiempos y las fiestas. Con relación a las comidas los cristianos se van a enfrentar al sentido sacrificial sagrado que tenían la carne de los animales vendidos en Roma y el resto del Occidente y Oriente cercano durante el primer milenio. Los paganos sacrificaban animales a sus dioses y luego dicha carne era vendida para el consumo doméstico, los judíos prescribían todo un ritual para la degollación de los animales que permitía que la carne que luego iba a ser vendida tuviera la calificación de *koscher*, igual sucedía para los musulmanes quienes disponían también de sus propios rituales. Ante tales costumbres sacrificiales: "Hubo (cristianos) que se singularizaron comiendo una carne cualquiera, sin preocuparse de más cuestiones rituales, como no fuese una sencilla acción de gracias. Pero como esta costumbre singular es probable que resultase más barata, terminó por extenderse, si bien con los entorpecimientos debidos a una campaña oficial como la llevada a cabo por Plinio entre quienes, aún sin ser cristianos, no sentían una adhesión a los dioses tan grande como para inquietarse por su presencia o para sentirse preocupados de rendirles un homenaje. Los cristianos, por su parte, compensarían la secularización de los manjares con una sacralización de sus comidas. Entre el creciente número de familias cristianas de los siglos II y III, la reunión semanal de la iglesia local para celebrar la eucaristía tenía menos importancia que la comunión diaria, para la que se servían los elementos consagrados que se reservaban en las casas y se escondían, probablemente en el dormitorio... Por asociación, este tipo de sacralización se amplió más allá de los mismos sacramentos. Hipólito aconseja a los cristianos que se laven las manos y oren a medianoche y antes de ir al trabajo... (continuando la ampliación de la sacralización)... Había que mantener bien clara la diferencia entre el pan eucarístico y el que se bendecía para el ágape, y entre éste y el que se exorcizaba para distribuirlo a los catecúmenos. Estas distinciones eran válidas también, sin duda alguna, para aquellos alimentos que se distribuían a las viudas por la autoridad del obispo y los que servían para la comida familiar. Esta sacralización de la vida común persiste aún en la capilla para los iconos, que ha reemplazado a la caja en que se guardaba el Santísimo Sacramento en los dormitorios, en el Oriente cristiano, y en su equivalente occidental, el crucifijo o la imagen santa con un reclinatorio frente a ella, así como en la acción de gracias antes de las comidas y en la costumbre de signarse en un momento difícil". (Every, 1969: 29-31). De igual manera que sucedió con la comida, también se efectuó una sacralización cristiana de los tabúes y sacrificios rituales: "Yo sugeriría que fue probablemente en este contexto (la Iglesia en Siria en el siglo III) donde tuvo lugar la introducción en el culto cristiano de ideas tales como la de pureza ritual, que después se manifestaría en la prohibición de acercarse a la comunión después de haber tenido comercio carnal o durante el período de la mujer. El origen de estas prescripciones no ha de ser necesariamente judío, sino que bien pudo surgir de una asimilación de los santuarios cristianos a los paganos de aquella región. Los dones que eran llevados a los presbíteros y obispos cristianos en la iglesia, y que luego eran depositados en el espacio sagrado, necesariamente debían ser considerados

parte de su propia liturgia y ornamentación (tocado, palios, etc), como a sacralizar al Estado (a partir del siglo VII²⁷ y sin resistencias hasta el siglo XII²⁸). Las religiones místicas por su propio carácter minoritario serán

como algo de orden sacrificial". (Every, 1969: 32). La sacralización cristiana de la sociedad abarcó también tanto el uso social del tiempo ordinario como del extraordinario expresado en las fiestas, las cuales a su vez se vincularon a fenómenos naturales como el ciclo de las estaciones, como una manera de cristianizar lo cósmico-natural: "El mismo Hipólito, al recomendar la oración a medianoche, habla de este momento como de la hora en que la naturaleza se detiene y comienza de nuevo. Tiene ya un cierto sentido de participación en el ritmo de la noche y el día. Por la inscripción de su memorial sabemos que el ciclo pascual era una de sus preocupaciones. De ahí se sigue que compartía las objeciones hechas por muchos cristianos a la manera judía de calcular la fecha de la Pascua. Una de estas objeciones suponía que los judíos, a veces, situaban la Pascua antes del comienzo del año nuevo en el equinoccio de primavera. Esta objeción implica que la Pascua cristiana es algo más que la conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo, y que, en cierto sentido, es también una fiesta de primavera y una celebración anual de la primera creación... Esto mismo puede verse en el desarrollo que obtuvo otra fiesta, la Epifanía, al lado de la Pascua y Pentecostés. En algunos sitios aquella fiesta era la ocasión para bendecir las cisternas que habrían de guardar el agua procedente de las lluvias invernales. En estos lugares llegó a ser éste el tiempo apropiado para los bautizos, y, por consiguiente, también para la conmemoración del bautismo de Cristo... Es probable que el Adviento empezase por ser una preparación para el bautismo recibido en Epifanía, al igual que la Cuaresma empezó siendo un tiempo de preparación para el bautismo de Pascua. Ambos tiempos tienen relación con el año agrícola; la Cuaresma, con el tiempo de escasez que precede a toda nueva recolección; la Epifanía, con las lluvias invernales". (Every, 1969: 33-34)

- 27 La búsqueda de modelos en el Antiguo Testamento llevará a la Iglesia a asumirse como pueblo de Dios, similar a Israel, e igualmente siguiendo los ejemplos de Saúl y David, aceptará el concepto de monarquía sagrada: "En su esfuerzo por moralizar a los pueblos, sobre todo en Occidente, a raíz de las invasiones del siglo V, los obispos y los concilios buscaron apoyo, modelos y normas en el Antiguo Testamento... En la España visigoda y en la Galia merovingia se trata ante todo de ritos litúrgicos: la primera unión real que conocemos es la de Wamba, en Toledo el año 672 (se hace sobre la cabeza); después tenemos noticia de la del franco Pipino (751) y de Egfrid en Inglaterra (787). Se sigue el modelo de la unción de Saúl y David... Este carácter sagrado es defendido, en la época carolingia, por el soberano y los sacerdotes conjuntamente. El propio Carlomagno le da un fuerte impulso. Después en tiempos de sus sucesores, tienen lugar intervenciones más eficaces, primero por parte del episcopado y luego del papado... Los laicos, especialmente los soberanos, apoyaron con frecuencia las instituciones sagradas para su provecho." (Congar, 1969: 57 y 60-61)
- 28 "Pero los movimientos que, por parte de los clérigos, llevaron a la diferenciación de ámbitos, contribuyeron al mismo tiempo a la formación de una sociedad laica y, finalmente, a su desacralización... (tal como se expresa en las proposiciones de)... un Wason de Lieja, más inmediatamente por Guido de Ferrara y sobre todo por Yves de Chartres (+ 1116), quien había desacralizado la consagración de los soberanos, distinguiendo entre

desplazadas, dado el objetivo salvacionista universal de la nueva religión en contra de los pocos escogidos para ser iniciados.

La religión sustituirá a la filosofía como principal explicación del mundo, al contrario como había ocurrido en Grecia y Roma, en donde la religión era sólo parte del derecho individual de las conciencias, pero no era la que suministraba la visión del mundo dominante. Del monoteísmo radical de los judíos y el papel central de Dios, se marchará hacia un monoteísmo atenuado tanto por la presencia del dogma de la Santísima Trinidad, como por la aparición de intermediarios menores como los santos. Este monoteísmo se verá aún más atenuado cuando a partir del siglo VIII –aproximadamente– se desarrolle el culto a la Virgen María, como gran intercesora ante su hijo Jesucristo.

A finales del siglo V desaparecerá el Imperio Romano de Occidente y con él, los intentos de mundializar el mundo a partir de una estructura política centralizadora. Lo alcanzado como Mundo Conocido se mantiene en las memorias orales difusas de las mayorías y en las memorias escritas de unas minorías concientes de ser las depositarias del legado antiguo: el cuerpo de la Iglesia Católica²⁹. Asistimos así al inicio de una nueva era de mundia-

sacramentos propiamente dichos y signos que tienen simplemente una realidad humana y psicológica. Según Yves, la investidura era un simple hecho jurídico y no un rito sagrado ('cum hoc nullam vim sacramenti gerat': *Epist.* 60). Sin duda, el obispo de Chartres contaba, para estas sanas diligencias, con el florecimiento en su ciudad de una actividad filosófica que tendía a desacralizar la naturaleza, convirtiéndola en objeto de estudio científico y de interpretación racional. Este movimiento filosófico se desarrolló plenamente cuando la escolástica pudo disponer de los instrumentos racionales que le proporcionó la introducción de los escritos de Aristóteles (1260). Esta ofrecía una teoría del Estado (según la terminología moderna), que queda definida por el servicio a un bien común temporal propio. Por supuesto que este bien común debía estar subordinado al fin último sobrenatural, pero era independiente y autónomo en su orden" (Congar, 1969: 61-63)

- 29 "El hecho cierto es que el triunfo de la Iglesia iba acompañado del colapso completo del gobierno instituido. Lo que aún quedaba de la civilización, en el sentido de educación a base de un cuerpo de conocimientos en que se incluían la ley y las letras, sólo pudo salvarse mediante su sacralización. El establecimiento del poder temporal de los papas es sólo un ejemplo sobresaliente...de lo que ocurrió en muchas ciudades de Italia en los siglos VI y VII. Conforme el Estado se paralizaba, la Iglesia iba sumiendo aquellas funciones de gobierno para cuyo ejercicio se requiere una clase instruida. Aun cuando estas funciones fueran ejercidas en nombre del rey o del emperador, sus titulares eran clérigos, que, por definición, eran primariamente del clero". (Every, 1969: 38)

lización, pero no a partir del poder político (como en Roma, o anteriormente en Grecia), sino del poder cultural³⁰, educativo³¹, de las ideas, de la capacidad de sustentar una cosmovisión del mundo coherente y sistemática³². A los nuevos y múltiples conquistadores del anterior imperio romano, les sucederá lo mismo que a éstos cuando sometieron a las ciudades griegas y fueron conquistados culturalmente por la filosofía, mientras los nuevos dominantes serán conquistados culturalmente por la religión cristiana.

-
- 30 “Desde la cristianización del imperio romano el culto y la vida religiosa de las comunidades episcopales estuvieron también al servicio de la vida pública estatal. En la temprana edad media y a comienzos de la alta se destacó más aún esta función. Fuera de las diferentes instituciones eclesásticas no hubo otros responsables de la cultura. El *imperium* y los *regna* de la época tuvieron en cuenta esta situación y facilitaron los medios materiales para la labor cultural de la Iglesia. El mecenazgo de los soberanos contribuyó exclusivamente a su bien. Las catedrales, los monasterios y las capillas de la corte real fueron los pilares de la vida cultural y de las actividades intelectuales. Se continuaron y profundizaron los primeros esfuerzos de la *renovatio* carolingia. Los investigadores hablan también de un ‘renacimiento otomano’, en que la formación en el marco de las *septem artes liberales* alcanzó un nivel estético considerable. Tal renacer favoreció principalmente a la historia, a los textos litúrgicos, a la hagiografía y a la exégesis bíblica. No se disponía aún de la fuerza necesaria para realizar trabajos especulativos originales en el campo de la filosofía y de la teología. En cambio se llevaron a cabo obras extraordinarias en la ilustración de códices así como en el arte sagrado y en el de la construcción. La exposición detallada equivaldría a una exposición de la historia del arte románico”. (Wilhelm, 1988: 87-88)
- 31 “Como la educación llegó a constituir un monopolio de los clérigos, los instrumentos aplicados a aquella tarea quedaron en tal medida sacralizados, que hasta los clásicos paganos, incluidos los libros de texto de matemáticas o astrología, eran tratados como si fuesen libros sagrados, susceptibles de una interpretación mística”. (Every, 1969: 38)
- 32 La llamada Edad Media tendrá tres periodos desiguales llamados por la historiografía temprana, media y tardía, que colindará con el Renacimiento. Queremos llamar la atención sobre la Edad Media media, por que será cuando la Europa Cristiana inicie su reconstrucción a gran escala: “Las comunidades cristianas de Europa salieron del siglo XI con un profundo sentimiento de compromiso religioso y en un estado de vigor militar. Estas cualidades fueron demostradas en los siglos siguientes, a fin de extender por vez primera la influencia occidental mucho más allá de su propia circunscripción. Cuando brillan con más fuerza los poderes creativos de la Edad Media es durante el período que fue testigo de las cruzadas, del renacimiento intelectual de las escuelas, de la aspiración gótica en la arquitectura. También es un período de crecimiento de la población, lo cual se demuestra palpablemente con la recuperación de la vida urbana”. (Matthew, 1994,a: 87)

El cristianismo será hegemónico³³ pero deberá sufrir nuevas mutaciones, unas culturales: se enfrentará con las religiones cósmicas-naturalistas germánicas, de las cuales incorporará una parte a través del culto a los santos (utilizará su antigua experiencia con el paganismo) y otra parte la reprimirá violentamente condenándola a ser celebrada en los confines de la religiosidad católica popular, liberada parcialmente del control oficial. Otras mutaciones afectarán a la estructura de la Iglesia que tenderá a profundizar las diferencias (acceso a lo santo, características fisonómicas, formas de vida, monopolio de los sacramentos, lugares especiales)³⁴, entre lo clerical³⁵ y lo

- 33 Esta construcción de hegemonía se realiza a través de un haz de procesos que conllevan la legitimación social de esa explicación del mundo: "El proceso de institucionalización incluye la legitimación, entendida como explicación y justificación de la actividad institucional. Aquí podemos distinguir diferentes niveles. Un principio de este proceso de legitimación lo hallamos en el sistema de objetivación lingüística; a este nivel corresponde el 'esto se hace así'. Un segundo nivel presenta unas afirmaciones teóricas de grado rudimentario, en forma de proverbios, refranes, leyendas y sabiduría popular. Un tercer nivel podría ser el que abarca diversos conjuntos más especializados de conocimiento formulados en relación con los sectores institucionales. En el más alto nivel hallamos una serie de puntos de vista o filosofías de la vida que abarcan toda la actividad humana y apuntan hacia los más amplios panoramas". (Laeyendecker, 1969: 13-14). El Cristianismo desarrolló ampliamente los tres niveles: el de la práctica cotidiana de 'esto se hace así', el de la sabiduría popular a través de la religiosidad católica popular y el de la formalización del saber a través de los numerosos centros educativos que estaban a su cargo. Estos sistemas de legitimación que le permitían al Cristianismo ejercer su hegemonía ideológica, estaban estrechamente vinculados a las personas y a las estructuras sociales a través de relaciones dialécticas pues "Todas estas realidades están en mutua dependencia, lo cual no excluye que se produzcan tensiones entre ellas". (Laeyendecker, 1969: 15). Esta hegemonía del Cristianismo es dadora de sentido y producirá la cristianización de la sociedad: "(...) la confesión de fe cristiana, como sistema de legitimación, iba muy estrechamente ligada a las estructuras sociales en que era experimentada como dotada de sentido. Por una parte, esta confesión específica era 'portada' y mantenida por las estructuras sociales, y la confesión, a su vez, legitimaba estas mismas estructuras, de forma que el acento recaía inevitablemente en el aspecto sancionador y estabilizador de aquella legitimación. Dado que esta interpretación (cognitiva y normativa) se remitía a una realidad supraempírica, intangible y modélica, y en la medida en que ello era sí, la realidad social participaba también de todas estas cualidades". (Laeyendecker, 1969: 16).

- 34 La acentuación de la diferenciación entre clérigos y laicos se expresará:

a) en construcciones ideológicas que hacían de ellos una manifestación hierofánica: "En occidente, los objetos, los tiempos y los lugares se consideraban santos porque eran administrados y guardados por una clase santa, que había recibido una enseñanza misteriosa, asimilada por la mente popular a los bardos, que guardaban el saber tradicional

laical, al diversificar su composición hasta asemejarla a un aparato estatal. Dejará de ser sólo urbana—debido a la destrucción de las principales ciudades—

en los hogares de Gales e Irlanda, a la manera de los druidas, los brahmanes y los chamanes siberianos”. (Every, 1969: 38)

b) *en características físicas como la tonsura*: “Su extraño corte de pelo, la tonsura, era la señal de su especial carácter sagrado. Su forma exacta había sido objeto de controversia entre los que procedían de Roma, centro entonces de la civilización, y los que dependían de las enseñanzas procedentes de los monasterios irlandeses, pero en resumidas cuentas la tonsura se convirtió en el signo de ingreso no sólo en un monasterio, sino en la clase, más amplia, de los letrados, cuyos dirigentes eran célibes (al menos en teoría), aunque su gente de tropa estuviese integrada por clérigos casados, y hasta podía ocurrir que algunos de éstos alcanzasen posiciones normalmente reservadas a los célibes cuando no se podía disponer de éstos en número suficiente”. (Every, 1969: 38-39)

c) *formas de vida*: “Ambrosio de Milán transcribe un tratado de Cicerón y reedita el *De officiis*, convirtiéndolo en un auténtico manual de moral clerical, que incorpora buena parte del ideal estoico a la moral cristiana... La obligación de llevar una vida ascética, de celibato a partir del lectorado (Concilio de Cartago, canon 19, de 397; León el Grande, *Ep.* XIV, 4, etc) o de continencia si están casados ya (Concilio de Elvira, canon 33, y de Cartago, canon 2, en 390), los separa de los simples fieles, al mismo tiempo que, bajo la influencia del monacato, se va imponiendo una mayor exigencia de pobreza y de vida en comunidad, realizada a veces en torno al obispo (Jerónimo, *Ep. Ad Nepotianum*).” (Meslin, 1969: 46)

d) *en la administración exclusiva de los sacramentos*: “Pero sobre todo por el poder indeleble de la ordenación, los clérigos tienen la exclusiva de la *potestas ordinis*: ellos son los únicos que pueden administrar los sacramentos, la eucaristía, la penitencia, el bautismo (excepto en caso de peligro de muerte, y aun esta costumbre no está muy extendida todavía). Y si, en algunas Iglesias orientales, las diaconisas realizan para las mujeres algunos ritos del bautismo que por pudor deben quedar ocultos a las miradas de los varones, aunque sean clérigos, es precisamente porque aquellos pertenecen al clero local”. (Meslin, 1969: 46-47)

y e) *la asignación de un espacio físico sagrado exclusivo para el clero*: “Los clérigos no sólo están separados de los simples fieles por la administración de los sacramentos, por la predicación, sino que además ocupan un espacio aparte, como atestigua la arqueología y numerosos textos: la parte de la Iglesia donde se celebra el sacrificio queda prohibida a los fieles, que quedan separados del altar por cortinas o por barreras, los cancelos (Concilio de Laodicea, canon 4, año 365); cuando el emperador Teodosio intenta ponerse cerca del altar, el obispo Ambrosio le manda a la nave con los demás fieles. La misma organización de los lugares de culto acentúa el carácter preeminente de los clérigos al servicio de Dios”. (Meslin, 1969: 47). Todas estas características contribuirán no sólo a evidenciar las diferencias sino también en presentarlas como favorables al estamento clerical.

- 35 La aparición de lo clerical es consustancial a la conformación de la estructura institucional de la Iglesia: “Efectivamente, las estructuras de la organización eclesiástica se desarrollaron poco a poco, al mismo tiempo que se iban definiendo los dogmas esenciales. Así, pues, no es algo casual que paralelamente se vayan elaborando el canon de la Escritura, los

y establecerá su principal centro civilizatorio en los ambientes rurales, apoyada principalmente en las ordenes monásticas reformadas por san Benito. Durante estos largos siglos, convencionalmente llamados Edad Media, asistirá no sólo a la aparición de “herejías”, sino también y de manera definitiva a escisiones de la iglesia oriental; algunas tempranas como la Copta de Egipto y Etiopía y otras tardías como la Ortodoxa del siglo XI.

La Iglesia Católica europea se convertirá en la principal generadora de ideología³⁶ –tanto en el sentido amplio como en el restringido que planteaba

símbolos de fe y el ministerio jerárquico. La tradición de la Iglesia legitima esos tres elementos, afirmando que tienen un origen apostólico común...Para el teólogo más importante del siglo II, Ireneo de Lyon, el obispo encarna, en cada comunidad y para cada generación cristiana, la tradición de la Iglesia desde los apóstoles, de la que él es heredero y guardián al mismo tiempo. Sacralizada de esta manera, la autoridad jerárquica en la Iglesia anima y dirige la vida de todas las comunidades cristianas...El poder del obispo aparece, pues, como monárquico, y hasta tal punto sacralizado, que pierde importancia el papel de la asamblea cristiana en la elección episcopal a lo largo de toda la antigüedad cristiana...Además hay que tener en cuenta que en el siglo V este *populus* cristiano comprendía solamente a los notables de la ciudad: la elección se reduce a negociaciones locales, y el papel decisivo en la elección corresponde al obispo metropolitano y a los obispos vecinos (cánones 4, 6, de Nicea)...Al mismo tiempo que en cada Iglesia se va imponiendo netamente una estructura bipolar, clérigos-laicos (desde los tiempos de Cipriano en la Iglesia de Cartago), dentro del mundo clerical se desarrollan diversas categorías jerarquizadas. Todo un orden jurídico religioso define exactamente el puesto específico de los clérigos y regula, organizándolo como un verdadero *cursus*, el orden de las diversas funciones, que se reparten en órdenes menores y mayores. Pero cuando el Estado romano reconoció un puesto privilegiado a la Iglesia cristiana, resultó normal que la jurisdicción civil determinase un verdadero estatuto para los clérigos, que se convierten entonces en ciudadanos aparte. Como están consagrados al servicio de Dios, los clérigos gozan de privilegios especiales que, en la sociedad estatal y compartimentada del Bajo Imperio, los elevan a una dignidad específica”. (Meslin, 1969: 41-45)

- 36 La posibilidad de que la Iglesia produjese su amplia visión ideológica de las cosas fue paralelo a su inserción y aceptación social: “(...) la expansión sociológica del cristianismo, que se había convertido en la religión más numerosa en las ciudades, introdujo a la Iglesia cristiana en los ambientes que habían sido hasta entonces los más refractarios a su mensaje espiritual: la aristocracia, la alta burguesía y los medios intelectuales. Con el ascenso social, que comenzó ya a finales del siglo III, el cristianismo se liberó de un complejo de inferioridad cultural y se abrió al mundo, aceptando, sin segundas intenciones, las riquezas de la cultura tradicional, por tanto tiempo despreciada y temida. No es pura casualidad que, a excepción de San Agustín, casi todos los grandes teólogos y obispos de finales de la antigüedad procedieran de los ambientes dirigentes de la sociedad del Bajo Imperio; todos cursaron estudios superiores en las universidades imperiales; algunos de ellos estuvieron, antes de tener cargos eclesiásticos, al servicio del Estado. Efectivamente, la

Ludovico Silva— desde el siglo V (con la caída del Imperio romano de Occidente y la “barbarización” de Europa)³⁷ al XV³⁸, luego expandirá su influencia a América, conservando la primacía en el mundo occidental hasta finales del siglo XVIII, cuando la contestación a su poder —que se había comenzado a gestar con el Humanismo Renacentista³⁹— alcanza una de sus cumbres en el Enciclopedismo, pero eso lo veremos en el próximo acápite.

época de los Padres de la Iglesia es la época en que se elabora por vez primera un humanismo cristiano, creación original de una filosofía cristiana, de una ética y de una visión del mundo originales, que no tiene inconveniente alguno en asumir ciertos valores de la cultura profana”. (Meslin, 1969: 52-53)

- 37 Es en el siglo V cuando se multiplican y se vuelven imparables las llamadas invasiones de los “bárbaros” especialmente germanos, quienes harán sucumbir el Imperio romano de occidente y colocarán en un nuevo escenario la acción eclesial, la cual se convertirá culturalmente en imprescindible: “Aparece un mundo nuevo en medio del caos de las grandes invasiones y del establecimiento de los reinos bárbaros. En Occidente, el cristiano no es ya ciudadano de un imperio universal, imagen del reino de Dios. Tiene que vivir en una sociedad políticamente nueva, económicamente cerrada, en que la cultura antigua es privilegio de una *élite* cada vez menos numerosa, que al no poder llenar los cuadros del Imperio, sigue siendo un plantel de obispos... La barbarización progresiva de todo el Occidente deja prácticamente en manos de una ínfima minoría de clérigos la tarea conmovedora de recoger, en el silencio de los claustros, los pocos vestigios de este humanismo cristiano de la Edad de Oro de los padres de la Iglesia, sobre el cual se iba a desarrollar el pensamiento medieval...” (Meslin, 1969: 55)
- 38 Esta labor de divulgadora de ideología de la Iglesia, se verá ampliada con la invención de la imprenta, ligada desde sus inicios a necesidades religiosas: “A finales del siglo XIV, gracias a la disponibilidad de papel, hubo una gran producción de imágenes religiosas, para lo cual utilizaban unos bloques de madera, algunos con letras grabadas. La excelente acogida que tuvieron estos grabados impulsó a los artesanos a idear un procedimiento para multiplicar los ejemplares de textos escritos... El libro impreso al que puede atribuirse una fecha es el Salterio de Maguncia de 1457... El éxito de los impresores obedeció a su capacidad de cubrir una demanda insatisfecha de obras de carácter religioso, desde biblias completas a xilografías a toda página de temas religiosos. Tal vez pueda extrañar el elevado número de biblias vernáculas que aparecieron en el siglo XV: 18 ediciones en Alemania, 16 en Italia, así como versiones en catalán, checo y holandés. La mayor demanda de biblias correspondía a versiones latinas de la Vulgata (133 ediciones, de las que había 71 alemanas) a precios tentadores y con textos muy cuidados. Mucho menos importantes desde el punto de vista comercial eran los libros vernáculos, que sí atraían a los clientes que sabían leer, tampoco se trataba de clientes muy eruditos”. (Matthew, 1994,b: 218-19)
- 39 “Suele pensarse que el término ‘Renacimiento’ es tan claro que no necesita una definición; sin embargo se puede usar en dos sentidos bastante diferentes. Puede referirse a un período de la historia, del mismo modo que por ejemplo nos referimos ‘al siglo XV’; o bien, como los adjetivos ‘medieval’ y ‘victoriano’, puede describir un grupo de ideas y valores culturales bastante claros. Un artista renacentista, por ejemplo Hieronimus Bosch —El

Esta segunda etapa de mundialización del mundo, amplió significativamente la cobertura del Mundo Conocido⁴⁰, porque su influencia se

Bosco—, a pesar de que sus visiones más o menos de pesadilla son vistas por lo general como esencialmente ‘medievales’. O podría ser un artista que compartió activamente (y ayudó a formar) las creencias y puntos de vista de la cultura del Renacimiento en conjunto, como Miguel Ángel o Botticelli. Es importante tener clara esta diferenciación porque fue sólo en un período más avanzado del Renacimiento cuando las ideas con las que lo asociamos más concretamente dejaron de pertenecer a un pequeño grupo de individuos y adquirieron un uso más general. Se piensa normalmente que el Renacimiento se inicia en Italia durante el siglo XIV, con la obra de los pintores Giotto (ca. 1266-1433) o Cimabue (ca. 1240- ca. 1302), y que termina a finales del siglo XVI. Sin embargo, podrían existir, en paralelo con los más antiguos, nuevos estilos culturales que acabarían por reemplazarlos. Muchas de las ideas que asociamos con el Renacimiento se pueden rastrear en el siglo XII, de la misma forma que en el Renacimiento hay mucho de medieval. Es erróneo marcar límites demasiado rotundos. Aunque la palabra ‘Renacimiento’ se puede encontrar ya en 1829 en una novela de Balzac, debe su primera definición al historiador francés Jules Michelet, en 1855. Michelet lo usó para describir el período de la historia europea que va de 1400 aproximadamente a 1600, y presencia tanto ‘el descubrimiento del mundo’ como ‘el del hombre’. A continuación, tras la publicación unos años más tarde de la influyente obra *La civilización del Renacimiento en Italia* (1860) del historiador suizo Jacobo Burckhardt, la palabra se incorporó al vocabulario de los historiadores. Burckhardt escribió un relato románticamente coloreado del Renacimiento. Sin embargo, su logro fue presentarlo no sólo como un período sino como un movimiento cultural que marcó un punto crucial en la transición del medioevo al mundo moderno. Michelet y Burckhardt podrán haber inventado el término ‘Renacimiento’, pero en realidad no son responsables de la creación de un mito. Los eruditos y los artistas del siglo XV y XVI eran conscientes de que estaban viviendo en una época de cambios culturales de enorme trascendencia. El artista e historiador del arte Giorgio Vasari (1511-74), italiano, escribió en 1550 sobre un segundo nacimiento de las artes en Italia.. Notó que las artes buscaban la perfección, y que se estaba produciendo una recuperación de la civilización antigua de Grecia y Roma. El erudito humanista Marsilio Ficino (1433-99) habló de una nueva edad dorada en Florencia que ‘había restaurado a la vida las artes liberales, que estaban casi extinguidas: la gramática, la poesía, la retórica, la pintura, la escultura, la arquitectura, la música y el antiguo cantar de canciones en la lira órfica’. Ya en el siglo XIV, el poeta y humanista Petrarca (1304-74) sugirió que amanecía un nuevo período, ya que los hombres ‘salieron de la oscuridad para volver al brillo puro y pristino’ de la antigüedad. Estas pocas citas proporcionan una buena definición de lo que de verdad era el Renacimiento: un movimiento que afectó a todos los aspectos de la cultura, a la literatura y a la erudición tanto como a la pintura, a la escultura y a la arquitectura, y que conscientemente quiso recuperar y revivir los logros de la antigüedad clásica. La palabra ‘Renacimiento’ quiere decir ‘volver a nacer’ y así fue precisamente cómo los sabios y los artistas de los siglos XV y XVI interpretaron el medio cultural en el cual vivían y trabajaban: como la vuelta a nacer de la civilización clásica después de un largo período de degeneración”. (AA.VV., 1994,a: 14-15)

40 “Antes de que finalizara el siglo XV hubo algunos europeos que descubrieron la ruta que conducía por mar a la India y a América. Los europeos, al enfrentarse con pueblos de culturas totalmente diferentes, no dejaron por ello sus antiguas disputas y preocupaciones

hizo sentir más allá de los confines del Imperio Romano, tanto en Europa como en Asia y en África. Por basar la Iglesia su dominio y expansión más en la divulgación de una cosmovisión que en el control político territorial (aunque sabemos que a veces tenderá a coincidir, pero por supuesto no en las dimensiones que le eran consustancial al Imperio romano), sus misiones⁴¹ podían llegar a más lugares geográficos.

para lanzarse a sacar partido de aquellos descubrimientos, si bien a partir de entonces la historia de Europa se desarrolló dentro de una nueva dimensión... la era de los descubrimientos fue una de las consecuencias derivada de la promoción de todas las habilidades humanas conocidas en la Edad Media a través de todo el continente... Con los descubrimientos, el Mediterráneo perdió aquella preeminencia que venía gozando desde hacía milenios. Los europeos ya no tuvieron que mirar la cuenca mediterránea en busca de inspiración cultural, puesto que habían tenido la osadía de levar el ancla y abandonar sus orillas. Por espacio de mil años los hombres se habían esforzado en adaptar la cultura clásica para consumo del norte. No podría encontrarse conclusión más adecuada para este período que pasar la antorcha de las exploraciones a pueblos tales como los genoveses, los mallorquines y los catalanes, sin olvidar tampoco a los portugueses, los españoles, los bretones, los ingleses y los holandeses. Los exploradores zarparon desde los puertos del Atlántico para ir a visitar todos los rincones de la tierra. El primer viaje de circunnavegación fue terminado por la expedición capitaneada por el portugués Magallanes en 1519". (Matthew, 1994,b: 222)

- 41 "El movimiento de rejuvenecimiento y avance de la Iglesia católica se confirma plenamente con el desarrollo que experimentaron las misiones católicas precisamente a lo largo del siglo XVI y primera mitad del XVII. Por esto se puede afirmar que, desde el punto de vista territorial, el aumento que recibió la Iglesia católica con las inmensas conquistas de ultramar compensaba cumplidamente las pérdidas causadas por el protestantismo en Europa... Ante todo, es necesario tener presentes las características de la obra misiones del siglo XVI... en la antigüedad, el cristianismo había tenido que realizar un trabajo individual por medio de la convicción de los paganos; pero en la Edad Media, el trabajo del misionero iba más bien dirigido a atraer a los reyes o a los jefes; pues, teniendo presente la sujeción absoluta de sus súbditos, bastaba que aquéllos se declararan cristianos para que les siguieran sin dificultad especial sus pueblos. Ahora, en cambio, debía seguirse un término medio, combinando los dos sistemas y utilizándolos según las circunstancias, si bien se tendía cada vez más al sistema individual y de convicción personal. Para formarse una idea más completa de las características de la obra misionera de la Iglesia católica en el siglo XVI, es conveniente tener presentes algunas circunstancias especiales que en ella pueden observarse. En primer lugar, el hecho del descubrimiento de grandes territorios, que abrían al celo apostólico de la Iglesia católica campos inmensos de acción enteramente vírgenes. Pero este hecho iba acompañado de otras circunstancias, es decir, que por haber sido realizados estos descubrimientos casi exclusivamente por España y Portugal, naciones eminentemente católicas, la obra de evangelización estaba íntimamente unida con la política de conquista o colonización. En tercer lugar debe tenerse presente el aumento reciente de las fuerzas que tomaban parte en la obra de evangelización de los nuevos territorios descubiertos, principalmente de las órdenes religiosas, no sólo las antiguas,

A partir del siglo VII enfrentará un grave desafío ante el surgimiento del Islam y la disputa con éste en Asia, norte de África y Europa, la llevará a reactualizar la categoría de bárbaro como cualidad cultural tal como la habían manejado los griegos, pero mientras éstos lo asignaban a quienes no hablaran su lengua, la Iglesia lo endilgará a quienes no sean cristianos a través del cognomento de infieles (respuesta enteramente proporcional a la que recibían de los musulmanes). Por esta lucha participará en la reconstrucción del poder político en los Estados de Europa, hasta ella misma convertirse en un Estado a través de los llamados Estados Pontificios, con lo que la ideología religiosa afianzará su carácter de sustentadora del orden dominante y ejercerá un control total sobre el Banco de Imágenes Posibles.

Con la finalización del siglo XV y la ampliación ostensible del Mundo Conocido asistimos por primera vez a una real identificación entre el Mundo Conocido y el Mundo Posible. Este nuevo continente que a mediados del siglo XVII será reconocido como tal y se aceptará el nombre de América, será el campo de experimentación y proyección del Imaginario Colectivo Europeo, confundiendo desde entonces ambos destinos de manera insoluble.

Pero estos descubrimientos y acrecentamiento del Mundo Conocido no dejarán indemne a la Iglesia; ésta sufrirá cambios cualitativos significativos: retos teológicos para poder responder a la característica humana o no de los aborígenes americanos, ya que no aparecían en los distintos pueblos nombrados en el Antiguo Testamento; retos organizacionales para poder evangelizar tan amplios territorios; retos culturales para dar cabida a las distintas maneras de vivir lo sagrado en estas regiones. Y finalmente en el XVI enfrentará a la gran división occidental: Lutero y las diversas Iglesias Protestantes⁴².

sino también las nuevas, en particular la Compañía de Jesús. Este aumento creciente de fuerzas no sólo contribuyó a dar mayor volumen a la obra de evangelización, sino sobre todo introdujo en la Iglesia nuevos métodos de apostolado en las misiones, como fueron los de Nobili en la India, Ricci y Schall en la China y los de las reducciones en el Paraguay". (Llorca y García, 1987: 975-977)

42 "Este período comienza con el levantamiento de Lutero en Alemania, al que siguen próximamente los de Zuinglio y Calvino en Suiza y el de Enrique VIII en Inglaterra, todo lo cual constituye lo que se ha designado en conjunto como la *reforma protestante*. Ahora bien, si toda la Edad Nueva se caracteriza por la decadencia del espíritu religioso y del prestigio pontificio y por el desquiciamiento de aquella unidad religiosa que distingue la Edad Media, podríamos decir que el primer período (1305-1517), desde la cautividad

Entre los siglos V y XVIII la Iglesia Cristiana fue la gran articuladora del Imaginario Colectivo Occidental, ocupaba el mayor espacio en la configuración del Horizonte Mental de la Época, por lo tanto era la principal contribuyente en el Banco de Imágenes Posibles. Había logrado ocultar parcialmente el origen judío del cristianismo, incluso con la nefasta divulgación popular de la insólita idea de que los judíos habían asesinado a Dios⁴³. Así como los romanos hicieron uso parcial de la filosofía griega enfatizando en el Derecho, la Iglesia privilegiará a Aristóteles y no a Platón o a los Estoicos, por ejemplo. Las religiones místicas serán anatematizadas y obligadas a vivir y morir en clandestinidad, debido al excesivo valor que le daban éstas al carácter excepcional del individuo iniciado en contra del individuo encuadrado como masa en el culto oficial. Entretanto creará una estructura eclesial gigantesca y una cosmovisión con cinco ideas fundamentales:

- con una idea universal del pecado original;
- la muerte eterna;
- la encarnación de una vez y para siempre de la divinidad, con lo que combatía la idea del mito del antiguo retorno (hoy podríamos preguntarnos cuál fue el alcance de su éxito);
- la sensación de haber comenzado a vivir la última etapa de la humanidad
- y un calendario único para el mundo, ese que nos permite hoy decir que estamos en el año 2001, pero que hace dos mil años era imposible siquiera imaginarse una cronología universal, con lo que el mundo conocido se

de los papas en Aviñón hasta el levantamiento de Lutero, significa la preparación, y el segundo período (1517-1648), que es el que sigue al levantamiento de los varios focos protestantes, significa la realización de esa decadencia y la destrucción de la unidad religiosa...Es verdad que la Iglesia católica reaccionó poderosamente, y consiguió, por una parte, una verdadera reforma interior, y, por otra, poner un dique al avance de la reforma protestante. Sin embargo, no pudo impedir que la obra de ésta se consolidara, por lo cual termina este período y la Edad Nueva bajo el signo de la paz de Westfalia de 1648, que significa el rompimiento definitivo de la unidad religiosa de Europa y el reconocimiento oficial de las enormes conquistas realizadas por el protestantismo...el resultado final de la paz de Westfalia, debido en gran parte a la intervención de Francia, no responde a la verdadera situación de las fuerzas católicas y protestantes, pero consagra, en definitiva, una posición desfavorable al catolicismo, mientras, por cuestiones políticas, favorece a los protestantes". (Llorca y García, 1987: 659-661)

- 43 Afortunadamente, con las revisiones radicales realizadas en el Concilio Vaticano II, tal afirmación fue erradicada del cuerpo eclesástico y sustituida por la caracterización de los judíos como "Hermanos Mayores" del cristianismo.

amplió de tal manera, al punto de tener por primera vez en la historia de la humanidad un tiempo común⁴⁴, aunque la división calendárica del mismo seguiría siendo pagana hasta nuestros días, exceptuando a los países de habla portuguesa⁴⁵.

3.-La Secularización⁴⁶ de Occidente

Al dominio intensivo y extensivo del cristianismo en Occidente vigente desde el siglo V al siglo XVIII, se le opondrá una fuerte corriente de contestación intelectual, que comenzando su gran empuje en el siglo XV con el

- 44 Este tiempo común no era sólo por la adopción del calendario anual que establece un antes y un después de Cristo, sino incluso la organización de los días en semanas de siete, también es un aporte del cristianismo, aún más valioso porque se establece un día de descanso obligatorio, algo inexistente antes de él para todas las sociedades (los judíos se aplicaban a sí mismos el sábado). Al respecto Brox nos dice: "A partir del año 321, el domingo, como festividad cristiana semanal, se convirtió para toda la sociedad en el día de descanso y culto". (Brox, 1986: 101)
- 45 "La cristianización del calendario es uno de los sectores donde el paganismo, arraigado profundamente en la mentalidad colectiva, ha persistido más tenazmente. Podemos decir que la Iglesia fracasó en su doble tentativa de imponer una denominación litúrgica a los días de la semana, procedente, por tanto del mundo clerical, y de fijar el comienzo del año cristiano en Navidad. De hecho, en ninguna parte, si exceptuamos Portugal, y a pesar de las predicaciones insistentes de gran número de obispos, la palabra litúrgica *feria*, seguida de un adjetivo ordinal, llegó a reemplazar las denominaciones paganas tradicionales de la semana (Tertuliano, *De jejunio*, 2; Máximo de Turín; Agustín, *En. In Ps.* 93, 3; Martín de Braga, etc.). Pues las costumbres populares fueron más fuertes, hasta tal punto que nosotros continuamos designando todavía los días de la semana según la costumbre romana, o germánica para los pueblos anglosajones. Lo mismo ocurre con la fijación del principio de año: el civil empezaba en las calendas de enero y correspondía a un tiempo sideral que los hombres vivían en doce meses. La Iglesia quiso a finales de la Edad Antigua (siglos IV-V), sublimar este calendario civil efectivo en un calendario sagrado, litúrgico, que, reiterando los aniversarios principales de la vida de Cristo, debía ayudar a los fieles a meditar en su doctrina y a seguir su ejemplo. Según este calendario sagrado, la única fiesta que podía marcar el nuevo año era la de Navidad y no la fiesta de las calendas de enero... (es evidente el fracaso de esta proposición)... Así pues, la medida eclesiástica del tiempo estuvo en profundo desacuerdo con el sentimiento colectivo". (Meslin, 1969: 53-54)
- 46 "Esto que hoy llamamos secularización puede definirse también como la pérdida de sentido social experimentada por la definición supraempírica cristiana de la realidad. Es algo que aparece claro, entre otras cosas, en el hecho de que van perdiendo significado e influencia aquellas Iglesias cristianas que se han propuesto mantener esta definición de la realidad" (Laeyendecker, 1969: 19)

llamado Renacimiento Italiano, alcanzará uno de sus momentos cumbres con el Enciclopedismo y la Revolución Francesa.

La Iglesia como organizadora intelectual del mundo, asistirá a una réplica sobre su capacidad de interpretación a partir de la recuperación que Europa va a realizar de la Antigüedad clásica, especialmente de los filósofos griegos distintos a Aristóteles y del arte plástico de la estatuaria. El movimiento llamado Humanismo disolverá algunos nudos básicos con los que la Iglesia ataba el Horizonte Mental de la Época. Al pequeño papel que se le asignaba a la voluntad humana y al libre albedrío en la realización del mundo ya creado por Dios, el nuevo movimiento opondrá una centralidad de la experiencia humana y el alto nivel de incidencia que podía jugar en la realización del destino. Con la separación del arte del estricto control que sobre el ejercía la Iglesia, nuevos actores sociales comienzan a influir sobre el mismo a través de la diversificación del mecenazgo, el cual incorporará a la nobleza y sobre todo a la nueva clase social en ascenso, la burguesía. El arte de la estatuaria mostrará al cuerpo humano en su desnudez lo cual atentaba contra la moral visual imperante en esos tiempos. A través de la desnudez, brillantez y elogio de su hermosura se abría espacio una concepción del placer que divergía de la afirmación del cuerpo como pecado, tan difundido aún por ciertas versiones eclesiásticas. Uno de los picos de la confrontación entre los saberes tradicionales y los modernos lo será la proposición de compendiar el conocimiento humano a través de la creación de la Enciclopedia. La apuesta de Diderot apuntaba muy alto, explicitaba la idea que había venido ganando la conciencia de las élites intelectuales más despiertas: la posibilidad de totalizar el conocimiento humano existente, producto de la acción consciente del hombre por obtenerlo, muy lejos de la actitud pasiva que suponía el sólo acceder a un conocimiento que se da sólo por revelación.

A la reivindicación del papel central del hombre y a la importancia dada al principio del placer se le sumará el destacado rol que le será asignado a la razón humana como principal vehículo para conocer la realidad de las cosas. Se privilegiará la búsqueda del conocimiento a través de la razón, a despecho de la noción de verdad ya revelada en los escritos sagrados. El cuerpo sacerdotal como traductor de la verdad divina para el hombre común será desplazado por el nuevo arquetipo del hombre humanista; pensador, artista, científico, indagador y cuestionador de las certezas tradicionales. Se inicia así un nuevo proceso de secularización en Occidente, esta vez en contra del cristianismo, al igual como antes el cristianismo lo había hecho en contra

del helenismo greco-romano. Los procesos de secularización son múltiples pero pensamos que dos son los principales: la secularización de la naturaleza y la secularización de la sociedad. La primera será obra de la ciencia y la segunda de la política.

3.1.-El rol de la Ciencia: Razón y Naturaleza

Si bien en sus comienzos este movimiento cultural no deseó enfrentar abiertamente el pensamiento eclesial, fue inevitable que sucediera andando el tiempo, debido a la incomprensión de la Iglesia acerca de como podía afectar realmente a su fe, las críticas iniciales de la ciencia a la herencia cultural greco-latina⁴⁷ y especialmente las críticas realizadas a la Biblia desde la filología⁴⁸. El desarrollo del prestigio de la razón, aumentando cada vez

47 "La ciencia moderna ponía en tela de juicio, a partir de la desmitificación comenzada por los padres de la Iglesia, ciertos principios que eran ya 'considerados' como de fe. Tal, por ejemplo, las descripciones astronómicas de la Biblia, la centralidad de la tierra y la esfericidad del cielo; tal la creencia de que Moisés era autor directo de la ley; tal la aceptación de la causalidad demoníaca de las enfermedades; tal la creación directa por Dios de cada uno de los astros, de cada una de las especies animales; tal el origen milagroso de la aparición de los cometas en el cielo. Los grandes descubrimientos echaban por tierra estructuras inconsistentes de un antiguo esquema. Para ciertos hombres de Iglesia, los descubrimientos significaban poner en cuestión los principios de la fe. Se había unificado, confundido, el mundo de la fe cristiana, esencialmente *trans-cultural*, con las estructuras de una cultura: la de la cristiandad latina. La antinomia no debió ser: ciencia *versus* cristianismo. La adecuada antinomia debió plantearse en los siguientes términos: estructuras descubiertas por la ciencia moderna...*versus* estructuras contingentes pertenecientes a la cultura mediterránea". (Dussel, 1969: 95-96)

48 "Pero más grave fue la aparición de las obras filológicas de Richard Simon (1638-1712), sacerdote católico del Oratorio, hijo de la iglesia hasta su muerte... Este filólogo de la primera hora, estudiando en el Oratorio, pudo consultar manuscritos hebreos de la Biblia. Conoció bien el griego, hebreo, siríaco y árabe... Richard escribió... muchas obras.. Por último, apareció su obra principal: *Histoire critique du Vieux Testament*, París, 1678. Toda su exposición tiene una finalidad apologética: la Biblia no es lo suficientemente 'clara por sí misma ni suficiente para establecer sola la verdad de fe independientemente de la tradición'. Simon manifiesta que los textos tienen una larga historia desde los profetas y escribas hasta nuestros días... Dios no habló en hebreo a Adán; Moisés no es el único autor del Pentateuco; el Pentateuco samaritano puede ser auténtico; Esdras debió de ser uno de los principales responsables de la composición actual de la Biblia; la versión de los Setenta presenta alteraciones importantes y también la Vulgata". (Dussel, 1969: 110-111)

más la potencia intelectual de la Imaginación Creadora, especialmente a través del desarrollo de la ciencia, llevará inevitablemente a posiciones encontradas.

A pesar de haber surgido la ciencia bajo el amparo de la institución eclesiástica, ésta cometerá graves errores para con la nueva disciplina que llevarán a una ruptura drástica entre ambas, dando paso a lo que algunos autores llaman la sustitución de una adecuada secularización⁴⁹ por un secularismo extremo y beligerante⁵⁰. Los errores de la Iglesia, a pesar de estar justificados en lo inmediato por intentos de conservar su hegemonía política, obedecían realmente a insuficiencias teológicas que le impedían diferenciar entre los elementos trascendentes de toda opción de fe y los elementos culturales que han servido de contexto para el desarrollo de la misma⁵¹. Es decir confundieron Cristianismo con Cristianismo a lo greco-

49 "La secularización de la ciencia del Renacimiento a la Ilustración es un proceso que podríamos, artificialmente, comenzar en 1440 con la *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa y terminar en 1781 con la *Kritik der reinen Vernunft* de Emmanuel Kant, que es ya un puente entre la Ilustración y el romanticismo". (Dussel, 1969: 91)

50 "El mundo de la ciencia del Renacimiento a la Ilustración...constituyó toda una visión autónoma y absoluta del mundo, independiente de la teología y la revelación. ¿A qué se debió esta evolución? Entre otros factores, pero no el menos importante, a la actitud que adoptó la Iglesia en conflictos de resonancia incuestionable en su tiempo. Habiéndose adoptado...la alternativa...ciencia versus cristiandad, se hacia del proceso de la secularización un secularismo. La ciencia que era un fruto del esfuerzo milenario de la Iglesia por desmitizar el mundo, se tornó contra su progenitora, debiendo haber sido la misma Iglesia la que impulsara la secularización, no como ab-solutización, pero sí como justa autonomía del orden natural de la vida política, económica, cultural, científica; es decir, de una civilización llegada a su edad adulta". (Dussel, 1969: 104)

51 "En efecto, la Iglesia se encontraba en una difícil situación. Por una parte, alentaba, y en la misma Roma se originaba, todo un movimiento científico. Pero, por otra parte, no se aceptaban los frutos de las investigaciones. ¿En qué consistía esta aparente contradicción? Se trata de una ambigua confusión entre las estructuras transculturales de la fe y las estructuras de una cultura dada: la latino-mediterránea de la cristiandad medieval. La *cristiandad*, sea bizantina o latina, surgió en el siglo IV desde el triunfo de Constantino. La cristiandad aceptó de hecho muchas de las estructuras culturales del mundo helenístico-romano; todas aquellas estructuras que habían resistido la crítica de los Padres de la iglesia, inspiradas a partir de la Biblia y la tradición. Pero no se había advertido que dichas estructuras, aun las de la Biblia, eran todo un condicionamiento cultural necesario, pero no el único posible: junto con la lengua se aceptaron hipótesis astronómicas, etnológicas, físicas, geográficas, medicinales, históricas, psicológicas, políticas. Estas estructuras difíciles de detectar, constituyeron el *a priori* cultural, lo obvio de la cristiandad". (Dussel, 1969: 94-95). Y al convertirse en *a priori*, concomitantemente se convertían en obstáculos epistemológicos, en el decir de Bachelard.

latino. Tal confusión fue el sostén para presionar sostenida e indebidamente a los hombres de ciencia del momento, quienes sólo tuvieron como alternativas el concordismo o el secularismo⁵².

Ahora bien, la ciencia buscó la secularización del mundo debido a una necesidad intrínseca al propio conocimiento, pues si bien resultó un avance la secularización del helenismo greco-romano llevada a cabo por la Iglesia, el mismo era insuficiente:

Esta desmitización abrió un nuevo mundo astronómico y físico, un nuevo mundo a las ciencias, que no habían alcanzado todavía una autonomía suficiente de la teología y una consistencia tal que pudiera ser ejercida, la ciencia, fuera de un esquema de cristiandad. Metafísicamente, el mundo considerado principalmente como creado no era todavía una visión adecuada para la nueva ciencia. Era necesaria una radical mundanización (Verweltlichung), desacralización o profanación (Profanisierung), una secularización (Säkularisierung) que permitiera considerar al cosmos a partir de sus propias estructuras. Es decir, es distinto ver al mundo como no Dios y creado, pero pudiendo ser pensado sólo dentro de la fe, la teología y las estructuras teocéntricas de la cristiandad, de ver un mundo existente ante los ojos, autónomo y absoluto, en cuanto que se le considera en sus propias estructuras, a partir de su esencia. No interesa primeramente si es o no creado (sería estudiar la condición metafísica contingente del mundo); el hombre moderno se pregunta, en cambio, por las estructuras mismas del mundo, pensado desde sí. (Dussel, 1969: 92)

52 “Muchos teólogos, los más influyentes, pensaron que dichos descubrimientos ponían en duda la totalidad del cristianismo... La ciencia apareció teñida como de falta de fe, herejía o error. En esto adoptaron la misma posición, por ejemplo, en el caso Copérmico-Galileo, tanto la Inquisición como Lutero o Calvino. Por una parte, los hombres de ciencia, que en su origen fueron casi exclusivamente hombres de Iglesia, sacerdotes, se vieron obligados a cometer uno de dos errores inevitables: o caer en el concordismo (es decir, forzar a la Biblia o la tradición para hacerlas ‘concordar’ con sus conclusiones científicas), o desviarse claramente de la secularización hacia el secularismo, oponiéndose a la Iglesia o al menos a muchos de sus teólogos. Por esta incompreensión se fue gestando todo un mundo, el de la ciencia moderna, que crecerá primero junto a la Iglesia, pero que, poco a poco, irá buscando en sí misma una autonomía que necesitaba para su desarrollo y le era negada. La ciencia moderna sólo se oponía a un antiguo esquema de la cultura latina. La cristiandad la inclinará hacia el secularismo”. (Dussel, 1969: 96-97)

Ese proceso conducente a la secularización no hubiese desembocado en secularismo a no ser por los intentos de represión de la Iglesia, que provocaron desbordes en la relación ciencia-religión-Dios:

Si esta consideración ab-soluta (del mundo) se inclina hacia el panteísmo, ateísmo o deísmo, tendremos no ya secularización de la ciencia, sino secularismo; se niega el recurso al fundamento, al Dios de Israel o del cristianismo como religión revelada. (Dussel, 1969: 92)

La secularización efectuada por la ciencia presentaba características inéditas en la historia mundial del pensamiento, cual era la existencia de un mundo exclusivamente profano:

Nunca el hombre se había enfrentado al cosmos pensándolo como reposando en sus propias estructuras, estructuras que había que describir científicamente, autónomamente de la teología. El mundo pensado como ab-soluto es fruto de la evolución de las nociones de naturaleza y Dios, que nos lo muestra así la historia, pasó de una secularización a un secularismo militante. (Dussel, 1969: 92)

En la noción del mundo conceptualizado como Naturaleza es que descansó la radicalidad de la secularización promovida por la ciencia. De entrada podemos señalar tres etapas en la acepción de Naturaleza, desde los griegos al Renacimiento:

Para los griegos, la naturaleza era un vasto organismo divino que consistía en cuerpos extendidos en el espacio y con movimiento en el tiempo, estando el todo dotado de vida, ya que las almas celestes se movían por sí mismas; había entonces una teleología y un orden divino o logos. Todo el sentido politeístico del cosmos desapareció con la patrística y la Edad Media, pero siendo reemplazado por una angelología y demonología tan presentes en el arte como en otras expresiones de la cultura medieval. El humanismo y el Renacimiento comenzó a imponer un nuevo esquema. La naturaleza cobró paulatinamente el esquema de una máquina: natura naturata, que funciona gracias a ciertas leyes fijas impuestas por la misma naturaleza (natura naturans). (Dussel, 1969: 97)

Este proceso duró siglos, uno de los pioneros fue Nicolás de Cusa (1401-1464) quien en su libro *De Docta ignorantia*, pretendía reconocer lo desarrollado de la ciencia bizantina en cuanto a la noción de universo:

Aunque afirmaba que el universo fue creado ex nihilo, puede ya verse el nacimiento de la tradición moderna: 'El mundo es como un libro escrito por el dedo de Dios'. El universo es el maximum contractum de todas las cosas posibles, es la explicatio Dei que pre-existía en Dios como complicatio. No se ha llegado todavía a una consideración ab-soluta del universo. (Dussel, 1969: 98)

Esta visión incipiente de la naturaleza será aplicada por Copérnico a los astros:

Aplicar esta visión nueva de la naturaleza a la astronomía fue el genio de Nicolás Copérnico (1473-1543). Lo definitivo no fue tanto el haber destronado a la tierra de su centralidad como el haber negado que el universo tuviera un centro. En el estudio de nuestro sistema, el sol puede proponerse como su centro. El mundo entero está hecho de la misma materia, y las leyes astronómicas son idénticas en todas las partes del cosmos. La tierra es un astro como los otros. El universo es una infinita máquina matemática calculable. (Dussel, 1969: 98)

Luego Galileo (1564-1642) acercará la definición de naturaleza a su formulación moderna:

Con Galileo Galilei (1564-1642) la nueva visión de la naturaleza cobra su primera clásica expresión científica... (al afirmar que su lenguaje) ... 'Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales me es imposible entender humanamente (estas palabras); sin esto se trataría de un agitarse vanamente en un oscuro laberinto'. ... La naturaleza es pura cantidad, y por ello Galileo desprecia y critica la existencia de cualidades. Esta naturaleza, que es materia inerte, debe sin embargo, suponer una causa distinta de sí. Pero esta causa será desde ahora un Deus ex machina. (Dussel, 1969: 99)

Spinoza avanzará unos pasos más hasta identificar a Dios con la naturaleza:

Baruch Spinoza (1632-1677) es quien tuvo el coraje de expresar definitivamente la noción de naturaleza que se había comenzado a forjar en el siglo XIV y que posibilitaría el secularismo. La ciencia pretendía un mundo ab-soluto y autónomo de la teología. Spinoza logró conceptualizarlo cuando dijo que 'por causa de sí entiendo aquello cuya esencia incluye su existencia'. Dios es su causa, es la única sustancia, natura naturans y naturata. La naturaleza es Dios mismo, expresión de sus atributos y modos. En el pensador judío holandés se conjuga toda la tradición nominalista, humanista y renacentista de los siglos XVI y XVII. La ciencia tiene ahora ante sí un universo que es pura extensión y movimiento, un ab-soluto que puede ser matemáticamente calculable. Se trata de un immanentismo absoluto que al mismo tiempo se doblará de idealismo: Deus sive natura. (Dussel, 1969: 99-100)

Newton hablará de la naturaleza como una totalidad fenoménica:

"(...) es Isaac Newton (1642-1727) la expresión científica del mundo anglosajón. La naturaleza es una totalidad fenoménica que se organiza dentro de un tiempo ab-soluto, en un espacio también absoluto, es el sensorium Dei impulsado por movimiento absoluto." (Dussel, 1969: 100)

Y finalmente Kant hará de la naturaleza el objeto del pensamiento científico, ya totalmente desprendida de cualquier sacralización anterior:

Por el proceso idealista, siguiendo la tradición cartesiana, pero igualmente la filosofía de un Berkeley ('Esse est percipi') y de todo el empirismo inglés, Emmanuel Kant (1724-1804) concebirá la naturaleza como el objeto (Gegenstand) propio del conocimiento científico. El espacio y el tiempo absolutos de Newton son ahora los a priori de la sensibilidad, que ordenan el mundo caótico del noumenon: la naturaleza es fenómeno. La naturaleza es pensada por las formas a priori del entendimiento y no puede ser conocida metafísicamente, sino sólo científicamente. Ni las cosas en sí, ni Dios, ni el yo en su nivel ontológico pueden ser conocidos científicamente. La naturaleza es un ab-soluto trascendental que ha terminado por desrealizarse. Estamos muy lejos del mundo de las esferas del siglo XIII; estamos sin embargo, cerca de la crisis de la ciencia moderna. Su mecánica idealista será criticada por la filosofía de fines del siglo XIX, de inspiración vitalista, biológica. (Dussel, 1969: 100-101)

A estas definiciones de naturaleza les iba aparejada una definición de Dios que tendrá dos momentos estelares, según el interés de nuestro análisis, uno será con Spinoza quien igualará a Dios con Naturaleza y la otra será con Kant, cuando plantee que sólo la naturaleza es cognoscible mientras Dios es incognoscible. Veamos a Spinoza:

Esta tradición (la secularización de la naturaleza, nota del autor) culmina con Spinoza, que unifica filosóficamente Dios con la naturaleza. En definitiva, la naturaleza es todo, y el resto, nada. El Creador y Providente ha sido desalojado, pero antes de llegar al ateísmo declarado se reducirá a Dios a la idea de un Ente, Ente supremo por cierto, en la variante del deísmo... (Dussel, 1969: 102)

Con Kant alcanzaremos la cima de la negación de Dios a favor de la naturaleza:

El hombre moderno, después de pasar por el nominalismo y los neoplatonismos renacentistas, es definido por Descartes como cogito. El hombre es individuo y subjetividad. El mundo y Dios se desvanecen como ideas para una conciencia pensante. En verdad, se trata de una antropología que todo lo ha ocupado. Para Kant, el mundo es la representación (Vorstellung) que se organiza el yo trascendental. Las cosas (tá ónta) y Dios han desaparecido del horizonte cognoscible. Sólo quedan los objetos organizados sistemáticamente como naturaleza. Se trata de un sujeto que se constituye como subjetividad originaria. El hombre es la medida de todas las cosas. Estamos en una situación de secularismo. (Dussel, 1969: 103-104)

3.2.-El rol de la Política: Estado Moderno⁵³

La radicalidad de pensamiento llevó a una radicalidad de la lucha social. Ya definidos los campos entre los partidarios del Anciano Régimen y sus

53 "El desarrollo del moderno Estado nacional centralizado alcanzó luego la fase de la monarquía absoluta. Guiado por el espíritu del Renacimiento y por el desarrollo efectivo que habían alcanzado las tareas de gobierno y los asuntos económicos, una serie de enérgicos príncipes —en Inglaterra, Francia, Suecia, España y también en seguida los que regían los diferentes Estados separados de Alemania— montaron sus correspondientes

opositores, los partidarios del Estado secular⁵⁴ moderno –que habían desembocado en el mismo a partir de una larga tradición de reflexión empírica sobre la política– la lucha cruenta no haría más que empezar y en este sentido la Revolución Francesa⁵⁵ es la coronación de un proceso que había venido madurando desde siglos atrás y que nos remiten al surgimiento de los Estados Nacionales autónomos y la desintegración de la idea de Europa Cristiana⁵⁶, tal como se había intentado consolidar en la Edad Media con el Imperio Carolingio, con Otón en Alemania, con Carlos V en España y que se expresará internacionalmente de un modo muy claro en 1648 con la paz de Westfalia⁵⁷. Proceso que intentará cada vez mas secularizar el Estado desacralizándolo y que encontrará a la Iglesia y a los seculares sosteniendo ambas posiciones

estados de corte burocrático. Sirviéndose de potentes ejércitos, de una máquina burocrática cada vez más desarrollada para el gobierno, de una economía mercantilista y de una cultura de tipo nacionalista, el Estado soberano separado se convirtió al mismo tiempo en Estado absoluto”. (Bornewasser, 1969: 80)

- 54 “Dos rasgos característicos se destacan de nuestro estudio sobre la secularización del Estado y la política, El primero es la actitud empírica ante la cuestión del Estado y de su política interior y exterior. Ha quedado claro que la instauración del Estado y el mantenimiento de su puesto entre los demás estados tiene como punto de partida una serie de presiones prácticas y circunstancias históricas concretas. Junto a esto, y fundándose en ello, fue desarrollándose la teoría secular, que significa un intento de definir estructuras y normas de conducta de forma que el Estado queda al margen de los sistemas edificados sobre la Iglesia o la religión. Es algo que aparece bien claro en la filosofía del derecho natural, que fue interpretado en términos racionalistas, sirviendo así de pórtico de entrada a los filósofos del siglo XVIII” (Bornewasser, 1969: 87-88)
- 55 “En cuanto a la Revolución francesa de 1789, ésta constituye una ruptura de inmenso alcance del orden político-social tradicional, ya que interrumpe el movimiento ascensional de las aristocracias y debilita la forma monárquica del Estado asociada a su preponderancia... Uno se sentiría tentado a situar su explosión al final de un siglo de triunfos nobiliarios, a los que puso fin” (Bergeron y otros, 1982: 3)
- 56 “A fines de la Edad Media, la imagen políticamente preconcebida de la cristiandad había perdido todo su esplendor. Se había debilitado por la aparición de unos estados nacionales separados, siendo sustituida por la idea, mucho más vaga, de un vínculo religioso entre todos los estados cristianos europeos. El emperador Habsburgo del Sacro Imperio romano ya no era primariamente más que un rival dinástico de los demás príncipes. La tradicional función del emperador, al que correspondía asegurar la paz y la justicia dentro de toda la cristiandad occidental, había sido relegada al pasado.” (Bornewasser, 1969: 74)
- 57 “Desde este punto de vista, 1648 constituye un límite decisivo entre épocas, cuya significación aumenta por el hecho de que la paz acordada se negoció sin la participación directa de la Santa Sede, manifestándose así la secularización del derecho internacional.” (Barudio, 1986: 8)

según el momento histórico al que nos remitamos, muy diferente a la idea convertida en sentido común de que a la Iglesia siempre y en todo momento le convino un “Estado cristiano”, mientras que los seculares supuestamente se habían distinguido siempre por querer un “Estado secular”.

La historia nos dice que las posiciones variaron según los intereses particulares y hubo momentos cuando el Estado secular era defendido por la Iglesia⁵⁸ argumentando que había que mantenerse la diferenciación entre el Estado de origen terrenal y la Iglesia de origen divino, mientras los seculares defendían la pertinencia de un Estado cristiano expresado por ejemplo, en la idea de monarquía sagrada⁵⁹ y en la teoría del derecho divino de los reyes⁶⁰,

58 La Iglesia Católica se enfrentó a la teoría del derecho divino de los reyes: “Contra esta situación reaccionaron con toda energía los últimos teólogos escolásticos, entre los que destacaría el jesuita italiano Roberto Bellarmino (m. 1621). Bellarmino había aprendido en la teología tomista que la potestad eclesiástica estaba totalmente fundada en el derecho divino y venía directamente de Dios. El poder secular, por supuesto, también había sido querido por Dios en su origen y derivaba de Dios, pero su realización se llevaba a cabo mediante una planificación y una decisión humanas... Del mismo modo, los escolásticos españoles del siglo XVI, como Vitoria, Soto y Suárez, no dejaban lugar a una monarquía absoluta de derecho divino en sus teorías acerca del acuerdo que debe existir entre el rey y el pueblo. A pesar de todas sus ideas metafísicas y estáticas sobre el hombre y la sociedad, estos teólogos acertaron a ver claramente la distinción entre Iglesia y Estado en un tiempo en que lo secular era absolutizado y divinizado, mientras que la religión quedaba reducida al cumplimiento de un servicio en pro del oportunismo secular, exactamente igual que en la Edad Media el pensamiento político de Aristóteles y Santo Tomás había defendido una cierta autonomía de la conducta política que fue mirada con malos ojos por la Iglesia”. (Bomewasser, 1969: 83)

59 “A fin de convencer al pueblo común de la legitimidad del rey absolutista se infundió deliberadamente nueva vida a la vieja concepción de la monarquía sagrada. De esta manera persistió la imagen del rey hacedor de milagros y portador de un carisma político-religioso. El pensamiento crítico de los intelectuales no llegó a afectar a esta ‘religión del rey’ (*religion royale*). Así, por ejemplo, no se consideró perjudicial el que un amigo de Montaigne señalase que, según una antigua creencia, el rey Pirro podía curar ciertas enfermedades con su dedo pulgar. La posición del ‘rey cristianísimo’ quedaba mucho mejor respaldada por la fe del hombre ordinario en la función divinamente consagrada del rey que por cualquier teoría.” (Bomewasser, 1969: 81)

60 “Partiendo de una sutileza absolutista y unilateral en la interpretación del dicho paulino ‘no hay autoridad que no venga de Dios’, se pasó al llamado ‘derecho divino de los reyes’... Este derecho divino de los reyes contenía una curiosa contradicción, pues a pesar de toda su apariencia formal religiosa, en realidad estaba pensado para respaldar los intereses seculares del Estado. A pesar de su aura religiosa, no era sino un tipo de propaganda al servicio de una política fundada, lisa y llanamente, en la ‘razón de Estado’.

de manera muy clara en aquellos Estados absolutistas que habían creado una Iglesia nacional. Evidencias que nos conducen a pensar en la complejidad de intereses que confluyeron en la secularización. Secularización del Estado cuyo proceso de conformación incorporó distintas maneras de entenderlo que oscilaban desde el Estado Absoluto, la Monarquía Absoluta, el Derecho Divino de los Reyes que creaba una Monarquía Sagrada, la desacralización de esta a través del Contrato Social⁶¹ y finalmente la Democracia.

Veamos una breve historia del surgimiento del Estado moderno:

El Estado moderno nació en el norte de Italia, donde fue bautizado, en el siglo XV, con el nombre de stato... Los primeros pequeños estados puramente seculares se formaron dentro de la cristiandad, aprovechando el vacío creado por las luchas medievales entre el papa y el emperador. Sus príncipes no eran ungidos con el óleo sagrado como prenda de su posición y sus mutuas relaciones no estaban determinadas por la consagración jerárquica y feudal... Este Estado era, internamente, una obra de arte en el sentido de una creación conscientemente planeada; externamente, obligado por la necesidad, tenía que aprender a mantenerse en medio del juego de unas políticas de poder. (Bornewasser, 1969: 71)

A pesar, por tanto, de sus afinidades con la concepción medieval de la monarquía 'por la gracia de Dios', en el fondo se trataba de algo muy distinto. En la Edad Media todavía se acompañaba esta idea de un derecho a la rebelión, pues su contrapartida era un cierto sentido simultáneo de la soberanía del pueblo... En este derecho divino de los reyes, la Iglesia nacional y el Estado absolutista se entrelazaban inextricablemente, formando un haz de intereses esencialmente seculares". (Bornewasser, 1969: 82-83)

- 61 "Los príncipes absolutos de la Ilustración, como Federico el Grande de Prusia, Carlos Federico de Baden y José III de Austria, eran, a pesar de su extremado absolutismo, verdaderamente representantes de una monarquía que había perdido por completo su aura sagrada. El deducir racionalmente la soberanía de un puro y simple contrato social significaba el toque a muerto de la vieja monarquía por la gracia de Dios. El príncipe había perdido su nexa vertical sagrado con la esfera divina y se convertía así en un simple primero entre iguales puramente humanos. El príncipe absoluto de la Ilustración gobernaba sin traba alguna, infatigable e interviniendo en todo, a su pueblo, para su pueblo y en medio de su pueblo, que le había conferido toda la potestad. La conducta deliberadamente sencilla de algunos de ellos, que se comportaban como *Landesvater* (padre del país), venía a aumentar aquélla pérdida del aura sagrada." (Bornewasser, 1969: 89)

Esta secularización del Estado que en un primer momento se manifiesta por la no participación de la Iglesia en la entronización del Príncipe⁶², pronto se iría ampliando a otros terrenos del imaginario colectivo amparados en el desarrollo de la teoría política de Maquiavelo. Al escribir *el Príncipe*:

Su intención fue escribir 'algo útil' e investigar 'cómo debe comportarse un príncipe con respecto a sus súbditos y amigos'. Tenía en su mente un poderoso príncipe de los Médicis capaz de concebir la idea de llevar a cabo la unidad y el equilibrio del poder. De ahí que este libro se convirtiese en el texto político que habría de orientar a los príncipes en general. Ello significaba una ruptura definitiva con los Espejos de príncipes que habían pululado en el pasado. Según aquellos Espejos, el príncipe representaba a Dios en el terreno de lo político y constituía el punto cumbre de una estructura política idealmente organizada. La doctrina sobre el comportamiento político venía formando parte de la enseñanza filosófica y teológica de la escolástica, que tenía como punto de partida una supuesta realidad ideal radicada en la ordenación divina. En efecto, según San Pablo, toda potestad viene de Dios. En consecuencia, el príncipe, en calidad de portador de la potestad secular, tendría que cumplir su tarea como designado por Dios y responsable ante Dios. Maquiavelo, por el contrario, trata de elaborar un sistema empírico y racional que permita al príncipe defender un Estado artificialmente mantenido frente a los peligros interiores y exteriores. (Bornewasser, 1969: 72)

Maquiavelo reclama la pertinencia de una teoría política que parta del análisis empírico de la realidad, antes de seguir pensando que el Estado debía de obedecer a una idea predeterminada del mismo, proveniente de una doctrina religiosa como la cristiana. Maquiavelo establece una separación tajante entre lo secular (el Estado) y lo divino:

Según él, la fundamentación tradicional, teológica y filosófica, del Estado, que había sido aportada desde fuera, en adelante debería dar paso a una fundamentación empírica y racional desde dentro. La fuerza principal de esta teoría habría de consistir en la esperienza delle cose,

62 Hay que recordar que uno de los elementos de la cristianización del poder estaba dado en la unción real que el sacerdote –o el Papa, dependiendo el caso– vertía sobre el Príncipe, Rey o Emperador, recordando las unciones de Saúl y David en el Antiguo Testamento.

la realidad de las cosas tal como éstas son en sí mismas. Fue el primero en reunir los elementos de una teoría secular del Estado. El resultado, por consiguiente, habría de ser no tanto una doctrina perfectamente ordenada cuanto un abigarrado conjunto de observaciones y máximas prácticas.” (Bornewasser, 1969: 73)

En el mismo sentido de la reivindicación de la empiria en la política se muestra Richelieu:

El mismo Richelieu expresó esta idea en su Testamento Político al decir que nada hay más peligroso para un Estado que un pueblo deseoso de gobernar su país de acuerdo con máximas tomadas de los libros. Esto significa claramente una disociación con referencia a los ideales filosóficos políticos entendidos como una derivación de un ordenamiento divino eterno... Así fue afirmándose la convicción de que la política no debe guiarse por unos ideales abstractos afirmados por la teología y la filosofía, sino tal como lo exijan las necesidades concretas del país en cuestión. Esta posición pragmática y funcional, deliberadamente secular en el sentido de que pretende ser independiente de consideraciones religiosas por lo que respecta a las cuestiones internacionales, sería la mejor expresión de aquella política práctica instaurada por Richelieu. (Bornewasser, 1969: 76-77)

Igual importancia a lo empírico en el análisis político planteará desde la intelectualidad Bacon:

Inglaterra hizo en este sentido una aportación especialmente importante. La influencia de Francis Bacon (m.1626), fundador del moderno empirismo, tuvo importancia decisiva en este terreno. Al igual que en el resto de su obra, su pensamiento político se muestra preocupado por realizar un análisis objetivo de la situación, fundándose en numeroso casos concretos. Su interés por las cifras de población, las estadísticas comerciales, los resultados financieros, etc., tiene un aire verdaderamente moderno. (Bornewasser, 1969: 77)

3.3.-La sociedad que tenemos

El siglo XIX se iniciará con una Iglesia ya no detentora del principal poder para elaborar ideologías sino más bien en retroceso y en franca actitud

defensiva. La Razón se había convertido en objeto de culto civil. Con el advenimiento de las Revoluciones Industriales —comenzando por Inglaterra⁶³— el mundo sufriría un cambio de grandes proporciones, el paso del capitalismo mercantil al capitalismo industrial, el uso de nuevas energías como el carbón, el vapor y la electricidad, propiciarían un cambio de civilización técnica que tendría su correlato, en las explicaciones que acerca de las consecuencias sociales de esos cambios se produjeron en la literatura —novela especialmente⁶⁴— y la historiografía⁶⁵, formulaciones —en alto grado críticas, antes

- 63 “La primera fase de la ‘revolución industrial’ en Inglaterra alberga los gérmenes de un completo vuelco de la estructura de las actividades humanas en el orden económico. Si el *take-off* británico estuvo condicionado por una cierta situación progresiva de los sectores agrícola y comercial, por un equilibrio particularmente favorable entre la población y los recursos, no tardó en hacer del sector industrial moderno, por minoritario que siguiera siendo, el elemento motor de la economía. Al acelerar a su vez las transformaciones en los otros campos, al introducir procesos de multiplicación rápida de las riquezas, al ampliar las necesidades, la ‘revolución industrial’ impuso el modo de producción capitalista como característica del conjunto de la economía, y a la par invirtió las relaciones entre el hombre y el medio natural. Por eso, los años en torno a 1785, que vieron saltar en Inglaterra un cierto número de ‘cerrojos tecnológicos’, fueron verdaderamente decisivos.” (Bergeron y otros, 1982: 3)
- 64 “En este ámbito se inscribe la novela que trata de abarcar con una técnica sociológica y psicológica la problemática contemporánea. Los casi dos mil personajes de la *Comédie humaine* de Balzac, por ejemplo, intentan hacer patente la patología de la sociedad. Y cuando el Julien Sorel de Stendhal no puede llegar a ser un héroe, porque no logra encajar en sus premisas sociales, se convierte en una figura trágica —pero sólo en sentido social—. Lo que le falta como héroe se transforma en crítica social.” (Bergeron y otros, 1969: 285)
- 65 “Desde este momento la historia renuncia cada vez más a deducir del pasado lecciones para el futuro, puesto que cuanto acontece es tan moderno como desconocido. Sin embargo, se dedica a reconstruir científicamente el pasado como condición para un verdadero conocimiento de las condiciones presentes (Savigny). Desde un punto de vista sociológico la historiografía y la novela histórica están estrechamente relacionadas. Scott, Ranke, Tocqueville, Lorenz, Stein o Comte tienen en común la tarea fundamental de representar de tal manera el pasado en la conciencia que provoque en ella una nueva postura frente al futuro, de forma que las tendencias políticas puedan ser diferentes a su vez. El viraje de la reflexión sobre la acción se hace patente de modo particular en los historiógrafos franceses: Guizot, Thiers, Lamartine, Tocqueville, son exponentes de la orientación de la profesión del historiador hacia la política, de la que Ranke siempre había huido. La conciencia histórica, que se alimentaba de la experiencia perspectivista de las etapas de la Revolución francesa, y el relieve de una dimensión sociológico-proyectista vivían de la misma experiencia y se inscribían en el mismo contexto. En ambos casos el hombre, frente a una realidad rota desde el punto de vista histórico y social, adopta una postura crítica.” (Bergeron y otros, 1982: 285-286)

que apologéticas— que estarían al alcance de un gran público⁶⁶, ese que anteriormente sólo estaba reservado para las Iglesias cristianas.

Este cambio⁶⁷ marcará a Occidente desde entonces de manera dominante —al menos hasta las tres últimas décadas del siglo XX— se asistirá a una disminución del papel de la Iglesia en la sociedad hasta convertirla —parcialmente— en un asunto del ámbito privado de los ciudadanos⁶⁸, tal como había sido en Grecia e inicialmente en Roma antes del desarrollo del culto público oficial obligatorio, con la diferencia que desde el siglo XIX las Iglesias

66 “También se crearon nuevas formas de literatura, a las que correspondió un cambio igualmente decisivo del público lector en la opinión pública burguesa. Mientras en el siglo precedente las obras literarias nacían en un campo de tensiones entre la corte y la burguesía ilustrada —el clasicismo de Weimar fue la última expresión de una unión afortunada—, aquéllas llegaban ahora a sectores cada vez más amplios de la población. Las enciclopedias y los diccionarios ya no se dirigían siguiendo el ejemplo de la gran enciclopedia francesa, a los eruditos, ni tampoco solamente a las personas cultas, sino a los burgueses por antonomasia.” (Bergeron y otros, 1969: 286)

67 “Estos procesos de cambio influyen unos en otros, por lo que e imposible explicarlos a base de una causa única. No hay modo de proceder como no sea mediante distinciones analíticas... Estos términos generales, que en definitiva dan menos luz de lo que parece, son entre otras cosas, el desarrollo de la economía monetaria, del comercio, la quiebra de actitudes feudales con respecto a la autoridad, la industrialización, la emigración y la urbanización, la democratización de la enseñanza, el incremento de la movilidad social vertical, el desarrollo de los modernos medios de comunicación. Todos éstos son aspectos de un proceso que puede describirse en términos todavía más generales, como el desarrollo de una sociedad altamente diferenciada que destruye la unidad de la infraestructura social. Contemplamos cómo se está produciendo una segmentación social y una pluralidad de sociedades. Esto hace que inevitablemente resulte imposible seguir manteniendo una definición particular de la realidad como vehículo exclusivo de salvación. Las personas viven en mundos sociales diferentes, con orientaciones absolutamente distintas en lo cognitivo y normativo, que entrarán en conflicto unas con otras o, al menos, pondrán de relieve el carácter relativo de todas ellas”. (Laeyendecker, 1969: 18)

68 “Por lo que se refiere a la descristianización, en que se pretende ver la prueba de la secularización, bien sabido es hasta qué punto son discutibles los hechos. Los sociólogos americanos, en general, ponen en duda los llamados hechos de descristianización. Las comparaciones que se hacen sobre la base de la práctica o de la influencia de la fe en la vida resultan edificantes. Así, por ejemplo, no parece en absoluto que durante la Edad Media la práctica sacramental haya sido superior a la de nuestros días. También en este punto es posible observar diversas variaciones, pero de ningún modo se puede hablar de un cambio en el sentido de que se haya pasado de una adhesión a la Iglesia a una falta completa de adhesión (*Entkirchlichung*). Ciertamente, las Iglesias, cuya muerte se viene anunciando desde hace mucho tiempo, parecen estar muy sanas”. (Comblin, 1969: 124)

Cristianas serán obligadas a asumirse como Partidos⁶⁹ que deberán competir y combatir contra otros Partidos, evidenciando la desacralización cristiana de la sociedad europea. Este declive será seguido por un aumento de la secularización⁷⁰ del mundo, que para algunos autores ha significado el predominio de una religión civil: el culto a la razón expresado en la confianza y fé en las características mágicas de la ciencia y la tecnología.

Esta tercera fase de mundialización de Occidente pensamos que culmina alrededor de finales de la década de los sesenta del siglo XX, dando comienzo a la cuarta y actual que es la denominada globalización, etapa que no analizaremos aquí por considerar que ameritaría un trabajo aparte debido a la complejidad de la misma. La actual fase de secularización⁷¹ ha surgido

69 “El hecho de que los partidos fueran considerados como algo en contradicción con el óptimo de la organización social...era también una forma de laicismo, la expresión de una *Weltanschauung* o de una religiosidad social. A través de esta rivalidad entre los partidos el cristianismo se encontró también puesto en cuestión indirectamente. La Reforma sólo había destruido la unidad de la Iglesia, pero a consecuencia de la Revolución francesa perdió sobre todo su función integradora para la sociedad burguesa. En otras palabras, el cristianismo se vio reducido a la categoría de partido. La alianza entre el trono y el altar durante la Restauración suponía ya el derrumbamiento de una sociedad efectivamente cristiana.” (Bergeron, 1982: 289)

70 Conviene matizar las afirmaciones acerca del alcance y profundidad de los procesos de secularización: “Las respuestas a la cuestión de hasta dónde ha podido avanzar el proceso de secularización son tan rotundas como poco convincentes. Los datos de que disponemos muestran, desde luego, que ha disminuido la participación eclesial, pero este factor es secundario. Más importancia tiene saber hasta qué punto la vida social y personal se sigue definiendo en términos supraempíricos. En la vida privada hay todavía tantas convicciones muy firmes acerca de un Dios personal y providente que presentar al hombre moderno como un individuo secularizado resulta más bien palabrería inconsistente. Parece ser que donde este proceso ha avanzado más es en la vida social, si bien dista mucho de ser completo”. (Laeyendecker, 1969: 20)

71 Es bueno insistir en que la secularización es un fenómeno universal que se manifiesta cuando una religión es invadida por otra que la acultura, deculturizando la cosmovisión anterior, rebajándola a “ras del mundo”, mundanizándola, secularizándola. Every define la secularización de la siguiente manera: “Cuando una religión, o una forma distinta de la misma religión, se impone sobre otra o se infiltra en un área donde otra predominaba, es puesto en tela de juicio el valor de la práctica religiosa tradicional. Este tipo de secularización se dio ya en el mundo helenístico y en el Imperio romano, tal como hoy está ocurriendo en todas partes. Al mismo tiempo, su influjo se entrelaza con el de otro tipo de secularización, debido directamente a la actitud que el cristianismo y el judaísmo mantienen frente a la idolatría, que se intensifica aún más en el Islam. Lo mismo que en Asia y África la tradición religiosa viene siendo socavada por la urbanización y por el

de un batallar contra la institución intelectual dominante de la época anterior: las iglesias cristianas. Se rechazó la suficiencia de la explicación divina del mundo ante la explicación de la razón a través de las ciencias naturales⁷² y de las ciencias sociales y humanidades⁷³, pero se siguieron aceptando los presupuestos que avalan la superioridad moral y civilizatoria de Occidente y por ende el derecho a imponer su modelo. El cristianismo sigue aceptado como la verdad revelada y por ende la religión verdadera, en este sentido continúa incontestado desde el comienzo del Humanismo, cuando éste no pudo rescatar de la Antigüedad clásica el paganismo ni las religiones místicas y convertirlas en dominantes. Las llamadas humanidades, si bien pudieron

reto de las misiones, también la religiosidad griega tardía sufrió el efecto corrosivo de la civilización urbana y el asalto de la Iglesia". (Every, 1969: 28). Al respecto Fortmann nos profundiza lo ocurrido con la cosmovisión romana: "Mientras iba imponiendo por todas partes su dominación, el Imperio romano se dejaba guiar por augures y arúspices, de forma que sus generales debían recibir constantemente instrucciones acerca del modo en que habían de precaverse contra estos poderes numinosos que actuaban de manera caprichosa. No era preciso 'creer' en tales potencias numinosas, pues diariamente se las experimentaba como una realidad. Ciertamente que entre la gente siempre había personas de tendencias más racionalistas y otras que se inclinaban más por lo religioso (P. Radin). Pero, en conjunto, la sociedad antigua tomaba lo 'sobrenatural' muy en serio y como cosa que se daba por descontada". (Fortmann, 1969: 23). Y luego como esa cosmovisión fue desplazada por el cristianismo: "El monoteísmo bíblico hizo que el mundo de las antiguas religiones crujiere hasta quedar abierto de par en par. Esto mismo había ocurrido ya con la filosofía de los pensadores presocráticos. Un acontecimiento que nosotros describimos aplicándole diferentes términos, pero que vienen a significar todos ellos la misma cosa: secularización, desmitologización, desencantamiento, neutralización... Cuando se impone esta visión, la tierra se hace definitivamente neutral, se 'seculariza'." (Fortmann, 1969: 23-24).

- 72 "El desarrollo de las ciencias naturales lleva a una reducción de la esfera de las causas no físicas y a la autonomía de los procesos naturales. En este terreno ha habido una fuerte resistencia (Galileo, Darwin), pero en la actualidad se admite ampliamente esta autonomía de las interpretaciones científicas del mundo físico" (Laeyendecker, 1969: 19).
- 73 "El caso de las ciencias del hombre es mucho más problemático debido a que estas ciencias tienen implicaciones directas en cuanto a la manera de definir al hombre, con lo que se hace inevitable y penosa la confrontación con la imagen tradicional cristiana del mismo. A nivel teórico, la cosa está clara, en cuanto a una visión del hombre y de su mundo fundada en los resultados logrados por las ciencias humanas. Pero en la práctica nos vemos diariamente enfrentados con problemas que afectan a la conducta moral cristiana (ley eterna, ley natural, etc). En este avance son de gran importancia los descubrimientos científicos relativos a la gran diferenciación cultural, la maleabilidad fundamental del individuo recién nacido y la forma en que se desarrollan las normatividades". "(Laeyendecker, 1969: 19).

abreviar en toda la filosofía y artes antiguas sin restricciones de ninguna especie (salvo las limitaciones técnicas de acceso a los materiales), quedaron relegadas del papel central dirigente que tuvieron entre lo siglos XV y XVII, abdicando su posición en favor de la razón instrumental, base de la llamada modernidad.

El Mundo Conocido no sólo cubrió literalmente toda la Tierra sino que alcanzó carácter galáctico. El Horizonte Intelectual de la Época presenta una anchura inabarcable. En cuanto al Banco de Imágenes Posibles este sufrió una ampliación geométrica debido a la aparición de mutaciones culturales. Mientras en las dos etapas anteriores la creación de imágenes estaba reducida a dos vías: la oral, en manos de todos los ciudadanos y la escrita a disposición de una reducida élite. En la etapa de la secularización –especialmente con los alcances de las Revoluciones Industriales desde el XIX– la producción de imágenes tendrá a su disposición tres canales: el oral; el escrito pero a niveles –teóricamente– de toda la sociedad, debido a la masificación de la alfabetización y la educación y a la producción a escala industrial de los impresos (prensa popular⁷⁴ y novelas por entrega⁷⁵ como acciones paradigmáticas) y el nuevo Campo Cultural Industrial-Masivo, creando el bien cultural industrial, desplazando a los rincones el bien cultural de factura artesanal, el cual sufrirá diversos cambios en su valor simbólico-cultural especialmente en tiempos de la globalización.

La aparición del Campo Cultural Industrial-Masivo ha significado una profunda mutación en cuanto a qué entender por comunicación y por bien

74 “La difusión y el control del saber se convirtieron en un asunto político. Las cifras de venta se elevaron de tal manera que se hacían necesarias nuevas ediciones de diccionarios y revistas. La democratización del público fue acompañada de una comercialización que vino a fortalecer lo mismo que a restringir la formación de una opinión libre. La *penny-press* inglesa llegaba incluso a la clase inferior, la tirada de las hojas de los cartistas superaba los 50.000 ejemplares y finalmente Girardin logró, al introducir en la prensa la publicidad, aumentar la tirada y al mismo tiempo reducir el precio. Con ello se produjo también una dependencia creciente de la prensa de gran difusión respecto de las fuerzas económicas, e incluso los autores acabaron por encontrarse en dependencia dialéctica de su público.” (Bergeron, 1982: 286)

75 “Al nuevo sistema de prensa con rotativa fue asociada la novela por entregas, por la que Sue o Balzac cobraban sueldos muy elevados. Con ello consiguieron los escritores franceses –como los ingleses ya en el siglo XVIII– una independencia económica que obviamente estaba en todas partes influida por el gusto de los lectores.” (Bergeron, 1982: 286)

cultural. La incorporación del éter como medio de comunicación para las ondas hertzianas; la captura permanente de la imagen (fotografía, cine, videos) y de la voz (radio, discos); la posibilidad de repetirlos *ad infinitum* sin la necesidad de la presencia personal de los sujetos protagonistas, ampliarán para siempre la noción de tiempo y espacio, desdibujando la distancia entre realidad-representada (incluyendo la virtual) y fantasía.

Durante esta etapa Occidente ha estudiado la diversidad y complejidad de los “bárbaros” e igualmente ha intentado su domesticación a partir de su asimilación –tal como lo hacían los griegos y aztecas– a través del mercado, proponiéndoles adoptar la ciudadanía “europea” (XIX) y el “american way of life” (en el XX). En el Espacio Imaginal Mundial, El Horizonte Mental de la Época está marcado por los hitos colocados por las grandes potencias: protestantes, secularizadas, puntas en ciencia y tecnología. Ese es el Imaginario Colectivo Mundial Dominante, el cual subordina los Imaginarios Colectivos Nacionales de los países periféricos. Los esfuerzos de la Imaginación Creadora en estos países han servido para elaborar sus proyectos ¿a partir de una relación entre ambos Imaginarios? ¿o a partir sólo de la asunción del primero?. En próximo artículo ensayaremos algunas respuestas para el caso de Venezuela.

CONCLUSIONES

La Imaginación Creadora es la principal fuerza intelectual para crear representaciones de la realidad y es el principal dinamizador del Imaginario Colectivo de las Sociedades, que pervive en el Espacio Imaginal. En este, suelen construirse Regiones Imaginadas de una fuerte coherencia intelectual y afectiva que sedimentan las principales explicaciones que las diferentes sociedades dan de sí mismas, asunto que permite que podamos historiarlas por épocas, ya que la constitución de estos Imaginarios Colectivos se constituyen en marcas societales.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO Nicola (1987).-Diccionario de Filosofía. México. FCE.
- AMÍN Samir (1997).-Los desafíos de la Mundialización. México. Siglo XXI Editores. UNAM. (Edición original en francés 1996). pp. 297
- AA.VV (1994,a).-Atlas Culturales del Mundo. El Mundo del Renacimiento. Arte y Pensamiento renuevan Europa, volumen I. España. Ediciones Folio. pp. 106.
- AA.VV (1994,b).-Atlas Culturales del Mundo. El Mundo del Renacimiento. Arte y Pensamiento renuevan Europa, volumen II. España. Ediciones Folio. pp. 107-238.
- BARUDIO Günter (1986).-La época del absolutismo y la Ilustración 1648-1779. México. Siglo Veintiuno Editores, Historia Universal Siglo XXI, n° 25, (Primera edición en alemán 1981, Primera edición en español 1983). pp.467.
- BERGERON Louis, Francois FURET y Reinhart KOSELLECK (1982).-La época de las revoluciones europeas 1780-1848. México. Siglo Veintiuno Editores, Historia Universal Siglo XXI, n° 26, (Primera edición en alemán 1969, Primera edición en español 1967). pp.341.
- BORNEWASSER H. (1969).-Estado y política desde el Renacimiento hasta la Revolución Francesa. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 71-90.
- BROX Norbert (1986).-Historia de la Iglesia Primitiva. Barcelona. Editorial Herder, Biblioteca de Teología n° 8. pp. 263
- CANTARELLA Eva (1996).-El peso de Roma en la cultura europea. Madrid. Ediciones Akai, Historia del Pensamiento y la Cultura, n° 15. pp. 64.
- CEREZO Pedro (1993).-La razón histórica en Ortega y Gasset en: Reyes Mate (Editor).-Filosofía de la Historia. España. Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, n° 5, páginas: 167-191.
- CHADWICK y EVANS (1994).-Atlas Culturales del Mundo. El Cristianismo. Veinte siglos de Historia, volumen I. España. Ediciones Folio. pp. 123.

- COMBLIN J. (1969).-Secularización: mitos, realidades, problemas. España. *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM* 47: 115-126.
- CONGAR Y. (1969).-Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media (Occidente). España. *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM* 47: 56-70.
- CORDOVA Víctor (1995).-Hacia una Sociología de lo Vivido. Caracas. Fondo Editorial Tropykos/Comisión de Estudios de Postgrado (UCV). pp. 220.
- CORNELL Tim y John MATTHEWS (1994).-Atlas Culturales del Mundo. Roma, Legado de un imperio, volumen I. España. Ediciones Folio. pp. 112.
- CORNELL Tim y John MATTHEWS (1993).-Atlas Culturales del Mundo. Roma, Legado de un imperio, volumen II. España. Ediciones Folio. pp. 113-240.
- DALMAIS I. H. (1969).-Sacralización y secularización en las Iglesias Orientales. España. *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM* 47: 127-133.
- DUSSEL Enrique. (1969).-De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el Renacimiento a la Ilustración. España. *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM* 47: 91-114.
- EVERY G. (1969).-Sacralización y secularización en Oriente y Occidente durante el primer milenio cristiano. España. *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM* 47: 28-40.
- FORTMANN H. (1969).-El primitivo, el poeta y el creyente. España. *Revista Internacional de Teología, CONCILIUM* 47: 22-27.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1982).-Algunas observaciones al uso del concepto Cultura en la Antropología. *Boletín del Instituto Nacional de Folklore (Venezuela)* 1: 15-23.
- GONZALEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1991).-Diez Ensayos de Cultura Venezolana. Caracas. Fondo Editorial Tropykos/ Asociación de Profesores de la UCV. pp. 174.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1998).-Mosaico Cultural Venezolano. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Asociación

CISCUVE (Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela), CONAC. pp. 263.

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1999).-Los Sistemas de Fiestas en Venezuela. Hacia una Sociología del uso del Tiempo Extraordinario Festivo en las Sociedades Estado-Nación Contemporáneas. Caracas. Tesis Doctoral. UCV. FACES. 1999. 3 tomos. Tutor: Dr. Víctor Córdova. Aprobada con Mención Honorífica.

GRIMAL Pierre (1974).-El helenismo y el auge de Roma. El mundo mediterráneo en la edad antigua II. España. Siglo XXI, Historia Universal Siglo XXI, nº 6, Segunda Edición (Primera edición en alemán, 1965). pp. 382.

JIMÉNEZ José Demetrio, OSA (2000).-Lo imaginario en filosofía. RELIGIÓN Y CULTURA (España) 46 (212): 185-192, enero-marzo.

LAEYENDECKER L.. (1969).-El punto de vista sociológico en el problema de la secularización. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIIUM 47: 11-21.

LLORCA Bernardino y Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (1987).-Historia de la Iglesia Católica, III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica (1303-1648). España. Biblioteca de Autores Cristianos. pp. 1105.

MALDONADO Luis (2000).-El diálogo judeo-cristiano. Implicaciones teológico-pastorales. Revista de Espiritualidad (Madrid) (59) 237: 465-484, octubre-diciembre.

MATTHEW Donald (1994,a).- Atlas Culturales del Mundo. Europa Medieval. Raíces de la Cultura Moderna, volumen I. España. Ediciones Folio. pp. 128.

MATTHEW Donald (1994,b).- Atlas Culturales del Mundo. Europa Medieval. Raíces de la Cultura Moderna, volumen II. España. Ediciones Folio. pp. 129-240.

MESLIN M. (1969).-Instituciones eclesiásticas y clericalización en la Iglesia antigua (siglos II-V). España. Revista Internacional de Teología, CONCILIIUM 47: 41-55.

- REYES MATE, Editor (1993).-Filosofía de la Historia. España. Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, nº 5, pp. 308.
- RIES Julien Coordinador, (1995).-Tratado de antropología de lo sagrado (1). Valladolid, España. Editorial Trotta, Colección Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, nº6, pp. 373.
- SCHATZ Klaus (1988).- Historia de la Iglesia Contemporánea. Barcelona. Editorial Herder, Biblioteca de Teología nº 16. pp. 242.
- WILHELM FRANK Isnard (1988).- Historia de la Iglesia Medieval. Barcelona. Editorial Herder, Biblioteca de Teología nº 11. pp. 251.

¿NO VALDRÁ EL HOMBRE MÁS QUE ESTA SU VIDA?

(UNA LECTURA DEL LIBRO DE QOHÉLET)

P. Eduardo Frades, C.M.F.

INTRODUCCIÓN

Toda la Biblia, del Génesis al Apocalipsis, valora enormemente este mundo, al que entiende como creación de Dios, y que juzga bueno y hasta muy bueno (Gn 1). Eso no quita la visión realista sobre la presencia del mal en el mundo, en sus diversas formas de pecado, violencias, catástrofes y muerte dentro el mismo. El Nuevo Testamento, lejos de rebajar ese aprecio, lo potencia con el hecho admirable de la Encarnación, que nos muestra que “tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único” (Jn 3,16). Sin embargo, es evidente que la mayor parte del Antiguo Testamento se mantiene en un horizonte enteramente histórico o intramundano, sin expectativas ni esperanzas en un más allá del mismo. Esto vale para toda la Ley y los Profetas, con algún que otro paso añadido tardíamente que parece abrirse a una resurrección de los muertos. Sólo al final de la etapa veterotestamentaria surge con fuerza, ante la experiencia del martirio de los más fieles a esa Ley, la segura esperanza en un más allá de esta vida.

Esta fe esperanzada en un juicio de Dios que supera la muerte aparece en el libro segundo de los Macabeos, que es clasificado como histórico y en el libro de Daniel, que suele ponerse entre los profetas; pero la Biblia Hebrea coloca éste entre los escritos sin tanto valor como la Ley y los Profetas y aquel lo ignora en su canon. En cambio, admitió el extraño libro de Qohélet o Eclesiastés, que se atiene a la creencia común en todos los libros anteriores, sin soñar con una vida más allá de este mundo. Esto hace que algunos lo quieran ver como un anticipo de la corriente saducea, que sabemos opuesta a la fe en la resurrección propia de la secta farisea y mayoritaria en el pueblo

sencillo en tiempos de Jesús. Pero las cosas no son tan simples: el Qohélet se atiene a este mundo, a lo que ocurre y se puede saber “bajo el sol”; pero, a la vez, no le parece ni obvio ni bueno, el hecho elemental de que todos vayan al mismo lugar.

Antes, en toda la Biblia, se veía tranquilamente el hecho de la muerte, cuando ocurría al final de una larga vida, y con la bendición de una descendencia abundante. En el Qohélet se acabó esta ingenuidad: no sólo no le parece bueno este “destino común”, sino que lo considera lo más absurdo de todo cuanto pasa bajo el sol (9, 3). Le parece que choca con el más elemental sentido de la vida humana y de la justicia de Dios. Por eso es un interrogante que prepara la respuesta que va a dar la revelación divina tal como aparece en los libros anteriormente citados. No pensemos que con ello se quiere quitar cualquier valor a esta vida; pero ciertamente se cuestiona su final “igualitario”, que parece borrar toda diferencia en la conducta humana y hasta favorecer el pecado y la locura. Además, el libro es claramente crítico frente al poder, la riqueza, la inteligencia y sobre todo la injusticia reinante en casi todos las partes y niveles sociales (3, 16; 4, 1-4; 5, 7; 8, 14); con lo cual la pregunta por el sentido de la vida humana y la justicia de Dios se hace más urgente.

De ahí la pregunta que da título a esta reflexión sobre el Qohélet: “¿No valdrá el hombre más que esta su vida?”. Se trata de una pregunta antropológica, en primer término; pero es también una pregunta abierta a Dios o, si se quiere, se trata de una antropología teológica. Aunque no esté así expresada, parece que está implícita en todo su recorrido, como trataremos de mostrar en la clave bíblica. Al final volveremos con cierto detenimiento sobre la teología de este libro, que suele decirse que carece de ella, o que no es apenas relevante. Creo, sin embargo, que no es sólo una afirmación creyente del valor de la vida, a pesar de todas sus limitaciones y fallos, sino una novedosa antropología teológica, que se atreve a interpelar a Dios por el sentido de la vida supuestamente sólo mortal, abriendo así la pregunta a la que la propia revelación divina va a dar pronto una respuesta.

Pero antes vamos a anteponer unas claves que nos ayuden a situarnos como lectores, con nuestros problemas y preguntas actuales y urgentes¹.

1 Este trabajo, en su mayor parte, es el mismo que fue realizado hace unos años para el proyecto del equipo claretiano de biblistas y pastoralistas que llamamos “Palabra-Misión”. Ahora es asequible a todos en la edición argentina de Editorial Claretiana en Buenos Aires, que va ya por su cuarto tomo. La clave bíblica es mi aporte personal, mientras que las claves existencial y situacional son obra de otros miembros del equipo formado para

Quiero hacer notar que también las claves situacional y existencial fueron escritas hace algunos años, mucho antes de que ocurrieran lo terribles acontecimientos del 11 de septiembre en el World Trade Center de Nueva York, y la consiguiente guerra desatada en Afganistán, que prolonga más de veinte años de guerras en ese sufrido país, y otros conflictos en curso. No cabe duda que la esperanza en un más allá feliz, si sirve para actos suicidas y terroristas como los realizados por fanáticos del tipo que sea, más vale que nos atengamos sólo a este mundo y esta vida. La fe bíblica en el más allá y la esperanza en la resurrección nunca pueden significar un rechazo de esta vida y esta humanidad; más bien son la reafirmación mayor del valor del ser humano y de todos los valores positivos de la historia, ya que Dios les puede otorgar peso de eternidad.

El Nuevo Testamento partirá ya de esa fe y esperanzas en la vida eterna. Pero esa fe da fuerzas para morir por las causas de la justicia, de la solidaridad con los más pobres y del amor entre todos los hombres en definitiva; pero nunca puede darlas para matar, y que se pretenda encima llamar a eso “cruzadas” o “guerra santa”. Jesús dijo que dar la vida por los amigos era la prueba del amor mayor, y como Buen Pastor dio la vida por sus ovejas, para formar un solo redil (Jn 10, 10ss; 15, 13); pero a la vez nos enseñó el perdón y el amor a los enemigos como el signo mayor de la cercanía humana a la santidad de Dios, ese Padre que ama a todos y se cuida de todos (Lc 6,27-37). Su Pascua es la culminación de su amor a los hombres y del amor de Dios a la humanidad: una vida así de humana como la de Jesús no podía quedar en la muerte y Dios resucitó el primero de todos a esta Víctima inocente por antonomasia.

CLAVE BÍBLICA²

1. Nivel literario

1.1. Vocabulario: El libro de Qohélet o Eclesiastés ha sido más leído fuera del mundo “religioso” que dentro del propio ámbito eclesial. Quizá por

llevar a cado dicho proyecto de lectura bíblica misionera. Esta breve introducción y la reflexión final sobre “Dios en la experiencia del Eclesiastés” son el aporte nuevo para esta ocasión.

2 Para ampliar tanto la parte introductoria como el resto de las reflexiones sobre el Eclesiastés voy a señalar al menos algunas obras de introducción o comentarios recientes, pues aquí

su reducción al lema de "vanidad de vanidades" con que se enmarcó. Pero es una antropología teológica fundamental; y quizá de una gran actualidad, por cierta sintonía "espiritual" con nuestro presente. De ahí su interés pastoral para nosotros. Vamos a fijarnos en cuatro campos del lenguaje de este libro, que ya nos indican, de manera inicial, algunos de los grandes temas que le preocupan a nuestro autor.

Lenguaje de la experiencia. En este apartado hay que poner en primer lugar el uso del "yo" y los verbos en primera persona, sobre todo el "he visto", "yo sé", "he buscado", "he hallado", "me digo a mi mismo" ("hablo con mi corazón") y otras expresiones semejantes. También eso de que se atiende a lo que pasa "bajo el sol" o "bajo el cielo". Sin excluir la experiencia del movimiento de las cosas (1,3-8) y del "tiempo" con la diferencia de "momentos" o tiempos oportunos para cada cosa (3,1-8).

Muchas de sus afirmaciones sobre la "vida" y la "muerte", sobre el "comer, beber y alegrarse", que se refieren a la experiencia vital cotidiana, entran en este campo. La muerte, como veremos, es un punto central en la experiencia - y reflexión - de Qohélet; algo muy novedoso en el conjunto del AT, que apenas se ocupa de reflexionar sobre la muerte, a no ser la prematura o injusta.

Lenguaje valorativo. Qohélet no sólo observa la vida y la muerte, sino que valora y distingue el "bien" del "mal", la "justicia" y el "justo" de la "maldad" y el "malvado". Hasta la "sabiduría" y el "sabio", a pesar de todos los límites que les reconoce, vienen valorados sobre la "necedad" del "necio". Lo malo es que, ante la muerte igualitaria, no sirve de nada la sabiduría humana.

no se hace propiamente ningún tipo de exégesis concreta. Todas ellas, sin embargo, han sido tenidas en cuenta a la hora de elaborar este trabajo y pueden servir para apoyarlo o para ampliar muchas de sus reflexiones. He aquí la lista de las obras más recientes en castellano. En el comentario de José Vilchez, de 1994, se puede encontrar una bibliografía mucho más amplia.

ALONSO SCHÖKEL, Luis.- *Eclesiastés y Sabiduría*. Los Libros Sagrados, 17. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974. Mejorada en La Biblia de Estudio o la Biblia del Peregrino.

BARUCQ, André.- *Eclesiastés, Qohélet*. Texto y comentario. Actualidad bíblica, n. 19. Fax, Madrid, 1971. (Beauchesne, Paris, 1968. En DBS, IX, 1979) Con traducción propia.

Lo más notable, sin duda, es la calificación de “*hebel*” (= “vanidad, vano, efímero, incomprensible, absurdo”) que va dando a tantos valores terrenos: las riquezas, los placeres, las obras, el trabajo, sus frutos y la misma sabiduría. Sin embargo hay dos cosas que son sobre todo absurdas: el predominio de la injusticia en la historia (8,14), “sin que haya quien consuele” a los oprimidos (4,1); y el hecho de todos los vivientes, hombres y animales, buenos o malos, sabios o necios, tengan un “destino único”, la muerte.

BONORA, Antonio.-*El libro de Qohélet*. De la Guía espiritual del AT. Herder, Barcelona, 1994 (Città Nuova Editrice, Roma, 1992).

ELLUL, Jacques.-*La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*. Herder, Barcelona, 1989 (La raison d'être. Méditation sur l'Éclésiaste. Éditions du Seuil, Paris, 1987).

FESTORAZZI, F.-*Job y Qohélet. Crisis de la Sabiduría*. En la obra “Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas”. Editorial Sígueme, Salamanca, 1983

GONZÁLEZ NÚÑEZ, Ángel.-*Qohélet. El sabio desengañado*. Ed. Ega, Bilbao, 1996

MICHAUD, Robert.-*Qohélet y el helenismo*. La literatura sapiencial. Historia y telogía, II. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1988 (Éditions du Cerf, 1987), 1980.

MORLA, V.-*Libros sapienciales y otros escritos*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994

MURPHY, Roland E.-*Eclesiastés (Qohélet)*. En el Comentario Bíblico “San Jerónimo”. Volumen II, Antiguo Testamento, Madrid, 1971 (The Jerome Biblical Commentary, London, 1968).

RAVASI, Gianfranco.-*Qohélet*. Ediciones Paulinas, Bogotá, 1991. (Paoline, Cinisello Balsamo, Milano, 1988). Con traducción propia y peculiar.

VÍLCHEZ, José.-*Eclesiastés o Qohélet*. Nueva Biblia Española. Sapienciales, III. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994. Es el más detallado (con 507 pp.) en lengua castellana.

VON RAD, G.-*Sabiduría en Israel*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984

En otras lenguas, al menos, leer la nueva edición inglesa del CBSJ, ahora New Jerome Biblical Commentary, con el Eclesiastés o Qohélet a cargo de WRIGHT, A. G. (1996, pp. 489-495). Y el más reciente y novedoso comentario, incluso en la traducción, de SEOW, Con-Leong.-*Eclesiastés. A new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible, 18C, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, 1997. Con 419 páginas.

Para una lectura espiritual, pienso que sirven todos los comentarios; pero están especialmente indicados los de Barucq, Bonora y sobre todo Ellul, aunque sea protestante europeo; y pueden añadirse las obras colectivas recientes, dirigidas respectivamente por Antonio Bonora y Antonio Fanuli

ANTONIO BONORA, director.-*Espiritualidad del Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1994 (en italiano ya en 1987). El Qohélet es examinado como modelo humano del sabio por Franco Festorazzi, en las páginas 381 a 387, además de lo dicho sobre la espiritualidad sapiencial en 217 a 242.

ANTONIO FANULI, director.-*Storia della spiritualità. I. La spiritualità dell'Antico Testamento*. Borla, Roma, 1988. Trata brevemente el libro de Qohélet Romeo Cavedo en las páginas 597-603.

Lenguaje antropológico. Se puede decir que el libro es una antropología en toda su extensión. Se muestra en el predominio de la palabra “`adam” (= “ser humano hombre y/o mujer”), y del “`ish” = “hombre, varón”, con su “`leb” (= “corazón o mente” y su “basar”, “nepes” y “ruaj” (= “cuerpo, carne”, “vida, alma” y “hálito vital, espíritu”).

Tal vez prefiere el término “`adam” por su alcance genérico (Sólo en 7,28 se refiere al “varón” exclusivamente; por lo que muchos lo consideran glosa de otra mano); o quizás por recordar, ya en su etimología, que es meramente “terreno”, surgido de la “`adamâ”, esa madre tierra a la que volverá. Lo mismo expresa su relación con el “polvo”, otro símbolo de su origen terreno y destino mortal (3, 20 y 12,7); y con el “ruaj”, que viene de Dios y vuelve a Él, sin que quede nada del hombre tras su muerte.

Un tercer grupo de términos antropológicos serían los conformados por el quinteto de “`amal, `inyan, yitron, jeleq y miqreh”. Se suelen traducir respectivamente por “esfuerzo / fatiga”, “negocio / tarea”, “provecho / ventaja”, “porción / parte” y “destino / suerte”. Como sobre ellos volveremos en la parte teológica, baste por ahora dejar constancia de su presencia significativa en el libro.

Lenguaje teológico. Para nombrar a Dios, Qohélet usa casi siempre el nombre bíblico de “`Elohim” (40 veces). Es lo normal en los libros sapienciales, ya que no hablan ni de la Historia de salvación ni de la Alianza y leyes de YHWH, el Dios de Israel. Tal vez se esconde Dios detrás de ciertos verbos en la forma de “pasiva divina”, como en ese “torcido” de 1,15, que tiene claramente a Dios por sujeto en 7,13: “lo que Dios ha torcido”.

Sólo una vez le llama “Creador” (12,1) pero, en un contexto donde está muy presente la muerte cercana (12,1-7). Alude a la obra creadora de Dios varias veces, así como a su actuación en la vida humana (“`sh” = hacer y “`ntn” = dar). De Él viene todo, lo bueno y lo malo, sin que nadie pueda emplazarlo, mientras que Él juzgará al hombre (3,17; 6,10; 11,9; además de 12,14, que es del editor). Acentúa sobre todo su Trascendencia divina sobre el hombre terreno (5,1), que debe “respetar” (= yr’).

Aunque no le llame Yahveh, no cabe duda de que Qohelet conoce y supone conocida la Ley y la alianza, así como la sed de justicia de todos los Profetas. No se trata de glosas posteriores; sino que esa idea de un Dios justo (3,17; 8,12; 9,1; 11,9) constituye, junto a la de un Dios creador y dador de

todos los bienes de esta vida, el transfondo de sus cuestionamientos más radicales, como veremos.

1.2. Género literario: Se ha tratado de enmarcar en un género literario único a todo el libro, proponiendo que es un “diálogo”, tan usado por Platón pero también en Oriente. Otros lo califican de “diatriba”, utilizada por los cínicos y luego por los estoicos, y que es un método, más que un género. Y no falta quien lo califica de colección de sentencias, del tipo “pensamientos” que más tarde utilizará Pascal. En realidad no cuadra bien ninguna de esas calificaciones, y menos para todo el conjunto del libro. Ni hay apenas diálogo, ni usa siempre el método de la diatriba, ni es una mera colección de reflexiones. Pero sí hay al principio del libro una “ficción regia”, con una función específica.

Testamento regio (ficción regia) El libro viene atribuido a un hijo de David, rey en Jerusalén (1,1) y más concretamente, rey de Israel (1,12), cosa que sólo aconteció con Salomón. Una larga tradición así lo explicó. Pero se trata de una ficción literaria, o de una pseudonimia, para ponerse bajo el amparo del más famoso de los sabios en Israel. Los mismos editores nos dicen que se trata de un “sabio” que enseñó al pueblo (12,9); y el tono con que habla del poder y del rey no es precisamente el de un monarca. Sin embargo, en los dos primeros capítulos, no cabe duda de que se presenta bajo la figura regia de Salomón.

En realidad Qohélet está usando un género literario muy conocido en Egipto y otras partes, que se llama el “testamento regio”. Este solía ser pseudónimo, y se escribía como propaganda de determinada dinastía, de sus aciertos políticos y sus obras grandiosas, a mayor gloria del rey. Aquí aparece la fina ironía de nuestro autor, que lo utiliza casi para lo contrario. Su “Salomón” le sirve, sí, para poder experimentar todas las situaciones humanas, muchas de las cuales le están vedadas a un pobre o persona corriente; pero, sobre todo, lo usa para vaciar de sentido último tanto las obras y los esfuerzos, como la pretensión de fama imperecedera: todo eso es “vanidad”; el rey sabio, como cualquier necio, mueren igualmente.

Géneros sapienciales. Un buen número de las palabras usadas por Qohélet son de marcado tono sapiencial. Las más notables son “sabio y sabiduría, corazón, conocer y ciencia, ver-observar, necio y necesidad”. También las reiteradas valoraciones con los calificativos de “bueno/mejor o malo/desgracia” y de “justo o malvado”; e incluso el juicio de “vanidad” aplicado

a tantas cosas corresponde a la tarea sapiencial de distinguir el bien del mal, en todos los campos (desde Génesis 3,1.5s.22).

Es evidente que nuestro autor conoce y usa el género proverbial, tan conocido dentro y fuera de Israel. Algunos pueden ser refranes tradicionales que él utiliza para su propósito; pero la mayoría los habrá creado él mismo, con agudeza de fondo y belleza de forma, según afirma su editor (12,10). Dentro de ellos hay distintos tipos de paralelismo; mientras unos son constataciones o descripciones, otros son creencias o valoraciones; abundan aquí los del tipo “más vale x...que z”. También utiliza los razonamientos o reflexiones, las instrucciones o consejos y hasta maldiciones y bendiciones y las “preguntas retóricas”. Algunas veces crea pequeñas “viñetas”, o descripciones de un caso típico o ejemplar (4,13-16 y 9,13-18); otras veces compone breves “poemas”, como se suele reconocer en 1,4-8; en 3,2-8 y en el impresionante final de 12,3-7. No contiene ninguna oración a Dios, ni alabanza o personificación de la Sabiduría, tan presentes en otros libros sapienciales bíblicos.

Pesimismo, optimismo, “cinismo”. Hablar de optimismo o pesimismo con respecto a una cosa depende ya de la postura del hablante. Por eso se han podido decir y se siguen diciendo ambas cosas a propósito del Qohélet. Tal vez porque ambos aspectos aparecen en él, según desde donde se mire. Nos invita a disfrutar de la vida, con insistencia y con razones antropológicas y teológicas (2,24-26; 3,12s; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,7ss); y nos advierte reiteradamente que casi todo en ella es “vanidad”, efímero y hasta absurdo, sobre todo si todo termina en la muerte. Parece oportuno aceptar el juicio maduro de un gran teólogo bíblico como Von Rad, cuando nos advierte que no debemos pensar en una sabiduría antigua optimista (por ingenua sin duda), y otra reciente, pesimista por ser más crítica, como la del Qohélet. “Cada época tiene sus propias dificultades con respecto a la realidad ... El deseo de conocer, que caracteriza a una época determinada, tiene su propio y privativo sistema de seguridades y, al mismo tiempo, sus limitaciones bien precisas”.

Se suele entender vulgarmente por “cinismo” el desprecio radical ante los valores corrientes de la vida, especialmente los más respetados, unido a la actitud asocial y conductas vulgares e irrepetuosas del pudor. Pero eso es una visión deformada y lateral de las exageraciones de algunos cínicos más o menos famosos. En realidad ellos surgen en el siglo V al calor de la mayéutica socrática, y al fin desembocan en buena parte de la corriente estoica, sobre

todo en su postura ética. Se trata de discípulos de Sócrates, muy críticos de los falsos valores socialmente vigentes, pero decididos partidarios de la “virtud”. Entendían ésta como capacidad de liberarse de esos falsos valores y deseos y practicar una vida austera y atenta al bien de los otros; no a dominar, acaparar, tener fama o placeres, etc. Para su enseñanza usaban el método de la “diatriba”, que es discusión real o imaginaria, subrayando los contrastes para hacer más claras las posiciones, tal como lo usará todavía Pablo. .

En este sentido cabe decir que el Qohelet está cerca de ellos en ambas cosas: en su irrespeto por las convenciones y valores de la propia tradición sapiencial y en el empleo de una dialéctica de las contradicciones como método de enseñar. Precisamente sus “contradicciones” fueron una de las causas de la discusión rabínica sobre su pertenencia al “canon”. No es seguro si recibió algún influjo directo, pero pudo conocer ese estilo, sobre todo si vivió ya en el siglo III a. C.

1.3. Estructura: Algunos no reconocen ningún orden en el libro. Sería una colección de dichos, semejante a la de los Proverbios o el Eclesiástico. Otros en cambio se empeñan en descubrir casi un orden estadístico, con cábalas numéricas. Curiosamente, el centro casi matemático del libro, con 222 versículos, está en 6,9 como ya notaron hace siglos los rabinos. Además la frase temática “vanidad de vanidades” de 1,2 y 12, 8 equivalía 216, precisamente el número de versículos sin los seis de la parte editorial final (12,9-14) .

Parece que hay un cierto orden, una división principal en dos partes y hasta una posible subdivisión de ellas en dos apartados, el primero de los cuales es más bien observación y reflexión. El segundo apartado entra en la categoría de exhortación y valoración, o de práctica y ética. Esta es la división mayor de todo el campo sapiencial. Precede a todo un poema impresionante sobre el movimiento cíclico de la vida que comienza por el de la generación que “se va”, lo mismo que los dos primeros “tiempos” son el de nacer y morir; y pone el broche de oro ese magnífico poema sobre el día de la muerte y el final del hombre.

- prólogo (1,2-11) : Poema sobre “Nada hay nuevo bajo el sol”
- parte primera: 1,12-6,9 : Todo es efímero e inseguro bajo el sol
 - **1,12 - 4,16** : Nada existe que valga del todo la pena de vivir. Todo está en manos de Dios, no del hombre. El bien relativo no es suficientemente bueno.

-5,1 - 6,9: Cómo saber vivir en este mundo efímero: Actitud de respeto ante la Trascendencia divina. Saber gozar todo lo bueno, sin codicia insaciable.

• **parte segunda: 6,10-11,6: Todo escapa al control del ser humano**

-6,10 - 8,17: Nadie sabe lo que es bueno para el hombre. Nadie puede ser sabio o justo perfecto. Este es un mundo arbitrario e inseguro.

-9,1 - 11,6: Cómo vivir en este mundo incierto: Aprovechar las oportunidades de gozo de la vida. El mundo está lleno de riesgos y hay que vivir con ellos

• **epílogo (11,7 - 12,8) : Aviso a la juventud para que aproveche la vida y poema final sobre el “Día definitivo (/escatológico?)”**

- **conclusión(es) (12, 9-11 y 12, 12-14).** Obra de editor(es). Hay suficientes argumentos para ver aquí una y hasta dos manos editoriales. La primera más admiradora y apologética, como de discípulo cercano. La segunda algo más crítica y como correctora o complementaria. Tiene un tono más tradicional (“hijo mío”) y nombra los “Mandamientos” de Dios, cosa que Qohelet nunca hace, aunque tampoco los rechaza.

¿Glosas posteriores? Algunos exegetas ponen versículos a cuenta de uno o varios glosadores, que pretenderían corregir los dichos más escandalosos de Qohelet. Así se explicarían varias de las contradicciones que aparecen; y que junto con el epílogo (segundo) habrían logrado librarlo de la calificación de heterodoxo. Se refieren sobre todo a las alusiones al “temor/respeto de Dios” (3,14; 5,6; 7,18; 8,12s y 12,13) y al “juicio de Dios”, que temperaría las exhortaciones a disfrutar de los bienes (3,17s; 11,9 y 12,14). Sobre este punto volveremos en la parte del nivel teológico.

Las contradicciones de Qohelet se explican mejor por el uso de una cierta “diatriba”; por expresar una disputa interna consigo mismo y la propia tradición a la que no renuncia; y sobre todo, por reflejar esas reales contradicciones que tiene la vida de tejas abajo, o “bajo el sol” como él dice. No hace falta ver ni siquiera “citas” implícitas; y menos aún, suponer que si se dan estas alusiones a verdades tradicionales, él no las acepta. Precisamente porque las acepta surge el problema y la contradicción entre el ideal de “lo que debería ser” y la realidad de “lo que es”.

1.4. Estilos. Más allá de los géneros literarios usados, y de la estructura del libro, creemos que es bueno anotar algunos rasgos típicos o muy presentes en nuestro autor, que le dan ese tono peculiar dentro del mundo sapiencial. Se trata, en primer lugar de la apelación a la propia experiencia, con un gran número de proverbios presentados como “*observaciones*” personales. Junto a esto las profundas reflexiones, suscitadas muchas de ellas precisamente por la constatación de “*contradicciones*”; sean contradicciones entre aspectos de la realidad, sea entre lo que pasa o “*es*” y lo que se espera o “*debería ser*”. Más que buscar diversas manos o “*glosas posteriores*”, la riqueza aparece cuando se ven en tensión dialéctica; sin duda en soliloquio consigo mismo y con el oyente o lector potencial.

No hay que descartar la “*ironía*” y la cita crítica del saber tradicional, ya que nuestro autor se sitúa en una postura anticonformista; pero habrá que mostrarla en cada caso, y no suponerla como regla general, o como manera de escapar a alguna de las contradicciones. La búsqueda de una coherencia lógica de tipo racional occidental no es el mejor camino para comprender a un sabio convencido de la ignorancia radical del hombre sobre Dios y sus planes, sobre el mundo en su conjunto y sobre el hombre mismo y el sentido total de una vida que acabaría en la muerte.

2. NIVEL HISTÓRICO

2.1. Época postexílica: A pesar del versículo inicial, que atribuye el libro a un hijo de David, rey en Jerusalén, y de la “*ficción regia*” en que se alude claramente a Salomón, al precisar que ha sido “*rey de Israel*” (1,1 y 12), es evidente que no es de dicho autor. No habría entonces evolución de la lengua hebrea; ya que nuestro libro tiene unos rasgos que reflejan una etapa bien postexílica del hebreo bíblico. De hecho es en la “*ficción salomónica*” donde usa uno de los dos términos claramente persas: “*pardes*” = “*paraíso*” (2,5); y luego el otro “*pitgam*”, que es “*sentencia jurídica*” (8,11). Hoy todos los exegetas lo ubican claramente en ese período; discutiendo sólo si se trata de la época persa (s. IV) o de la etapa helenista (s. III) en líneas generales.

Respecto al propio Qohélet, ni siquiera sabemos si ese era su nombre propio o era un apodo o nombre de oficio (“*el asambleísta*”). Tampoco puede decirse si era más bien pobre (como supondría 9,11-16); o maestro de clase media que enseñaba a los hijos de los ricos, como suponen otros (9,7-10). En

el epílogo se nos asegura que enseñaba al pueblo; pero no hay que dar por supuesto que se trata de las clases populares analfabetas precisamente, ya que se subraya su agudeza y su buen decir profesionales (12,10).

Quizá sea verdad que Qohélet es tan crítico porque no se deja seducir por el poder y riquezas de persas o griegos, a pesar de lo que ve, o precisamente por verlo muy bien. Ni tampoco ve que los grandes esperanzas de justicia de su tradición (en la que cree) se realicen en la historia y vida cotidiana, sino todo lo contrario en demasiados casos. Su pesimismo político suena demasiado a crítica del sistema dominante; y además recomienda el andar con cuidado en las denuncias (8,3-5; 10,20)

Período persa (siglo IV). Por lo general, los autores piensan en la época final del imperio persa, entre Artajerjes II Mnemón (404-358) y Darío III Codomano (336-330); cuando Judea llega a ser un pequeño estado teocrático, con su legislación peculiar, la “Torâ” de Esdras aprobada por el Imperio y acuñando moneda propia (400-330). Tal vez se trata ya del Pentateuco entero, o de una de sus primeras “codificaciones”. Entre los datos significativos de la época estaría el asunto del templo de los judíos de Elefantina en Egipto; y seguramente la relectura de la historia en la obra del Cronista (1-2 Cr, Esd, Neh); y acaso los libritos de Rut y de Jonás, de una apertura novedosa frente al nacionalismo judío.

Precisar más es imposible con los datos de que disponemos; pues los argumentos para abogar por esta fecha son sobre todo lingüísticos, que no cambian tan rápidamente como los políticos. Sobre todo tiene gran fuerza la ausencia de cualquier vocablo o giro griego en todo el libro, a pesar de la postura abierta del autor y su crítica ante la propia tradición sapiencial israelita.

Período helenista (siglo III). Los autores se refieren generalmente a la etapa helenista inicial (300-200), cuando Palestina está aún bajo los lágidas de Alejandría de Egipto y no bajo los selúcidas de Antioquía de Siria. Nos movemos entre el reinado de los lágidas, sucesores de Alejandro Magno en Egipto, Tolomeo I Soter (323-285) y el de Tolomeo V Epifanes (204-180). En esos años se fundan en Grecia las escuelas de filosofía epicúrea y estoica; sigue el influjo de la academia platónica y el del estilo cínico de la diatriba, y la lógica aristotélica, mejorados por la Estoa. En Alejandría, Tolomeo II Filadelfo (285-246) manda traducir al griego la “Torâ”, por mano de los así llamados LXX.

Es la época en que el imperio helenista de Egipto se convierte en una “máquina de hacer dinero”, explotando racionalmente los campos y negocios y sin misericordia alguna para con los perdedores y parias del sistema. Son precisamente las alusiones de Qohélet a una situación general de explotación y violencia de los de arriba los que más favorecen su ubicación en esta etapa; aunque los persas no dejaron de explotar al pueblo.

2.2. Argumentos lingüísticos y culturales. Hasta hace poco se había generalizado la idea de que las peculiaridades lingüísticas del libro se explicaban, al menos en parte, por el influjo de la lengua y cultura griegas. Así se veían las palabras griegas “ófelos, moira, tyché” detrás de las voces hebreas “*yitron, jeleq, miqreh*”; y hasta se suponía que la frase hebrea “*tahat hashemesh*” era una réplica del griego “*‘uph’ heliou*”. Sin embargo, no hace falta recurrir al griego ni para el alcance de esas palabras ni para ninguno de los giros peculiares de Qohélet.

Más bien los últimos estudios lingüísticos apuntan hacia la época persa, no sólo como punto de partida (ya que usa dos vocablos persas, como “*pardes*” y “*pitgam*” (=“jardín/paraíso” y “sentencia judicial”), sino también como el mejor horizonte de conjunto. La importancia del dinero se dio ya en esas fechas, y el dáríco y la dracma persa y judía anteceden a la moneda griega en Palestina; por lo demás el despotismo persa no fue menos duro y arbitrario que el de los tolemeos helenistas. El sentido de “*shalyt*” como “dueño/propietario” está muy cerca del uso persa de ese término arameo, que luego pierde ese alcance, y se acerca ya al significado de “poderoso” (como el “sultán” árabe).

Dentro de la tradición sapiencial, nuestro libro se ubica muy bien después del de Job, al que algunos creen ver aludido en la frase “el hombre no puede litigar con quien es Más Fuerte que él” (6,10) y otras partes. Por otro lado, es evidente que aún se atiene a la perspectiva tradicional de la muerte como final de la existencia, si es que no lo acentúa más. Esto nos ubica claramente antes de Daniel, 2 Macabeos y el Eclesiástico original, todos ellos de principios del siglo II a.C. Con ello, cualquiera de las dos épocas señaladas entran bien en la cuenta.

En cambio, el pretendido influjo, aunque sea sólo indirecto, del pensamiento griego, sea platónico o estoico, epicúreo o escéptico no tiene excesiva fuerza probatoria. Más bien lo mete, a veces bien forzosamente, el comentarista que opta por la ubicación en época helenista, incluso avanzada.

El libro se comprende muy bien en el horizonte cultural israelita; y, si cabe hablar de ciertos rasgos cínicos, notemos que esta escuela se difundió ya en el siglo IV a.C. y es más un estilo vital que un pensamiento filosófico.

2.3. Aspectos socio-económicos y socio-políticos. Nuestro libro supone un judaísmo postexílico, con gente ya muy bien acomodada, que usa perfumes caros (9,8;10,1), tiene tesoros y otros objetos lujosos (5,18; 6,2; 12,6); y que tiene acceso a la cultura de maestros tan preparados como el propio autor. Por eso no cuadra con los primeros años del postexilio; ni siquiera con la época primera de Nehemías; sino más bien con los Tobíadas, que le hacen la vida imposible al sistema teocrático de Esdras y los gobernadores sucesivos. No se puede precisar tampoco mucho más. Sea cual fuere la etapa histórica concreta, persa o helenista, el libro nos muestra ciertos rasgos económicos y políticos generales.

Se habla de “rey” y príncipes o poderosos, más allá de la ficción regia inicial; y se subraya su absolutismo y arbitrariedad, así como la falta de justicia en tribunales y sociedad (3,16; 8,2-4 y 10-14; 10,5-7 y 16-20). La lucha por el poder y el uso de la fuerza, junto al desprecio de la sabiduría se nos pintan en sendas viñetas de 4,13-16 y 9,13-18. Por desgracia, esto no es típico ni exclusivo de la época persa o la helenista; pero cuadra bien en cualquiera de las dos, por lo que podemos sacar de otras fuentes extrabíblicas, sobre todo de la etapa tolemaica. En realidad, los judíos nunca volvieron a tener “rey” hasta los tiempos de los Macabeos y Herodianos. Pero el término puede entenderse en el sentido amplio de gobernante; o referirse al soberano persa o helenista de turno.

La explotación de los pobres y la inseguridad en los negocios, así como entre los propios funcionarios reales está también varias veces apuntada (4,1; 5,7-8 y 12-16; 10,8-11 y 16-19; 11,1-6). Aparece el afán de dinero y el no hartarse de él; la codicia domina a todos, y la envidia es el motor de tanto esfuerzo; al final ni se sabe para qué y Qohélet no deja de recomendar la “*aurea mediocritas*”, y criticar la corrupción y vida disoluta de los jefes. (3,4-6; 5,9-11; 6,1-7; 10,16-19). Otra vez estamos en un campo demasiado general en cualquier época; aunque en esos años o siglos de sometimiento a imperios extranjeros, el pueblo lo resintió más.

3. NIVEL TEOLÓGICO: UNA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

3.1. ¿Qué provecho saca el hombre de su esfuerzo? “Todo es vanidad”. Este es el lema o sigla que la mano editorial, sea de quien sea, puso como marco del libro (1,2 y 12,8). A primera vista parece un buen resumen y una clave de lectura del mismo; pero por desgracia se ha quedado en casi lo único conocido por la mayoría, haya o no leído la obra. Por lo demás es muy mal resumen, si se piensa que todo incluye a Dios o el mundo entero, de los que nunca dice Qohélet que sean “vanidad”; ni de tantas otras cosas, como el amor y la justicia o la fe. Qohélet va aplicando esa calificación o descalificación de “efímero, inseguro, incomprensible, absurdo” a bastantes cosas, pero siempre a cosas concretas. En primer lugar a las riquezas, los placeres, los saberes y las obras humanas, tanto en su aspecto de esfuerzo fatigoso como en el de fruto o resultado positivo del mismo. Su pregunta primera versa sobre la “ventaja” que el hombre saca de todo ello, para concluir que es bien efímera; sobre todo ante ese “destino único” y común para todos que es la muerte.

Por lo demás está bien seguro que el hombre no logra ser ese sabio total o ese justo perfecto que sueña ser (7,20.23s; 8,16s); mejor que ni lo intente (7,16-17). Hasta una vida lograda, una juventud vivida a plenitud o una ancianidad colmada de muchos bienes son “vanidad” (2,14-17; 6,3-6; 11,9s); porque todo desemboca en esa muerte, tan injustamente igualitaria. Es esa creencia tradicional de casi todos los autores del AT, que no conocen una vida más allá de la muerte, lo que hace cuestionable a nuestro autor el valor y el sentido de todo lo que en esta efímera existencia pueda hacer cualquier mortal.

Pero la “vanidad” es sólo una de las palabras clave de su antropología. Junto a ella hay que citar a “*amal* = esfuerzo/fatiga”, en que consiste todo el obrar humano. Es el trabajo, en su aspecto de duro y pesado, fatigoso y en parte inútil; pero también son sus frutos, sus logros, los resultados positivos del esfuerzo. En cuanto algo dado ya al hombre por Dios, sin previa aceptación, le llama también “*inyan* = asunto / tarea”, en parte pesada y en parte entretenida: es la tarea de vivir humanamente. Con ello ya pasamos más claramente a la cara teológica de esta antropología. Otros dos términos señalan esta manera de concebir el vivir humano. Uno es el de “*jleq* = porción / parte” o incluso “*paga / galardón*” por el trabajo realizado; pero antes es una

herencia dada por Dios, una “posibilidad” única antes de la muerte . A ese “destino / suerte” final, igual para todos los vivientes, apunta el otro término “*miqreh* “, cuando lo usa Qohélet como paralelo al “lugar” común donde todos se encaminan.

Ante esa realidad, casi predeterminada, nuestro autor se pregunta, bien antropológicamente, qué “ventaja/provecho =*yitrIon* “saca el hombre de todo eso. Es un tema recurrente y estructurante de su escrito (sobre todo en 1,3; 3,9; 6,11), y nos da la perspectiva desde la que pregunta por el sentido de la vida. Esto no parece muy correcto teológicamente, ni siquiera como antropología abierta al bien de los demás. Pero Qohélet no se cierra ni al prójimo, ni mucho menos a Dios. Su “*adam* “ es el hombre universal, el mortal de todos los tiempos; y su destino común (no el suyo individualista, sino el de cada hombre) le preocupa como a pocos en el AT.

¿La muerte vuelve absurda la vida? Ante lo efímero de la existencia humana, abocada necesariamente a la muerte, que es igual para todos, el autor se pregunta y nos pregunta: ¿no es absurda una vida así? Y la pregunta es eminentemente antropológica, porque el hombre es el animal que sabe muy anticipadamente su trágico destino. Pero es también velada o claramente teológica, puesto que es destino natural, o mejor, creatural del ser humano, hecho, como todo, por Dios. Pregunta veladamente Qohélet: ¿para qué creó Dios un ser sediento de vivir y seguro de morir, con sed de infinito y consciente de sus tremendos límites, sobre todo del límite definitivo de la muerte, (que lo define como mortal)?. ¿No será entonces absurda la vida, por más que tenga sus buenos ratos, don de Dios y todo?. Entonces ¿para qué sirve la vida? ¿para qué le sirve al hombre, suponiendo incluso que le sirva para algo a Dios?

Hay que subrayar muy bien esta pregunta, más implícita que explícita en el libro, para entender las posibles respuestas que se vayan dando un día en la misma tradición de fe israelita. El AT acepta pacíficamente el hecho de la muerte, sobre todo la ocurrida tras larga ancianidad. Es un “irse con los suyos,/con sus padres” pacíficamente aceptado por todos (Gn 25,8; 35,29; 49,33; Nm 20,24; 1Re 2,10; 11,43; 14,20.31). Tampoco Job cuestiona el dato de la muerte, e incluso llega a desearla como medio de escapar a la cólera de Dios (3,3ss; 10,18s; 14,10-14). Sólo les preocupa la muerte antes de tiempo, la muerte violenta y sobre todo la muerte injusta.

En realidad, será sobre todo la muerte injusta de los mártires Macabeos, que la sufren por su fidelidad a la Ley, la que llevará al pueblo de Dios a una nueva fe o esperanza: la de una resurrección de la muerte (2Ma 7,9; 12,38ss; Dn 12,2). Pero la revelación bíblica de Dios siempre acontece como respuesta a una cuestión humana hondamente sentida. A Dios no parece preocuparle mucho dejar a los hombres en la ignorancia de cosas que nos parecen hoy fundamentales; ni pretende dar respuestas anticipadas a preguntas que no se hacen o no con la suficiente hondura.

Esa pregunta honda y abierta surge en nuestro autor, también en primer lugar por el problema de la justicia de los hombres (3,16;8,10-14;9,1-3); y la de Dios, en la que ciertamente cree y no logra ver cuándo se cumple (3,17; 8,12s;11,9). Pero ya no es el mero problema del sufrimiento injusto del hombre justo (como en Job), sino el de tantos inocentes, víctimas de los opresores (4,1; 5,7s); y en definitiva, el aparente sinsentido de cualquier conducta humana, si es igual el destino final de todos los hombres, sabios o necios, justos o injustos (9,1-3)

3.2. ¿Qué puede saber el hombre? Antes de que acontezca la respuesta revelatoria de Dios, el hombre debe tratar de encontrar las respuestas importantes para esta vida, que es la única con que cree contar. Qohélet lo va a intentar con toda la intrepidez y honradez de una mente lúcida, atenta a lo que puede saber un hombre “bajo el sol”, de tejas abajo, con su corazón y su mente puestos en búsqueda permanente; y sin aceptar más presupuestos que los de su fe en un Dios creador de vida y justo por antonomasia. He aquí algunas de las respuestas que cree poder ofrecer a sus discípulos.

La sabiduría vale más que la necedad. Sería casi un absurdo emprender tan larga investigación y dedicarse a enseñarla a otros, si no se creyera que efectivamente “la sabiduría vale más que la necedad”(2,13s; 4,13; 7,12.19; 8,1.5; 9,16-18;10,2.10). Y entre las cosas que deben mover al hombre a actuar en este mundo y que echa de menos en el “*she'ol*” está precisamente el que allí “no hay obras ni razones ni ciencia ni sabiduría”(9,10).

Pero tampoco es un valor definitivo, algo por lo que merezca la pena arriesgar la vida (“no te vuelvas demasiado sabio ; ¿para qué destruirte?” 7,16); pues nunca lo va a lograr en esa plenitud que pretende (7,23s). En definitiva, y aunque diga y piense lo contrario, “el sabio no es capaz de descubrir”, ni todas las obras de Dios ni el futuro que le espera (3, 11.22;

6,12; 8,17; 11,5). Al fin, el sabio muere igual que el necio, sin que sepa mejor que aquel ni el cuándo ni el cómo de lo que le sucederá después (2,12-21)

Lo que el hombre sabe con certeza. Es verdad que más vale estar vivo, aunque se sea un perro, que estar muerto, aunque se trate de un león. Estos animales eran símbolo y emblema de una vida indigna, arrastrada (la “vida de perros” que sigue aún en uso) y de lo más poderoso e imponente, como “rey de la selva” que se le imagina. Pero, a la hora de señalar su ventaja, de decimos qué es lo que tiene “seguro” el animal humano, lo que sabe el hombre vivo es “que ha de morir” (2,14; 9,5). Esa es la notable diferencia entre el ser mortal del hombre y el de los otros animales; que mucho antes de que la muerte se acerque, sabe con certeza que ha de morir.

Junto a esta certeza primordial, Qohélet cree haber llegado a encontrar otras pocas certezas importantes. Se refieren sobre todo a la antropología: que ciertamente no hay ningún hombre enteramente justo, impecable; y que lograr la sabiduría plena queda lejos de sus posibilidades (7,20.23). Incluso dentro de esos límites, el logro de una humanidad auténtica o cabal es muy difícil: apenas un hombre entre mil; y más difícil aún en el caso de la mujer (7,26-28). La última certeza, indicada como término de toda su búsqueda, suena así: “que Dios hizo sencillo al ser humano; pero él se complicó con muchas invenciones / maquinaciones” (7,29).

Fuera de estos hallazgos o resultados de su búsqueda, las pocas certezas que tiene son del orden de la fe teologal: que Dios todo lo ha hecho bien y a su tiempo y para siempre (3.11.14); que Él juzgará al impío y al justo, cuyas obras están en sus manos, aunque no sabe cómo ni cuándo (3,17; 8,12; 9,1). Pero nunca comprende el hombre la obra entera de Dios, ni sabe qué pasará después de su muerte (3,21s; 6,12); con lo cual entramos ya en el campo de su no-saber o la conciencia de su ignorancia.

Lo que el hombre ignora: su futuro y el plan de Dios. Frente a las certezas positivas hay que poner también las certezas negativas, aquello que Qohélet ha experimentado como límites insuperables a la comprensión del hombre “bajo el sol”. La primera la hemos ido repitiendo varias veces, a uno u otro propósito: junto a la certeza de la muerte y formando cuerpo con ella, está la ignorancia sobre el momento de su llegada, y la forma, y el destino de toda la obra de un hombre con respecto a su propio hijo o heredero; para no hablar de lo que pueda pasar más allá de la muerte, si es que hay tal cosa.

En la época de Qohélet, y sin que haga falta esperar a las ideas platónicas u otras sobre ese “más allá”, sin duda que se conocían varias explicaciones de la ultratumba. La más tradicional era la de la vida umbrátil en el propio “*she'ol*”; destino que no le entusiasma a Qohélet, ni a nadie. Pero el Israel de la época persa conocía sin duda algunas de las ideas egipcias y sobre todo irano-persas sobre la supervivencia de los hombres tras la muerte.

Tal vez nuestro autor hace sus preguntas también en tono polémico con esos pretendidos saberes (3,21). Por su parte se atiene a la tradición creyente de su pueblo (12,7 + Gn 3,19; 6,3; 2Sa 12,23; Job 7,9; 34,15; Sal 9,3; 104,29 y un larguísimo etc.). Más tarde el Sirácida no pensará de otra manera (Sir 14,11-18; 17,27-30); y hasta los saduceos de la época neotestamentaria sabemos que se atenían a lo mismo, frente a las creencias fariseas, ya mayoritarias entre el pueblo (Mc 12,18; Hch 23,7s).

Casi más admirable, y teológicamente sostenible a pesar de los intentos contrarios, es su negación de un posible conocimiento pleno de Dios y su obra entera, incluidos sus planes o propósitos; lo que daría al hombre la posibilidad racional de encontrar un sentido a su vida y a todo, al margen de su Palabra reveladora. Han surgido una y otra vez optimismos teológicos -o tal vez demasiado antropológicos- que afirman esa posibilidad. Algunos la ven en el libro de la Sabiduría y, a su huella, en el mismo Pablo (Sab 13,1-9; Rm 1,19s); pero no deja de ser una lectura sesgada; pues Pablo, y el autor de Sabiduría y toda la Biblia, lo que saben es la incapacidad real, histórica del hombre para lograr ese conocimiento, sin la luz de su Palabra. (Is 55,8ss; Sal 139,6.17ss; Sir, 18, 4-7; Rm 11,32ss; Jn 1,18; 6,44-46).

La búsqueda experimental y racional del Qohélet le lleva a la honrada confesión de la ignorancia humana sobre el misterio de Dios en todas sus dimensiones, a pesar de que las cree, o precisamente por eso. Desde la del Dios Creador (3,11; 11,5) hasta las del Dios Juez justo y cierto (3, 17; 8, 12s; 9.1; 11,9), pasando por la indiscernible Providencia divina, sobre todo en esa pretendida confianza de que “al bueno le va bien y al malo mal”, tan afirmada y deseada por el mundo profético, deuteronomista, legal y sapiencial; y tan contraria a la experiencia multiseccular y hasta cotidiana del observador. No hace falta repetir aquí los textos de ninguna de las dos posturas.

Si estamos de acuerdo con G. Von Rad cuando afirma: “Si es lícito medir el alto nivel de sabiduría de un pueblo concreto por el grado de conciencia de su ignorancia, tendremos que reconocer que Israel fue un pueblo

extraordinariamente sabio” ; no cabe duda de que nuestro autor es uno de los más conscientes de esos límites de cualquier pretensión humana de un saber total. Ni el misterio de Dios y sus planes, ni por tanto la creación en su conjunto y el hombre y su destino en primer y principal lugar son objeto adecuado de su saber experimental o racional. Y hasta ese momento, el Dios vivo no había revelado otra respuesta a su pueblo; tal vez porque nunca, hasta ahora, se lo está preguntando con tanta radicalidad.

Al afirmar que el hombre no conoce el plan de Dios, lo que Qohelet afirma no es que no exista o que sea absurdo. En 3,11 anticipó ya su afirmación de fe: “Él ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo”; y en 9,1 llega a afirmar que ha visto (a la luz de la fe, sin duda) “que el justo y sus obras están en manos de Dios”. Niega que el hombre pueda conocer y demostrar histórica y racionalmente ambas cosas, a base de la experiencia y la reflexión sapiencial, aunque diga lo contrario (8,17). Es la pretensión del sabio de conocer el misterio de Dios (y de paso, el del hombre y del mundo) lo que nuestro autor niega decididamente.

3.3. A pesar de todo, vale la pena la vida. Pudiera parecer que la única conclusión lógica de esta postura es una preferencia por la no vida; y en algún aspecto o momento eso afirma nuestro autor. Son tres los casos concretos en que se declara más feliz un no nacido o un aborto: El primero, ante la injusticia impune de los verdugos sobre sus víctimas (4,1-3); el segundo caso, ante el absurdo de una muerte niveladora de todo tipo de vida humana, sabia o necia, justa o injusta (2,14-17); el tercero, ante ese vacío final que es la muerte, incluso después de una vida aparentemente lograda, por no saciarse su deseo infinito con ello (6,1-5).

Sin embargo, nuestro autor no saca esa conclusión como regla general precisamente. Lo afirmado es que la vida vale la pena, que los bienes normales de este mundo: el comer y beber, el amor y el disfrute, el trabajo y sus logros, merecen la pena. Más aún son la herencia y el don de Dios al hombre “bajo el sol”. Debe hacer y disfrutar todo lo posible y saber que Dios está ya contento con eso (9,7 y 11,9-12,1). El trabajo, que puede parecer duro e ineficaz, es valorado como don de Dios y tarea que llena de contenido la vida humana. Con él logra el hombre las felicidades de la vida cotidiana, con sus valores ciertos, aunque no se logre ver su sentido último.

Descubrimos también lo que podríamos considerar sus “deseos implícitos”. Entre ellos están el de conocer el “momento oportuno” y el deseo

de la felicidad permanente; pero sobre todo el éxito de la justicia entre los hombres y el ansia de trascender la muerte. Porque tiene la certeza, sólo posible en fe humana o teologal, de que habrá una justicia final de Dios, aunque él no sepa cuándo ni cómo (3,17 y 8,12); que habrá algún Consolador para las víctimas, y que todas las obras buenas de los justos están en manos de Dios, sin que el hombre sepa cómo (9,1).

Por ser la muerte –tal como lo capta el hombre “bajo el sol”– el final nivelador y absurdo, y el cese de toda actividad y disfrute, de toda ciencia y sentido, le parece el absurdo mayor. Y le debe llevar a apreciar todo lo que el don de Dios, que es la vida, le permite y encarga al hombre “en los contados días de su vano vivir” (5,17; 6,12; 9,9); hasta lograr realizar y disfrutar todas sus obras con sus logros. El día de la muerte vale más que el del nacimiento (7,1) precisamente porque entre tanto el hombre ha logrado realizar esas obras y disfrutarlas, alcanzar ese término que sólo era promesa en el nacimiento; y lograr esa fama, por muy efímera que sea, que le permite a Qohélet encontrar al menos un hombre (o mujer) entre mil; y hasta soñar con una mujer (u hombre, si es lectora) ideal, imposible pero imaginable (7,8.28).

Agustín de Hipona nos enseñó aquella famosa frase: “El que te creó sin ti, no te salvará sin ti”. A nuestra salvación debemos colaborar cada uno, es tarea y responsabilidad nuestra; pero sólo como respuesta a una llamada de Dios a ese destino, superior a todos nuestros sueños y deseos. Mientras tanto, el AT nos educa a preocuparnos seriamente de esta tierra “bajo el sol” y procurar que la “Justicia de Dios” se vaya notando en la historia; para que todo hombre pueda mínimamente disfrutar de los bienes elementales de la vida: su pan y su vino, su trabajo y sus logros; su sed de justicia y sus preocupaciones y angustias por un presente y un futuro históricos más humanos para todos. Y también eso significa la Cruz de Cristo; porque Él murió contra todas las cruces de la historia, “para que se sepa que no todo está permitido”.

El recordado papa Pablo VI escribía en su discurso final al Concilio Vaticano II que su “giro antropológico” no es un “desvío hacia el hombre”, sino una “vuelta al hombre” tan central en la Escritura. Y en su hermosa Encíclica “*Evangelii nuntiandi*” nos proponía que la tarea era “pasar de situaciones menos humanas a situaciones más humanas”, como recogieron otros documentos eclesiales y sigue evangélicamente insistiendo el papa Juan Pablo II en muchos de sus discursos y documentos. Precisamente porque

vale la pena esta vida es por lo que Dios la ha querido plenificar por la eternidad, comenzando por la vida de Jesús de Nazaret, arrancado antes de tiempo e injustamente de ella.

3.4. ¿No habrá vida más allá de esta vida? Si todo acaba con la muerte, Qohélet no puede menos de declarar “vanidad”, valor efímero y vida sin sentido, a todo lo que el hombre alcance. Desde la juventud disfrutada hasta la ancianidad aparentemente lograda (11,10 y 6,6). El deseo de vivir y el ansia de felicidad, para no hablar de ese oscuro pasaje sobre el “*‘olam* puesto en el corazón de los hombres por el Creador (3,11), no le permiten a nuestro autor celebrar a boca llena la obra creadora de Dios³. Podrá darle las gracias por sus dones, pero parece que le queda algo por dentro.

Ese algo que le queda por dentro es precisamente “lo no dicho” del texto, lo que se deja a la captación del lector “*‘intus-legens*”, que “lee entre líneas” y siente que ese es su propio pensar. Muchos exegetas lo han percibido, pero lo han interpretado mal, diciendo que son glosas de otros, que es sarcasmo (y no mera ironía) esa su referencia a un Creador bueno inicial y un Juez justo final. Otros se atreven a saber que su Dios es el de los filósofos (griegos y ateos o panteístas acaso) y no el de la fe bíblica; por eso se parece a un Déspota insensible y cruel, y es imposible esperar nada de Él, ni dirigirse al mismo en oración confiada. Habrá que reconocer que algo de eso hay en la superficie del libro, sobre todo en sus frases más duras y cuestionamientos más radicales a la vida y su sentido.

Sin embargo, y con toda la modestia del intérprete, se puede proponer otra manera de leerlo; más acorde tal vez con su propia intención, o al menos, más útil para nuestra lectura espiritual y predicación misionera. Es verdad que Qohélet afirma que la muerte es la gran niveladora de todo; y que con eso Dios parece querer demostrarle al hombre que es como bestia (2, 14; 3,18-21). Más aún que eso es lo que pone en jaque la justicia de Dios y su misma bondad creacional, ya que eso es absurdo y torcido (3,17; 4,1-3; 7,13 y sobre todo 9,1-3). Lejos de hablar de la muerte como una consecuencia del pecado humano (como en Gn 2-3 y 6,5-7), la ve como la causa de la insensatez y maldad de los hombres (8,11-14 y 9,3). ¿Cuál es su solución? ¿No valdrá el

3 Siglos más tarde San Hilario de Poitiers dirá: “Si la vida presente no se nos ha dado para avanzar hacia la eternidad, no hay que considerarla como un beneficio”.

hombre más que esta su efímera y mortal vida? ¿No será Dios mayor que todo lo que ha logrado escuchar la misma fe israelita hasta el momento?

Este cuestionamiento está oscuramente presente en su misma queja sobre ese destino humano y ante (que no contra) ese Dios aparentemente autor de lo torcido y absurdo de esta vida. La palabra deseo aparece sólo tres veces en el libro: una para decir que Dios fue quien puso en el corazón humano (es decir, en su mente y su voluntad) el “*olam*” (3,11); y en esa “sed del alma” más allá de lo que ven los ojos (6,9). Si eso le llena de ganas de hacer el mal y vivir absurdamente, bestialmente, gozando de los bienes vitales a costa de quien sea, entonces Qohélet no sabe dar gracias a la vida, ni a su Creador. Al menos no sabe darlos a pleno pulmón y boca llena.

La “herida de lo negativo” que ahí se explicita es la de un hombre que no entiende el Amor primero, fiel y permanente, si todo acaba un día, y no existe un Amor hasta el fin, Amor eterno como sueña que debe ser. Un “amor tan fuerte como la muerte” y vencedor de ella, como canta el Cantar (8,6) y cree el Nuevo Testamento (Rm 8,31ss; 2Co 5,18ss; Jn 3,16; 10,10; 1 Jn 3,1 y 4,7-19). Tal vez sea verdad que no cabe un sentido absoluto para la vida del hombre sin contar con Dios; y que no podemos tener la certeza absoluta, para salvar la limitada libertad humana, sin esa sombra de duda que bordea toda fe que se sabe tal y no evidencia -y menos racional. Pero también es verdad que sólo desde esta hondura se grita a Dios y Él acaba escuchando los clamores del hombre y respondiéndole.

Qohélet no escuchó aún la respuesta, pero supo plantear como pocos la pregunta importante, la pregunta antropológica decisiva en ese momento de la fe israelita, tras los gritos de las Lamentaciones y de Job y las respuestas cortas de todos los Profetas. Unos decenios después, la fe del pueblo de Dios sentirá esa respuesta esperanzada ante el grito dolorido por la muerte prematura, violenta e injusta del pueblo martirizado por su fidelidad al Dios creador y Rey de insobornable y salvadora justicia (2 Ma 7; Dn 7). El NT hablará ya de un hecho, y no de mera esperanza; pero ya sin tonos de venganza intrahistóricos, sin víctima alguna más allá de su Víctima única⁴.

4 Hay una exégesis rabínica, conservada en el Talmud, a propósito del término “tu Creador”, dicho de Dios únicamente en 12,1, que pretende corregir y cambiarlo por “tu Fuente”, tu origen, que no es muy diferente. Otros entienden aquí a “tu fuente/ tu esposa” como en los Prv 5,15; o incluso “tu fosa”, sinónimo del más corriente “shajat” (=fosa) que nunca usa Qohélet. Ya Jeremías jugaba con los dos sentidos de “bwr = fuente y fosa/ cisterna y

Tal vez, sólo tal vez, en esta segunda reflexión sobre el hombre creado del polvo y destinado al polvo (12,7 nos remite a 3,20s), el “*ru’aj*” que sube a Dios, es ya, en esperanza, algo superior al “aliento” animal que baja junto con el cuerpo al polvo de la tierra. Al menos, es más que probable que así se fue leyendo a lo largo de los siglos. Aquí aparecería, muy tímida y oscura, la respuesta a la gran pregunta que Qohélet se hacía, le hacía a Dios y nos hacía a los hombres de todos los tiempos; puesto que la fe no quita la duda sobre e más allá, posible sólo por la misericordia de Dios. Si ya el espíritu de vida es un “don de Dios”; la inmortalidad eterna no puede bíblicamente ni concebirse sin una generosidad aún mayor de nuestro Creador.

Las injusticias y los sinsentidos de la vida nos deben llevar a la reflexión crítica ciertamente. Pero sobre todo a buscar el fin de tanta injusticia en la historia, y a poner sentido a tantas situaciones que no parecen tenerlo. Es el hombre el gran buscador de sentido, sea descubriéndolo ya inscrito en la realidad, sea poniéndolo él mismo allí donde no aparece, sea abriéndose al misterio mayor de Dios, del mundo y del propio ser humano, que sin duda vale más que esta su mortal y frágil vida. La vida entera de Jesús de Nazaret es un testimonio de esta vida llena de sentido, en lucha contra las injusticias y sinsentidos de la existencia humana; y en abierto interrogante ante la muerte prematura, violenta e injusta que le tocó afrontar con sudor de sangre y lágrimas⁵.

sepulcro” en 2,13. Seguramente hay que mantener “tu Creador”; pero, dado el gusto de nuestro autor por los “juegos de palabras”, es posible que deje oír en “acorde” semántico los otros dos significados.

- 5 No quisiera dejar de lado, por la actualidad del feminismo en nuestro mundo, y especialmente en el campo de la exégesis incluso popular, un punto particularmente criticado de nuestro autor, que titularíamos, con su formulación misma: “*Más amarga que la muerte es la mujer...*” (7,26)

El tema de la muerte es una de las obsesiones básicas, si no la fundamental, del libro de Qohélet. Comienza con la generación que “se va” (1,4) y termina con el hombre que “vuelve” al polvo y a Dios (12,7). En todos los capítulos, y en sus puntos culminantes, aparece el tema obsesivo de la muerte. No sólo la palabra “*mawet*”, sino toda una serie de sinónimos, metáforas o metonimias que apuntan a la misma realidad del morir: “destino”, “lugar”, “final”, “she’ol”, “sepulcro”, además de los verbos “irse”, “volver”, “perecer” y otros.

Pero lo más significativo es la valoración negativa de la muerte, precisamente por esa su patente igualdad e indiferencia para todo tipo de vida humana. Eso es lo que la vuelve profundamente injusta a los ojos de nuestro autor; y lo que la hace causa del más hondo

4. DIOS EN LA EXPERIENCIA DEL ECLESIASTÉS

Qohélet es un hombre firmemente creyente, pero, a la vez, un sabio que usa su capacidad racional, crítica por tanto, para hacerse las preguntas fundamentales sobre el mal y el sinsentido de la vida que termina, -según la

sinsentido del resto de los posibles valores de la existencia. Por ese “destino común” para todos, buenos y malos, justos e injustos, el corazón de los hombres se llena de maldad y locura o insensatez (9,3).

Por eso mismo es tremendamente impactante esa frase sobre la mujer “más amarga que la muerte”. Por sólo eso, Qohélet pasa por el más misógino de todos los autores bíblicos. Tal vez sea aprovechable para motivar el celibato sacerdotal o el voto de castidad religioso; pero para nada responde a una relación normal entre los géneros, ni cuadra con quienes nos dedicamos a “proclamar bienaventurada” a la Madre de Jesús.

Afortunadamente, no es la única lectura posible de ese texto, aunque sea la más obvia e inmediata, dado el contexto patriarcal característico de casi todo el mundo bíblico y aún de todo el mundo antiguo conocido. Los griegos dijeron que “Zeus ha creado esta calamidad superior a todas, las mujeres”; y el conservador Eclesiástico escribe que “vale más maldad de hombre que bondad de mujer” (42,14), por poner un par de ejemplos. Si fuera esto lo que dice Qohélet, no habría nada original ni crítico en nuestro autor.

Otra manera legítima de leer el texto es darle valor determinativo a la frase de relativo, reduciendo así el alcance. Se puede traducir: “Y descubrí que es más amarga que la muerte la mujer cuyos pensamientos son redes...” (NBE). No es toda y cualquier mujer, sino aquella que de hecho se vuelve red y trampa para el varón; la que lo seduce y llega a hacerle amarga la vida. Es la mujer-símbolo de la Necedad, contrapuesta a doña Sabiduría, según otros textos sapienciales. Evidentemente, esto vale lo mismo dicho de parte de la mujer sobre el varón que la seduce y destruye su vida.

No se trata siquiera de un grupo especial de mujeres (prostitutas, adúlteras, seductoras), sino del caso, siempre posible, de la mujer (o el hombre) que engaña y seduce a su pareja y que luego va amargando profundamente su vida en un grado mayor o menor. Todos podemos conocer, por experiencia directa o indirecta, esta clase de situaciones; pues nada amarga más una vida humana como esa “herida del corazón” (Eclo 25, 13 = 25,17). Esta lectura no es sólo posible y legítima, sino que no se debería traducir de otra manera sin ponerla al menos en nota, cuando se opta por la otra traducción. Además es la más coherente con el autor que invita al discípulo a “vivir tu vida con la mujer que amas” (9,9) en la única ocasión en que vuelve a sacar el tema de la mujer.

La frase de 7,28: “un hombre (= *‘adam*) entre mil, sí que lo hallo; pero una mujer entre todas, no la encuentro” tal vez no sea de Qohélet, pues emplea “*‘adam*” en sentido de “varón” únicamente aquí, cuando en los demás 48 casos es el “ser humano” común a hombres y mujeres. Admitiendo que lo sea, su sentido no es necesariamente misógino, sino quizás todo lo contrario. Afirmar que no es tarea fácil el alcance de una masculinidad lograda; pero supone que es aún más difícil ese logro para la mujer; o bien que la meta ideal que imagina para la mujer es más elevada que la del varón, al menos desde su perspectiva de varón.

creencia tradicional en Israel y en otros pueblos o gentes que se atienen a la experiencia histórica-, en la muerte o en un “she’ol” o hades vacío de toda realidad humanizante: amor, odio, obras, razones, sabiduría ni ciencia (7,6 y 10). Si es escéptico en relación a las posibilidades de comprender el mundo y la historia, y más aún el plan de Dios por medios racionales, es firme en su fe en el Dios que se ha revelado a Israel como Creador y como Juez. Usa casi exclusivamente el segundo Nombre de Dios más empleado en la Biblia, sobre todo en el mundo sapiencial y en toda la corriente postexílica, que empezó a tratar con un respeto sacro el primer Nombre, innombrable, de YHWH. En sus escasos 222 versículos, nombra a ‘ELOHIM unas 40 veces. Además le llama Creador una vez (12,1) y habla de su Rostro un par de veces (8,12s). Pero sobre todo lo hace sujeto de los verbos *ntn*, *ys’* y *sft*, (12, 5 y 3 veces respectivamente) que significan hacer, dar y juzgar; y trata de la *m’sh* u Obra de Dios unas cuatro veces (3,11; 7,13; 8,17 y 11,5). Tal vez el redactor de 12,11 se refiera a Dios cuando habla de un “Pastor Único” que controla con las palabras sabias. Predomina el lenguaje del Dios dador y hacedor.

Su fe en Dios afirma en primer lugar su carácter de Creador de todo (3,11.14) y especialmente del ser humano y sus capacidades (9,1 y 12,1). Hace notar especialmente que al mundo lo hizo “bello” (*yfh* 3,11), y no meramente “bueno”; y todo tiene su momento oportuno y su sentido ahí (3,1-11) y está hecho para permanecer (3,14); y que al ser humano (hombre y mujer, no meramente varón) lo hizo “recto/sencillo” (*ysr* 7,29) y no complicado, como él se ha hecho. Un Creador que es también y siempre el Conservador y el Coautor de cuanto existe. Es esta fe israelita en un Dios único, creador del mundo y señor de toda la historia, la que le da el primer sentido positivo de un mundo aceptable y una vida llena de sentido; pero también la que le crea problemas. Porque ese Dios también es el Autor de lo negativo de la vida: los días malos de 7, 14 y todo lo “torcido” de la creación (7,13 y quizás ya 1,15). Autor, sobre todo, de ese final absurdizante de la vida humana, que es el “destino común” de todos; sabios y necios, religiosos

Hay que pensar que el hombre suele idealizar a la propia madre, y luego no es capaz de aceptar la realidad verdadera de cualquier otra mujer. De todas formas, una lectura feminista puede probar a interpretar el texto en dirección inversa (idealizando al hombre), o simplemente tomar nota de que se trata de una perspectiva masculina. Al ser humano le duele sobre todo su fracaso en el encuentro con ese otro ser ideal femenino/masculino que siempre parece que se le evade.

e impíos, justos y malvados: la muerte (2,14; 3,20; 6,6 y sobre todo 9,2-3: “Eso es lo peor de todo cuanto pasa bajo el sol: que haya un destino común para todos, y así el corazón humano está lleno de maldad y hay locura en sus corazones mientras viven...” No es la muerte el castigo del pecado, como en Gn 3, sino la causa última de los pecados humanos, como en Hb 2,14s.

Junto al don primordial de la vida (5,17; 8,15 y 9,9) Qohélet habla de tantos otros dones de Dios, que hacen interesante y hasta parcialmente dichosa la vida. Tal vez comenzando por ese don de la alegría o pequeñas felicidades, que Dios da a los que le respetan.(2,26 y 5,19). Pero, a la vez es una “quehacer”, una tarea o negocio que tiene su atractivo y su dureza (*‘inyan* de 1,13; 3,10); y que supone mucho esfuerzo y trabajo, mucho sudor y cansancio (el *‘amál* de 1,3 hasta 9,9). La “paga” o recompensa que saca el hombre como “ventaja” de todo su esfuerzo parece reducirse a esas pequeñas alegrías del comer y beber, las riquezas y placeres que puede disfrutar en su corta y limitada vida (*yitrón* de 1,3 y 5,15; *héleq* de 2,10; 3,22 ; 5,17s y 9,9 sobre todo). Hay otro don de Dios al hombre, puesto casi en contraste con los dones terrenos; se trata del don del *‘olam*, puesto por Dios en el corazón del hombre. Los exegetas discuten sobre su sentido, porque efectivamente se trata de algo muy fundamental para entender todo el pensamiento del autor. Unos sólo quieren ver aquí la capacidad mental del hombre para abarcar todo el mundo, y especialmente su dimensión temporal, hacia atrás y hacia el futuro. Sería la conciencia de su mortalidad o, si se prefiere, la “preocupación por el futuro”. Esto es sin duda cierto y es un mínimo. Pero otros quieren ver aquí el “deseo de eternidad”, la esperanza de pervivir que tiene la humanidad de todos los tiempos y culturas. No es aún el “fecisti nos, Domine, ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te” de San Agustín; pero sí es una “herida de lo negativo”, una pregunta abierta para un Dios mayor y una revelación suya y del destino humano más grande que la acontecida hasta entonces en Israel, incluso en los últimos profetas. Estos nunca se atrevieron a soñar tanto, si exceptuamos las relecturas de Ez 37 y textos tardíos como el de Is 26,20. En Qohélet, como pronto en los Macabeos y en Daniel, esta fe esperanzada brota de la sed de justicia, que no se cumple en este mundo para todas las víctimas de la violencia opresora.

Hay aquí una sed de justicia elemental, pues no puede admitir la racionalidad ética humana que no haya proporción entre la vida, justa o malvada, y su resultado, como premio o éxito y castigo o fracaso. Más bien, en la historia pasa demasiadas veces lo contrario (3,16; 5,7; 7,15; 8,14; 9,2s

y sobre todo 4,1-3: “Yo me volví a considerar todas las violencias perpetradas bajo el sol: vi el llanto de los oprimidos, sin tener quien los consuele; la violencia de sus verdugos, sin tener quien los vengue...” No se trata sólo del problema del sufrimiento personal de un justo sufriente, como en Job, sino del terrible misterio del sufrimiento inacabable de todas las víctimas de la historia. Por eso Qohélet apela a su fe en un Dios Juez justo, que en su momento hará justicia (3,17); sólo que eso no se capta experiencialmente en la vida. El escándalo racional y ético a la vez es ese permanente triunfo de la injusticia en esta vida, como afirma sobre todo en 8,14 decía ya Jeremías 12,1s y repite el salmo 73. Esto es un cuestionamiento a Dios, una teodicea negativa, una sed de un Dios más cierto, aunque Qohélet no lo formule tan abiertamente; pero recalca dos veces que esto es un absurdo que se da en la tierra, si la muerte es el final de todo (9,3). Por eso nuestro autor reitera que la mayor parte de las cosas de la vida son un “absurdo” (*hébel*); y el redactor final creyó poder sintetizar con eso toda su doctrina (1,2 y 12,8). Pero Qohélet nunca dice que el hombre y el mundo en su totalidad sean absurdo; y menos, que lo sean Dios, o la justicia, el amor y la fe.

Pero esa sed de justicia y esa fe en un Dios justo se mantienen a pesar de la evidencia contraria de la historia, sin duda por fidelidad a todo el mensaje legal y sobre todo profético y sapiencial de Israel. Los profetas gritan desde las víctimas y oprimidos y los sabios exigen el triunfo efectivo de la justicia, tanto a nivel personal como sobre todo social y político. Qohélet es uno más en esta cadena de sabios que claman por la justicia, como utopía a realizarse en la vida. Nunca suena tan conmovido y apasionado como en ese “vi el llanto de los oprimidos...” (4,2). Al joven le recomienda disfrutar su juventud, pero sabiéndose sometido al juicio de Dios (11,9). Cosa que el redactor final generaliza y aplica a toda la humanidad (12,14). Ya antes, la fe del autor, en contra de su misma experiencia vital, le dice que “Dios restaura lo pasado” (¿?) y “Dios juzgará al justo y al impío” (3,15 y 17). Y está seguro de que “los justos y sus obras están en manos de Dios” (9,1) y eso es, sin duda, estar en buenas manos; aunque, de tejas abajo, el hombre no comprenda siquiera sus fobias y filias, sus odios y sus amores. O tal vez, aunque no entienda cómo es que Dios lo quiere o lo rechaza, lo premia o lo castiga; pues es muy grande la ambivalencia de la vida y menguada la capacidad humana de comprenderla. Sólo muy pocos llegan a captar y aceptar esa “coincidentia oppositorum”, capaz de superar la dureza de las contradicciones de la realidad y de la propia vida humana.

No se trata sólo de los sabios “iluminados” de todas las culturas, de los místicos más profundos de todas las religiones; sino más bien de los “sencillos” del pueblo humilde, que saben aceptar y dar gracias a la vida, así, sencillamente, con su gozo y su dolor, sin más preguntas ni más dudas. Hace falta una enorme confianza en Dios, una aceptación radical del sentido positivo de la propia vida, para vivir de esa “obsesión u obstinación” por la vida que caracteriza a tanta gente humilde y creyente. Son los que viven de pura fe, a pesar de la dureza de su lucha por la existencia, por el mero pan de cada día, con una “esperanza contra toda esperanza”. Tal vez este doble aspecto de la existencia humana es lo que Qohélet expresa con el nombre *‘inyán*, que, en principio, es el “mal negocio” (1,13; 2,23.26; 4,8; 5,13), la tarea dura de buscar en vano, trabajar para otros, acaparar sin sentido; pero que significa, a la vez, el complejo y entretenido oficio de comprender y controlar la realidad en todos sus aspectos o momentos (3,1-10; 5,2; 8,16) que ocupa la actividad entera de la humanidad, cada vez más responsable de la creación. Pero recordando al discípulo, en definitiva, que “los justos y sus obras están en manos de Dios” (9,1) y que ya ahora “Dios está ya contento con tus obras” (9,7). Dios no quiere hombres esclavos, sino colaboradores gozosos en la grandiosa y dura tarea de humanizar toda la creación; como paso previo y entrenamiento necesario para la “pasividad” teologal a su Gracia deificante.

Un último par de reflexiones que quiero dejar apuntadas. No es sin más un error de los Santos Padres o de Tomás de Kempis haber leído en Qohélet una apertura a la trascendencia y a la experiencia mística. No lo es, porque ciertamente él no encuentra respuesta satisfactoria en ninguna de las cosas normales de la vida: en el tener, el poder, el placer ni incluso en el saber; y cuestiona la respuesta corta de toda la tradición bíblica anterior, tanto de la Ley como de los Profetas y los Sabios, que la ponen en una suerte de correspondencia entre la conducta humana y la retribución divina providencialista, o eso que se ha llamado “dogma de la retribución”, directa o indirecta de Dios al hombre. Dogma que se endurece sobre todo en el Deuteronomista y los amigos de Job. Tampoco es un error de nuestro autor esa negativa a hablar demasiado alegremente de Dios. No sólo para no caer en el racionalismo y antropomorfismo de hacerlo demasiado a nuestra imagen de soberano poderoso, sea madre sobreprotectora o padre exigente y vindicativo; sino para “dejar a Dios ser Dios”, libre en su generosidad y no sometido a nuestros mezquinos intereses. Frente a la pseudoseguridad de tanta tradición religiosa, Qohélet afirma que el hombre no conoce la obra de

Dios, y tanto menos a Dios mismo. Pocas teologías tan apofáticas como la suya; si es que cabe hablar de teología en su caso, y no más bien de antropología teológica.

Está bien recordar con Karl Rahner que, “aunque tratemos del Dios revelado en la Biblia, nos hallamos ante el Misterio cuyos caminos son inescrutables” y Dios sigue siendo Misterio siempre. Antes escribió nuestro gran maestro de la unión mística, san Juan de la Cruz que “es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las creaturas, ahora sean celestiales ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza”. Y antes aún decía un maestro espiritual del oriente mahometano, Abdul Bahá: “Aquello que el hombre forja con su mente es lo que puede comprender; pero lo que puede comprender no es Dios. La idea de Dios que el ser humano forma por sí mismo no es más que un fantasma, una ilusión”. Antes aún ese gran teólogo y místico de la iglesia oriental, que fue tenido por discípulo de San Pablo hasta después del siglo XVI, cuando ya se sabía que era muy posterior; se trata de Dionisio Areopagita, que escribió: “Si alguno, viendo a Dios, comprende lo que ve, no es a Dios a quien ha visto; sino algo cognoscible de su entorno. Porque Él sobrepasa todo saber y conocer”. Siglos antes, en los libros *Vedas* se leía: “Los que creen en no-saber entran en tinieblas oscuras, en peores tinieblas los que se glorían en saber”; y las citas se podrían multiplicar indefinidamente⁶.

Finalmente, y ante la crisis postmoderna de la razón autónoma, omnisciente y casi divina de la ilustración, el Qohélet nos puede resultar extrañamente moderno en la concepción tan escéptica de la capacidad racional para comprender el todo y el futuro, cosas ambas en las que se resume lo verdadero, según afirmaba el propio Hegel (“lo verdadero es el todo”, “lo verdadero es el fin”)⁷. Tal vez porque no creyó nunca poder abarcar ese todo y ese fin del hombre y del mundo, para dejarlo así abiertos al Misterio del que provienen y al que, oscura y misteriosamente, se enderezan. Y sin embargo, estar seguros de que la tarea humana de vivir y humanizar el mundo, lejos de

6 Me remito para estas cuatro citas de diversos autores a Teodoro H. Martín, en su introducción a las *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. BAC, Madrid, 1998, pp. 86s y 94s. de donde las he tomado.

7 El mismo NT nos dice, después de la venida de Jesús y del don del Espíritu, que “a Dios nadie le ha visto nunca” (Jn 1,18; 6,46; 1Jn 4,12) y que sobre el futuro definitivo o la hora final nada saben ni los ángeles ni el mismo Hijo (Mc 13,32).

ser un fracaso, es algo de lo que Dios ya ahora se alegra y está bien guardado en sus manos (9,1.7). Si la subida del espíritu humano a Dios es primero un interrogante abierto por su paridad con la suerte final de toda vida animal (3,20ss), al final del recorrido es tan segura como la del cuerpo a la madre tierra de la que procede (12,7). Decir que eso es desaparecer en Dios, puede ser una lectura válida, pero no la única necesaria ni la más verosímil o mejor. Porque *“los dones de Dios son irrevocables”*, para siempre y sin arrepentimiento, como decía el deuteronomista (1Sa 15,29) y el sacerdotal (Nm 23,19) y nos recordará Pablo años después (Rm 11,29)

CLAVE SITUACIONAL

Construir una sabiduría o memoria colectiva. Se trata de un compromiso que hemos de asumir colectivamente para poner freno a los elementos de dispersión que aparecen con fuerza en las experiencias personales y en las vicisitudes de la historia. ¿Qué ha aprendido la humanidad de los genocidios, de las guerras, de los errores que han marcado su historia? ¿Qué nos narran las muchas cruces plantadas en tantos puntos de la tierra?

El riesgo de perder esa memoria colectiva. El riesgo de perder la memoria colectiva o incluso de llegar a dudar que hayan podido acontecer hechos terribles como los que algunos cuentan es algo cada vez más común en la sociedad y en la misma iglesia. Se vive del momento actual, sin conciencia de su ubicación en una historia que tiene un pasado y marcha hacia un futuro. ¿Qué podemos y debemos hacer para conservar la memoria de los acontecimientos? ¿Cómo trabajar para llegar a descubrir las causas de aquellos horrores de los que no podemos sino avergonzarnos? ¿Cómo desenmascarar las causas del mal y a aquellos que las manejan?

“Nunca más”. Es un grito que se ha hecho familiar a personas de todas las lenguas y culturas, un grito que define el esfuerzo por documentar el horror sufrido injustamente por personas y pueblos enteros. A partir de ese esfuerzo nos damos cuenta de que las cruces, los mártires, las figuras significativas de la historia de los pueblos oprimidos nos desvelan e ilustran la fuerza de la Vida. Se trata de una fuerza que se expresa en la resistencia y el perdón. Sus miradas penetrantes y sus voces ya acalladas sabían mirar al futuro y nos hablaban de fidelidad. Sepamos descubrir en nuestro mundo esos sabios, que son, a la vez, profetas.

Reducir las muertes sin sentido. Todos deberemos afrontar el encuentro con la muerte en el camino de nuestra vida. Pero hay muertes que acontecen sin que la vida haya podido desarrollar sus potencialidades. Se trata de aquellas muertes que llamamos “estúpidas”, que se hubieran podido evitar. ¿Qué hacemos concretamente para que desaparezca o se reduzca el número de muertes estúpidas o injustas: muertes precoces por falta de medios para cuidar la salud; muertes de niños inocentes e indefensos; muertes causadas por la violencia, odios raciales, agresiones de todo tipo; muertes injustas, debidas a que grupos reducidos de personas tienen el control sobre los bienes y a los demás les toca contentarse con las migajas del banquete?

CLAVE EXISTENCIAL

La muerte y el sentido de la vida. Se celebra el nacimiento de un bebé; se percibe en él una vida llena de promesas. La muerte debería ser el momento de recoger el resultado de todas esas promesas, que se habrán ido cumpliendo a través de las diversas etapas de nuestra vida y del empeño constante por crecer en humanidad. Debería ser el momento de recoger ese paño multicolor que habremos ido tejiendo durante toda la vida. La muerte es un paso, luminoso y oscuro a la vez, que nos revela la meta hacia la cual nos dirigimos. ¿Con qué lucidez vivimos ese nuestro caminar hacia el momento de la muerte? ¿Lo percibimos realmente como un ir recogiendo los frutos de la vida? ¿Nos entrenamos interiormente a vivir con sentido ese momento? ¿Qué vamos a recoger en la última media hora de nuestra vida?

Preguntarse es un signo de la sabiduría. Ayuda a superar la inconsciencia y a salir de círculo de la rutina que vacía de sentido tantas vidas. Preguntarse es abrirse al misterio y avanzar hacia una acogida más plena y consciente de uno mismo. Es bueno reflexionar un momento: ¿nosotros mismos, estamos dispuestos a afrontar las preguntas que emergen a lo largo de la vida o huimos de ellas buscando escudarnos en cualquier respuesta que parezca ofrecer cierta seguridad?

“Si la muerte es el horizonte de nuestra vida, mejor cruzarnos de brazos”. Hay gente que lo piensa, hay gente que lo dice, otros lo expresan a través de una vida vivida con poca intensidad. Hay muchos modos de evasión: la diversión incontrolada, el activismo desenfrenado, etc. A nosotros, que hemos recibido una vocación profética, se nos pide vivir con atención para

poder recoger lo que acontece a nuestro mundo, sobre todo en esos espacios marcados por el dolor y la desesperación. El compromiso por crear espacios de alegría, por acoger y comprometer, por afianzar la paz y la comunión, por compartir la energía que nos permite caminar hacia delante, son el pan de cada día que alimenta la vida cristiana. ¿Es ese nuestro alimento y el pan que compartimos?

COMUNIDAD-COMUNIÓN

P. Carlos Bazarra, OFM.Cap.

Se invoca con frecuencia la idea de comunión refiriéndose a la Iglesia. De hecho la palabra “comunión” se entiende ordinariamente como la recepción del sacramento de la Eucaristía. En verdad que Iglesia y Eucaristía son inseparables. La Iglesia realiza la Eucaristía, y la Eucaristía edifica la Iglesia.

En los evangelios encontramos la expresión “comunidad de mesa”.

La comunidad de mesa, tanto con notorios publicanos y pecadores como con los suyos, es un rasgo esencial y característico del Jesús histórico; esta comunidad de mesa, el acto de comer con Jesús, ofrece en el presente la salvación escatológica. Los casos en los que Jesús actúa como anfitrión subrayan aún con más fuerza que es Jesús quien toma la iniciativa de ese mensaje escatológico que, en la comunidad de mesa con él, se convierte en una “profecía en acción. Vemos una vez más que la praxis de Jesús no es sino la praxis del reino de Dios que él predica. La repercusión de esa praxis histórica de Jesús es lo que permite comprender el significado de los banquetes cristianos en la Iglesia primitiva. Los cristianos hacen suya la praxis de Jesús¹.

COMUNIDAD-COMUNIÓN

La comunidad de mesa es una línea fundamental del evangelio. ¿Qué relación existe entre estas dos realidades: comunión y comunidad? Yo me atrevería a afirmar que la comunidad es la base de la comunión, teniendo en cuenta que las palabras son elásticas y se pueden emplear con diversos sentidos.

1 SCHILLEBEECKX E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, 198.

Quiero tomar como punto de partida la frase de Jesús: "Si vas a presentar tu ofrenda sobre el altar y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja la ofrenda y vete primero a reconciliarte con tu hermano. Después puedes ofrecer tu ofrenda" (Mt 5, 23-24). Yo lo entiendo de esta manera: la fraternidad (comunidad) es condición indispensable para lograr la comunión.

El esquema es el siguiente: la iniciativa divina es el origen de todo. "Antes de haber nacido ni haber hecho nada ni bueno ni malo, para demostrar que el designio según el cual Dios elige, permanece independiente de las obras y dependiente de aquel que llama" (Rm 9, 11-12). Dios se constituye en Padre al declarar a cada uno de nosotros en el momento de nuestro nacimiento: "Tú eres mi hijo amado" (Mc 1, 11).

A esta experiencia fundante el hombre debe responder con un compromiso solidario a favor del prójimo: "Tú eres mi hermano". La base es la afirmación cristiana: "Todos ustedes son hermanos" (Mt 23, 8). Independientemente de la condición moral o personal (P 1142), a nadie debemos excluir de nuestra relación fraterna.

Solamente desde la fraternidad podemos invocar a Dios como Padre (Mt 6,9). El Padre Nuestro es una oración plural para recitar unidos como hermanos, como comunidad: "Tú eres nuestro Padre".

El orden místico es el siguiente: ante todo, siempre la iniciativa de Dios, la dimensión mística: "Tú eres mi hijo amado". Es la palabra del sacramento del Bautismo, como origen de toda espiritualidad.

A esta dimensión mística sigue la consecuencia ascética de crear comunidad-fraternidad. "Tú eres mi hermano".

Fruto de la comunidad es la comunión con Dios. La comunión con Dios es la cumbre mística, coronamiento de nuestro itinerario espiritual².

Pretender una comunión sin comunidad es ilusorio o alienante. La misma palabra "comunión" puede resultar tremendamente ambigua. Pablo habla de que se puede ser "miembro de Cristo" o "miembro de prostituta" (1 Cor 6, 15). Son dos tipos de comunión. También la comunión de mesa es ambivalente: "Yo no quiero que entren en comunión con los demonios. No

2 BAZARRA C., *Muéstranos al Padre*, Caracas 1998.

pueden participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios” (1 Cor 10, 20-21). Lo antifraterno conduce a la negación de la comunión: “Ya no están comiendo la cena del Señor” (1 Cor 11,20). Porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga” (1 Cor 11, 21).

La comunión es un concepto abstracto que necesita precisar con quien estoy unido, para decantar la autenticidad de esa comunión.

La comunión expresada en la frase: “Tú eres nuestro Padre”, exige como fundamento la realidad de la comunidad y fraternidad. “Si alguno dice: Amo a Dios; pero aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, *no puede amar a Dios a quien no ve*” (1 Jn 4, 20). (La cursiva es mía).

Por eso decía al comienzo que la comunidad lleva a la comunión y no viceversa. Las afirmaciones bíblicas son de una claridad impresionante. “El que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: ‘No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás’ y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’” (Rm 13, 8-9). La parábola del samaritano (Lc 10, 30-37) y la del Juicio Final (Mt 25, 31-46) son la afirmación contundente de que el camino hacia Dios (comunión) pasa a través del hermano (comunidad).

La comunidad eclesial tiene su principio de unidad en la Trinidad, con su exigencia misionera de envío al otro. No es la comunión con el superior o la jerarquía, sino la comunión con el hermano, con el pobre, con el inferior. Son fundamentalmente dos razones:

1ª La comunidad que Dios quiere no es la de un grupito, sino la de toda la humanidad viviendo como hermanos. “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tm 2, 4). “La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor al prójimo” (GS 24).

2ª Esta comunidad eclesial se realiza en torno a Jesús, pero un Jesús hecho pobre (2 Cor 8,9), que se identificó con los pobres: “Lo que hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron” (Mt 25, 40).

La función de la autoridad es lograr que los cristianos nos mantengamos fieles a la misión, a la comunidad de mesa, a la solidaridad y al amor efectivo,

y no sólo a una organización jurídica. Lo jurídico vale tanto en cuanto edifica y salva: “Teniendo en cuenta la salvación de las almas, que debe ser siempre la ley suprema en la Iglesia” (CIC 1752).

FILIACIÓN-FRATERNIDAD

No tenemos que ignorar que las palabras se pueden utilizar en diversos conceptos, por eso la realidad de la comunión puede ser ambigua si no se establece claramente con quién se logra la comunión.

Por eso yo prefiero desplazarme al lenguaje más evangélico de “filiación” y “fraternidad”.

La filiación puede establecerse en doble perspectiva:

- 1ª Como don gratuito, sin merecimiento alguno por nuestra parte. Es la gracia mística original: “Tú eres mi hijo amado”. Dios nos la concedió sin consultarnos.
- 2ª Como tarea ascética de vivir de tal modo que merezcamos ser considerados hijos de Dios: “Amen a sus enemigos y rueguen por los que les persiguen, para que sean hijos del Padre celestial” (Mt 5, 44-45). (La cursiva es mía).

Esta filiación que es tarea ascética sólo se logra por la fraternidad. Este es el resumen que insinuaba más arriba:

- 1º “Tú eres mi hijo amado”. Dimensión mística, gratuita, universal.
- 2º “Tú eres mi hermano”. Dimensión ascética, de correspondencia.
- 3º “Tú eres nuestro Padre” porque “nos reconocemos como hermanos, todos hijos tuyos”. Dimensión doxológica, mística consumativa³.

El documento de Puebla habla de tres planos inseparables: “La relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano, y con Dios como hijo” (P 322).

Si bien en el primer plano no me convence el adjetivo “señor”, ya que esa conciencia nos ha llevado a deteriorar la naturaleza de un modo

3 BAZARRA C., *La Santísima Trinidad. Oscuridad amable*. Caracas 2000.

irresponsable, y creo que el epíteto adecuado sería “administrador” porque tenemos que dar cuenta de nuestro comportamiento, puesto que el único Señor es Dios; en cambio los otros dos planos sí reflejan la realidad del Evangelio: la única relación entre los seres humanos es la de la fraternidad, y con Dios es la de la filiación, en el doble sentido al que aludimos arriba⁴.

Cuando Dios decide hacerse hombre, entra de lleno en la relación de fraternidad:

“Siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo” (Fil 2, 6-8).

“No se avergüenza de llamarles hermanos” (Hbr 2, 11). “Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos” (Hbr 2, 17).

En estas coordenadas el núcleo sustancial no es la ley sino la fraternidad. “El hombre es justificado por la fe, sin las obras de la Ley” (Rm 3, 28). “La Iglesia confía más en la fuerza de la verdad y en la educación para la libertad y la responsabilidad, que en prohibiciones, pues su ley es el amor” (P 149).

El principio intrínseco, lo que constituye la Iglesia es la fraternidad.

La fraternidad eclesial o es compañía radical, capacidad de partir el pan con cualquiera, superando toda barrera religiosa, toda marginación social o cultural, o bien es solamente una asamblea sectaria, en la que brilla por su ausencia la memoria del gesto realizado por Jesús, que comía con los recaudadores y publicanos... La fraternidad cristiana imita y reproduce el acontecimiento cristológico cada vez que derriba una barrera y tiene la valentía de convivir con los marginados. Este aspecto es precisamente el que la distingue de cualquier tipo de equívoco intimista, del segregacionismo para consuelo de un grupo, de los juicios moralistas según los esquemas de los ‘buenos’ y ‘devotos’, de cualquier moda juvenil de convivencia⁵.

-
- 4 Francisco de Asís ampliaba el concepto de hermano a las mismas criaturas del orden mineral, vegetal o animal: hermano fuego, hermano sol, hermano árbol, hermano lobo...
- 5 RUGGIERI G., *Nueva conciencia de la Iglesia como fraternidad evangélica*, en *Concilium* 166 (1981) 364.

La comunión con Dios, o filiación de Dios (no como dimensión mística sino como tarea ascética) se fundamenta en el amor al prójimo (fraternidad):

En perspectiva pneumatológica, amar a Dios significa amar lo que Dios ama. Amar el Amor que es el Espíritu Santo. No puedo amar a Dios si no amo lo que él ama. “Quien en su evangelización excluya a un solo hombre de su amor, no posee el Espíritu de Cristo” (P 205). Sencillamente, no es cristiano.

En perspectiva cristológica, el amor a Cristo no puede separarse del amor al Cuerpo de Cristo y a todos sus miembros. “Todo el que aborrece a su hermano, es un asesino” (1 Jn 3, 15).

La Iglesia realiza sólo parcialmente la misión recibida de Cristo, cuando su amor se restringe a un sector de la humanidad. Hay que amar a los enemigos, insiste Jesús: “Amén a sus enemigos, para que sean hijos del Padre celestial (Mt 5, 44-45). No amar a todos, es negar la filiación divina. Es la perspectiva del Padre⁶. Y es la exigencia de su catolicidad, no sólo en la línea intelectual de aceptar la verdad, sino en la línea de la afectividad: es católico el que ama a todos y los reconoce como hermanos, aunque sean de distintas creencias.

LA IGLESIA, SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN

La afirmación es del Vaticano II: “Fue voluntad de Dios santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente... La condición de este pueblo es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios” (LG 9).

He aquí la invitación: ser pueblo y no masa, con la dignidad y la libertad de los hijos de Dios. Lo personal y comunitario en mutuo complemento.

Cuando esto se logre sustantivamente, entonces la Iglesia será “en Cristo, como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). “Habiendo resucitado de entre los muertos, envió sobre los discípulos a su Espíritu

6 BAZARRA C., *Comunión Iglesia-pueblo*, en AA.VV., *Globalizar la Esperanza*, Cochabamba 1997, 171.

vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación” (LG 48). Sacramento universal de salvación no es sólo un don, sino también tarea apremiante.

Pienso que padecemos en la Iglesia crisis de pueblo⁷. En la Iglesia todos somos pueblo, en virtud del Bautismo, pero no a todos se les reconoce su condición de pueblo. En la práctica, sólo son considerados pueblo (sujeto, con voz y voto) los que recibieron el sacramento del Orden. Creo que ésta es una tarea urgente si queremos ser cristianos. Para llegar a ser pueblo, hay que comenzar a ser pueblo.

Y la Iglesia adolece de miedo al pueblo. No comunica el gozo de la fraternidad, de la cercanía al pueblo, sino tristeza y miedo de perder lo poseído⁸. Miedo a la propia debilidad, a entrar en área de conflictos, miedo a la reacción del estado, miedo al desbordamiento del pueblo. Vivimos una crisis de fe, por eso rehuimos al pueblo⁹. El miedo es fruto de la falta de fe (Mt 8, 26).

Alguien comenta:

Demasiado juridicismo, demasiado temor, demasiada falta de espontaneidad y de alegría en relación con Dios... Dificilmente escaparemos a la impresión de que lo que es pura gracia, puro salir de Dios a nuestro encuentro para aligerarnos la vida, está siendo vivenciado como un pesado haz sobre las espaldas, como una fastidiosa retahíla de estorbos que entorpecen y nublan nuestro caminar... Un estilo tristón y negativo impregna totalmente la atmósfera religiosa que respiramos¹⁰.

Al separarnos del pueblo nos sentimos solos.

Decimos sencillamente que para un Obispo o un párroco o una religiosa o un teólogo tiene que ser secundario el desempeño de sus funciones. Ellos tienen que estar con el resto de los cristianos en primer

7 BAZARRA C., *Crisis de pueblo*, en *Revista ITER* 15 (1997) 81-104.

8 SOBRINO J., *Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad*, en *Revista Latinoamericana de Teología* (1996) 283-285.

9 UGALDE L., *La nueva presencia de la Iglesia en los procesos históricos*, en PASTORE C. – AYESTARÁN J. (Eds.), *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, Ite, Caracas 1987, 68-69.

10 TORRES QUEIRUGA A., *Recuperar la salvación*, Sal Tétrea, Santander 1995, 34.

lugar como unos cristianos más. Sólo si han llegado a reinsertarse en el seno del pueblo de Dios manteniendo con los demás relaciones recíprocas (siendo llevados en la fe de los demás y llevando a los otros en la suya) pueden cumplir adecuadamente sus funciones, es decir, sin sustituir a nadie ni dominar sobre los demás, sino descubriendo los dones de cada uno, estimulándolos y coordinándolos para lograr el crecimiento de ese cuerpo social articulado¹¹.

Si la Iglesia es sacramento universal de salvación, tenemos que reconocer que el Espíritu no puede pasar por la falta de amor y solidaridad, por lo antifraterno, por el rechazo del pueblo en su realidad pobre y marginada, gente sin voz. El pecado estructural, la blasfemia contra el Espíritu Santo (Mt 12, 31) es el rechazo del hermano.

“Todo debe hacer a los bautizados más hijos en el Hijo, más hermanos en la Iglesia, más responsables misioneros para extender el reino” (P 459).

¿ECLESIALIZACIÓN A COSTA DE LA FRATERNIZACIÓN?

Las estructuras mínimas humanas y personalizantes, liberadoras y responsables, se fueron con el correr del tiempo endureciendo, y lo que al principio se expresaba como liberación de la ley (carta a los romanos), se pudo ir transformando en una estructura rígida, esclerotizada, aferradas a tradiciones históricas. “Todos ustedes son hermanos” (Mt 23,8). Pero ya Jesús alertó del peligro: “Ustedes dispensan del mandamiento de Dios para mantener la tradición de los hombres” (Mc 7, 8).

Lo importante es el contenido del mensaje y de la vida de Jesús, no la etiqueta del envase. “Maestro, vimos a uno que hacía uso de tu Nombre para expulsar a los espíritus malos, pero se lo prohibimos, porque no anda con nosotros”. Jesús contestó: “No se lo prohíban” (Mc 9, 38-39). Se han venido multiplicando las prohibiciones y ahogando la libertad de los hijos de Dios.

“Nadie echa vino nuevo en odres viejos, porque el vino los rompería” (Mc 2, 22).

11 TRIGO P., *Relación entre religión y política en la matriz cultural establecida*, en *Rev. SIC* (1996) 352.

Hoy uno advierte enseguida que la gran preocupación de muchos es el envase, la etiqueta, no el producto mismo. Se insiste más en la obediencia (marca del recipiente) que en el amor y la fraternidad (el contenido). Si vemos que hay gente no cristiana (porque no se ha bautizado) pero se aman y se entregan al prójimo, no faltará quien insista no en lo bueno de su solidaridad, sino en la ausencia del detalle del uniforme.

En definitiva, nos preocupa más la eclesialización que la evangelización y la fraternidad. Como si Cristo fuese miope y sólo conociera a las personas por el vestido y no por el corazón. “Jesús no se fiaba de ellos, porque los conocía a todos y no necesitaba que alguien le informara sobre los otros, porque él sabía lo que hay en el hombre” (Jn 2,23-24). Y nos recomendaba: “Cuando juzguen, no se guíen por las apariencias, sino por lo que sea justo” (Jn 7, 24).

A Cristo lo crucifica la Ley y lo resucita el Amor. Y cuando nosotros supeditamos todo a la ley, volvemos a crucificar a Cristo, crucificando a los hermanos. Si queremos dar vida, ofrezcamos nuestra vida sin escamotear el amor, sin engañar. Cuando la gente pide pan, no les demos piedras; cuando pide pescado, no les demos serpientes (Mt 7, 9-10).

Fuera de la iglesia puede haber salvación: “Quienes ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna” (LG 16). Pero fuera de la fraternidad como vivencia, no hay salvación. Uno se convierte en falso hermano cuando pretende someter a los demás a la esclavitud de la Ley (Gl 2, 4-5). “No me envió Cristo a bautizar, sino a proclamar el Evangelio” (1 Cor 1, 17). “¡Ay de mí si no evangelizare!” (1 Cor 9, 16).

Es verdad que todos somos pecadores. “Si decimos: ‘No tenemos pecado’, nos engañamos y la verdad no está en nosotros” (1 Jn 1,8). Pero el ser pecadores no es obstáculo para reconocernos hermanos. El paradigma del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) sigue desenmascarándonos: “Puso esta comparación por algunos que estaban convencidos de ser justos y que despreciaban a los demás” (Lc 18, 9).

Cristo nunca rechazó a un pecador. Fue misericordioso con ellos. Y su programa fue: “No vine a buscar a justos sino a pecadores” (Lc 5, 32).

Sin embargo rechazó a los fariseos. ¿Por qué? Si eran pecadores, Jesús debía haberlos acogido. ¿Por qué no lo hizo?

Porque eran pecadores que no se reconocían pecadores. Jesús acogía a los pecadores que se reconocían pecadores, pero a los que se consideraban santos, a Jesús le repugnaban. Lo comentó cuando curó al ciego de nacimiento: “Si ustedes fueran ciegos (esto es, se reconocieran ciegos) no tendrían pecado (serían perdonados); pero como dicen que ven (siendo ciegos), el pecado (la ceguera) permanece” (Jn 9, 41).

Si queremos llegar a la comunión de los santos, tenemos que aceptar que somos parte de la comunión de los pecadores (12). El que se considera santo, se excomulga a sí mismo.

El Vaticano II afirmó claramente que “fue voluntad de Dios santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo” (LG 9). A esta comunidad de pecadores-hermanos, Jesús ofrece su perdón y salvación. No hay pecado que le impida a Dios amarnos excepto el pecado de creernos sin pecado. Sería el pecado contra el Espíritu Santo (Mt 12, 31; Mc 3, 28-29).

“El pecado de creernos sin pecado” sería la mentira con densidad teológica, negar la verdad, ser diablo mentiroso y padre de toda mentira (Jn 8,44). La verdad de que habla el Evangelio no son verdades teóricas, decir por ejemplo que dos y dos son cuatro, sino la sinceridad. Lo teórico sólo sería accesible a los intelectuales, pero la sinceridad está al alcance de los más pequeños; es más, es la característica de los niños que no saben fingir. Por eso “les aseguro que si no cambian y no se hacen como niños, no podrán entrar en el Reino de los cielos” (Mt 18, 3).

El pecado contra el Espíritu, el pecado de creerse sin pecado, la mentira, la vejez (hombre viejo = Ef 4, 22; Col 3, 9), la hipocresía (o ceguera del que no se cree ciego) no es pecado de todos. Reconocerse pecadores es abrirse a la misericordia.

EL RIESGO DE LA HIPOCRESÍA

Estoy escribiendo consciente de que *yo también puedo ser un hipócrita*. (La cursiva es mía) Cristo podía denunciar de hipócritas a los fariseos, desde su transparencia y sinceridad. Pero ¿quién me garantiza de que no soy hipócrita al acusar a otros de hipócritas? A pesar de eso me atreveré a hablar contra la

hipocresía, la de los demás y la mía. Si me callara, me haría cómplice de la hipocresía de otros, yo también sería hipócrita; si acuso, será un intento de sinceridad. Debo guardarme del odio a las personas, cuando reniego de la hipocresía en sí misma.

Recuerdo el Vaticano II: “Es necesario distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad de la persona incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa” (GS 28).

En el Evangelio aparece Jesucristo con una doble actitud con relación a los pecadores: de acogida y perdón con los que se reconocen pecadores, y de rechazo contra toda hipocresía.

a) Con los pecadores que se reconocen pecadores

“Amen a sus enemigos” (Mt 5,44).

“Si ustedes perdonan las ofensas, también el Padre celestial les perdonará” (Mt 6, 14).

Perdona al pecador paralítico (Mt 9, 1-2).

Llama al publicano Leví a seguirle (Mt 9,9).

“Quiero misericordia y no sacrificio” (Mt 9, 13).

“No arranquen la cizaña” (Mt 13,29).

Parábola del siervo sin entrañas (Mt 18, 23-35).

“Los publicanos y las prostitutas les preceden a ustedes en el reino de los cielos” (Mt 21,31).

Perdón de la mujer pecadora (Lc 7,47).

Prohíbe bajar fuego del cielo sobre los samaritanos (Lc 9, 55).

Oveja perdida, moneda perdida, hijo perdido (Lc 15).

El fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14).

Zaqueo (Lc 19,1-10).

“Perdónales, no saben lo que hacen” (Lc 23,34).

“Hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23, 43).

Perdona al paralítico en la piscina (Jn 5, 14).

Perdona a la mujer adúltera (Jn 8, 1-11).

b) Contra los pecadores que no se reconocen pecadores

La actitud cambia ostensiblemente. Hay una fuerte irritación en las palabras de Jesús contra los fariseos en el capítulo 23 de Mateo, en el que se alternan los calificativos de “hipócritas” (hipokritai) y “ciegos” (tifloi). También se les llama “estúpidos” (moroi, v. 17) y “serpientes, raza de víboras” (ofeis, gennemata ejidnon, v. 33). (Cfr. Mt 3,7; 12, 34).

En el lugar paralelo de Lucas, capítulo 11, no usa los adjetivos “hipócritas” ni “ciegos”, pero sí los mismos contenidos. Hay un calificativo inicial que abarca todas las acusaciones: “Estúpidos” (afrones, v. 40). Más adelante dirá: “Guárdense de la levadura de los fariseos, que es la hipocresía” (Lc 12,1). Y en la parábola del mayordomo que utiliza los bienes de su señor en provecho propio, maltratando a sus conservos, se concluye diciendo que el Señor colocará al mayordomo “entre los infieles” (apiston) (Lc 12, 46). En el lugar paralelo Mateo dirá: “entre los hipócritas” (Mt 24,51), con lo que se identifica a los hipócritas con los infieles. En realidad el pecado de no reconocerse pecador es negar la verdad del Espíritu, es la mentira por excelencia. Quien rechaza el Espíritu, rechaza la Trinidad, niega la salvación por Cristo y se la atribuye a sí mismo, a su esfuerzo personal, porque en realidad no es cristiano. Hipócrita es igual a infiel, la persona que no se abre a la misericordia del Dios Trino.

En el sermón de la montaña, que es una síntesis de toda la predicación de Jesús, el tema de la hipocresía vuelve a aparecer con fuerza.

“Si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos” (Mt 5,20). Lo cual supone que hay una gradación. Lo máximo y exclusivo sería la santidad de Dios. La grada inferior a ésta sería el reconocimiento y arrepentimiento del propio pecado. Y el escalón ínfimo sería el “no reconocimiento” del pecado personal, imaginándose uno santo como Dios. Este nivel ínfimo es la idolatría, la mentira, la hipocresía, la ceguera, la estupidez, el pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3, 29; Mt 12, 31; Lc 12, 10). Es la falta de fe, la incredulidad.

Jesús trata de hacer ver a los fariseos y escribas el pecado donde ellos no ven pecado: “El que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio en su corazón” (Mt 5, 28). Casarse con una pareja divorciada es adulterio (Mt 5, 32). No matar incluye no enojarse siquiera con el prójimo (Mt 5, 22). No hay que jurar nunca (Mt 5, 34). Presentar la mejilla izquierda al que te abofetea la derecha (Mt 5, 39). No sólo amar al amigo, sino también al enemigo (Mt 5, 44).

Ya en la exposición positiva, a partir del capítulo 6, se enuncia el marco de referencia: “No hacer el bien delante de los hombres para que los vean; de lo contrario el Padre celestial no les dará ningún premio” (Mt 6,1). Esto es, no hay ningún premio para el hipócrita.

Y va detallando: No publiques tus limosnas “como los hipócritas” (Mt 6, 2); no ores “como los hipócritas” (Mt 6,5); no ayunes “como los hipócritas” (Mt 6,16).

“Hipócrita, sácate primero la viga que tienes en el ojo y así verás mejor para sacar la pelusa del ojo de tu hermano” (Mt 7,5). “Si ustedes, que son malos” (Mt 7, 11).

Todo esto se resume en ser falsos profetas, lobos feroces disfrazados de ovejas (Mt 7, 15). Es la descripción gráfica del hipócrita.

“No el que me dice: ‘¡Señor, Señor!’ sino el sincero es el que hace la voluntad de mi Padre (esto es, reconocerse pecador) (Mt 7, 21).

La idea de la hipocresía la corrobora Marcos, al citar a Isaías: “Bien profetizó de ustedes, hipócritas” (Mc 7, 6).

Cuando le preguntan sobre la licitud de pagar el impuesto al César, Jesús descubre su falsedad: “viendo su hipocresía” (Mc 12, 15).

La ceguera de los que no saben interpretar los signos de los tiempos, les hace acreedores de ese epíteto: “Hipócritas” (Lc 12, 56).

Y el jefe de la sinagoga que se irrita por una curación en sábado, es desenmascarado por Jesús: “Hipócritas, ¿no desatan ustedes su buey en sábado?” (Lc 13, 15).

Los oyentes de Jesús y todos los hombres y mujeres de todos los tiempos se pueden clasificar en 2 grupos: pobres pecadores que suplican misericordia por sus pecados, y los infatuados que se consideran santos sin reconocer sus

pecados. Estos jamás pedirán misericordia, y por eso jamás encontrarán misericordia.

Quien va por la vida rechazando a los pecadores es porque él no se considera pecador, no está en la verdad, es un hipócrita. Jesús se lo dice alto y claro, a ver si por fin cae en la cuenta de su situación, reconoce su pecado y sale de su estado de hipocresía. Sería su salvación.

CONCLUSIÓN

Los documentos oficiales de la Iglesia y los escritos de muchos teólogos adolecen de una seriedad que los hace poco digeribles. Corremos el riesgo de simular con nuestra cara larga una importancia que no tenemos, con lo que nos revestimos de una hipocresía larvada. Permítaseme, en un afán de sinceridad y de que no me tomo demasiado en serio, una pincelada humorística para finalizar mi reflexión.

LA HUMANIDAD

Cuando por mejor
inventó lo peor.
Cuando las Cruzadas
inventó las pedradas.
Cuando por Dios
inventó al diablo.
Cuando por mejorar su país,
inventó e invitó a no reír...
Entonces y para siempre se rieron
todas las hienas del mundo
y hasta la Mona Lisa
empezó a sonreír¹¹².

A.M.D.G.

12 FUERTES G., *Obras incompletas*, Ed. Cátedra, Madrid 1975, pág. 185.

FELICIDAD, LIBERACIÓN Y REDENCIÓN

P. Bonifació Fernández

Algunos hechos para abrir boca. Un niño se tira por la ventana de un cuarto piso. Un hombre pasa en aquel momento por la calle. Lo ve caer. Alarga sus brazos. Y le salva la vida al chiquillo. Una persona ciega se cae a un río, y la corriente la arrastra. Otra persona ve la escena y se lanza al agua y logra rescatarla de la corriente impetuosa. Un montañero se pierde en el monte bajo la ventisca de nieve. Existen unos equipos de personas que con gran esfuerzo logran encontrarlo y salvarlo de la muerte por congelación. La enumeración se puede multiplicar. Son hechos de las páginas de los periódicos.

También para empezar una sugerente imagen: el hombre es una caracola en la que resuenan todos los rumores del universo. Y una experiencia cultural: la experiencia de la vida implica el derecho a la calidad de vida. El ser humano actual vive, tiene gusto a la vida, tiene derecho a la calidad de vida. Su vocación e inclinación fundamental es la felicidad. A la inversa, el hombre actual rechaza todo aquello que amenaza ese derecho y esa aspiración a la calidad de vida. La gente quiere vivir y quiere ser feliz. Se siente con derecho a ser feliz, a gozar de la vida. El hombre actual busca la felicidad como tejido sustancial de la vida. La busca con urgencia. La quiere de manera inmediata. Es cierto que esta búsqueda no es nueva; que es tan vieja como el ser humano; lo ha hecho por distintos caminos. En la antigüedad se distinguía una ética de la virtud y una ética de la felicidad. Pero en nuestra cultura la búsqueda voraz de la felicidad es, para muchos, la que sustituye la pasión por la trascendencia, por la vida eterna. En la posmodernidad el abandono de la trascendencia se ha traducido en el hambre de lo inmediato, en el gusto por el consumo del presente y la desconfianza del futuro. No es tiempo de pasión el nuestro; más bien es tiempo de fragmentariedad, de pensamientos y pasiones débiles, de consumo inmediato a costa de anestesiar las grandes aspiraciones y los grandes relatos.

1. LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

La felicidad personal y colectiva es una aspiración dominante y se ha convertido en criterio de valor. Toda sociedad, religión, iglesia, ideología que no contribuya a esta aspiración, será rechazada, de hecho, por el ser humano actual. En nuestro contexto esto significa que la proclamación de la salvación tendrá que tener ese presupuesto: contribuir a la felicidad del hombre y de todos los hombres, especialmente de los más desvalidos. La religión está para dar vida, defender la vida, potenciar la vida, disfrutar de la vida (por parte de todos). Este criterio actúa, en la práctica, como una condición de credibilidad y plausibilidad social... La redención de Dios tiene que aparecer como potenciación de la vida, como apoyo a la dignidad y autoestima humana, como una fuerza de autorrealización. Un Dios "buena noticia" es creíble; un Dios moralmente bello es atractivo.

¿Qué significa en este contexto cultural la idea de redención? ¿Qué quiero decir cuando digo: Cristo es mi redentor, es el redentor del mundo? ¿A qué experiencias existenciales humanas me estoy refiriendo? ¿Es experimentable la redención? ¿En qué se nota históricamente que hemos sido redimidos? ¿Qué aporta la redención a la vida humana? ¿La cura, la unifica, la libera y la potencia? ¿De qué somos redimidos? ¿Es posible un cristianismo sin redención?¹ ¿Es posible un cristianismo sin mediaciones sacrificiales y redentivas?

Por lo pronto, la idea de redención supone una idea de la vida, una experiencia de la vida. Sólo en ese contexto tiene sentido hablar de la redención. Se refiere a la redención de la vida, la salvación de la vida para la vida eterna. Ello supone que se tiene pasión por la vida, el amor a la vida, la necesidad de afirmar la vida. Supondría el principio que tanto admira Teilhard de Chardin: a la vida le gusta la vida. Pero, de hecho, hablar de salvación de la vida o redención de la vida, implica que la vida está limitada y disminuida, o está esclavizada, está amenazada, no está lograda... Y necesita curación, restauración, expansión, iluminación, plenificación. Y es que a poco que vivamos conscientemente nos damos cuenta de que la vida personal y colectiva está afectada por el dolor. Yo sufro, hago sufrir. Todos sufrimos. Existen los holocaustos humanos en nuestra historia: Armenia, judíos bajo el nazismo,

1 Cf. VITIELLO Vincenzo *Cristianismo sin redención. Nihilismo y redención*, Madrid 1999.

las matanzas tribales de los Grandes Lagos... El sufrimiento se agiganta. Todos morimos y somos mortales, a pesar de estar hechos para la vida. Y la pregunta es insoslayable: ¿Por qué el dolor? ¿Para qué el dolor? ¿Tiene algún sentido? ¿Por qué la muerte trunca las aspiraciones profundas a vivir y vivir para siempre? ¿Hay esperanza para las víctimas de la injusticia y de la violencia? Un refrán griego dice que sólo las mujeres que han lavado sus ojos con lágrimas pueden ver con claridad. Si es así, ¿por qué?

Y en la dimensión positiva, si el hombre quiere ser feliz ¿por qué no lo consigue en mayor medida? ¿Por qué no consigue los sueños de su vida? ¿Por qué “los hombres mueren y no son felices”? (A. Camus).

En estas preguntas arraiga tradicionalmente la búsqueda de salvación y liberación plena. Pero la novedad histórico-cultural es que muchos de nuestros contemporáneos aseveran que no sienten necesidad de salvación ni saben de qué tendrían que ser salvados. Se sienten satisfechos sin salvación y sin religión.

2. EL DOLOR DE LO NEGATIVO

La situación negativa del hombre en la historia se expresa literariamente con distintas imágenes. Puede describirse con la imagen de la prisión, de las cadenas, del naufragio, de la enfermedad, de las tinieblas, de la opresión y explotación social... de la violencia política... la injusticia y las ideologías que la sostienen, el racismo, el sexismo, el capitalismo global, el terrorismo.

2.1. Experimentamos el dolor de lo negativo. Nos sentimos solidarios en él. Se trata de una solidaridad en la destrucción colectiva, en la violencia colectiva, en la destructividad humana. La manifestación de esto es, por ejemplo, la guerra, el terrorismo. La guerra es uno de los males de nuestra sociedad, una de las formas más bárbaras de la deshumanización. La sociedad civilizada la rechaza. Resulta intolerable. Es una vergüenza para la humanidad. La guerra, el terror, la opresión son las formas más claras de que el mundo está bajo el poder de lo negativo. Vivimos el dolor de lo finito, de lo limitado, de la incapacidad para superar la barbarie inhumana. En muchos casos el hombre es un lobo para el hombre.

2.2. Esta solidaridad y complicidad en lo negativo de la vida puede ser interpretada como esclavización y sumisión en virtud de poderes superiores.

Al menos, por experiencia, hay que decir que somos víctimas de las situaciones históricas. Se desencadenan procesos colectivos de agresividad, de odio y muerte, de venganza y contra-venganza, que no somos capaces de manejar y controlar. En términos religiosos estamos habituados a hablar del Tentador, de la oposición a la vida del hombre por parte de Satanás; el diablo es el que seduce a los humanos y los pone en contra de Dios; los esclaviza y los hace rebeldes frente a la armonía de la creación hecha por Dios. Sea cual sea la interpretación, el hecho es nuestra impotencia frente al poder de la injusticia y de la muerte.

2.3. La contraposición entre el infierno y el cielo, entre el infierno y el paraíso es otra interpretación. La aspiración a vivir un paraíso en la tierra es tan vieja como la humanidad... La existencia cotidiana de una gran parte de los 6.000 millones de habitantes del planeta tierra ha mejorado. Ha aumentado la calidad de vida. Son mejores las condiciones de salud, de educación, de dignidad humana. Se han alargado las expectativas de vida. Sin embargo, en realidad, esta calidad de vida no es todo; tenemos conciencia de que la situación en que vivimos tiene dimensiones de infelicidad, incluso de infierno algunas veces. Alguien hace eso con la vida de los otros. La sociedad está organizada de tal manera que la vida para algunos es como un infierno; el poder de lo negativo se concentra de tal forma que hace la vida difícilmente soportable.

2.4. Vivimos en un mundo injusto. La injusticia tiene actualmente la forma de la exclusión. Gran parte de la población mundial es población sobrante para el sistema socio-económico. Es prescindible. No es necesario para el funcionamiento del mercado de la economía mundializada ni como productora ni como consumidora. El Norte del mundo actual no necesita del Sur. La situación de nuestro mundo se parece a una copa de champagne. El mercado global se presenta como el gran ídolo que pide cantidad de sacrificios humanos. Es el mercado el que crea y distribuye la riqueza. Para el mercado interesa ser competitivos, no interesa ser competentes. La ideología del mercado impone una forma de fatalismo, el porvenir es más de lo mismo. No hay alternativas. Los sueños de igualdad, fraternidad, libertad son puros sueños. Nadie es responsable del mercado; todos son procesos económicos, todos son mecanismos fatales; eso es lo que nos quieren hacer creer. Fuera del mercado no hay salvación.

La lógica del mercado es contraria a la lógica de la solidaridad; cuando se mira a fondo, sin embargo, la cooperación es un imperativo político; interesa a todos los países. Está en juego la eficiencia misma del sistema.

3. DESMITIFICAR Y SECULARIZAR

Parece que el hombre de hoy, en la cultura secular, no se siente ni un gran héroe ni un gran pecador. No se vive a sí mismo como esclavo del poder de un Demonio. No se siente como un ángel rebelde y caído; no parece identificarse como expulsado de un paraíso original; tampoco como un deudor enorme con respecto al Dios justo y, por eso, merecedor del castigo y de la muerte eterna, y, por ello angustiado. El tema del pecado original es criticado como fuente de culpabilización. Parece que el hombre de hoy no se siente culpable de nada. Ni responsable de nada de lo negativo que sucede en la sociedad.

Se ha extendido el mito de la inocencia; el hombre sería feliz si no fuera perturbado por la sociedad y la historia. No se siente protagonista de ninguna gran historia trágica o dramática. Tampoco se vive como un desterrado del paraíso; se siente en la tierra como en su patria.

¿Qué decir de la idea que insiste en la pecaminosidad humana, el hombre es un ser pecador, es un fabricante de ídolos, está como diseñado como enemigo de Dios, el deícida?... ¿Qué decir de la idea que afirma que el ser humano no puede vivir sin Dios, que necesita a Dios? El estar alejado de Dios no parece ser percibido por nuestros contemporáneos como perdición. Muchos han abandonado la relación explícita con Dios personal y dicen que no la echan de menos, que siguen siendo personas religiosas a su manera o personas sin religión, indiferentes. Hay intérpretes de este fenómeno que nos hablan de transición socio-religiosa. "En los grupos de edad comprendidos entre los 18-24 y 25-34 años pertenecientes a la mayoría de los países occidentales existe un proceso de salida del área de la religiosidad cristiana institucional y una emigración hacia otras áreas de vida religiosa y no religiosa"². La consecuencia es que la sociedad actual vive centrada

2 DÍAZ-SALAZAR Rafael, *La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente*, en: DÍAZ-SALAZAR Rafael - GINER Salvadó - VELASCO Fernando (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid 1994, p. 90.

primordialmente en lo inmanente y desplaza lo religioso a lo periférico de la vida, tiene una religiosidad de baja intensidad, light.

La verdad es que tras la idea de la redención no puede estar la idea de un dios ofendido que necesita sacrificios, ofrendas, por parte de los hombres; un dios que necesite recibir reparación o prestación alguna por parte de los hombres para acercarse a nosotros y sernos benigno. No es Dios quien necesita reconciliarse con nosotros; al menos no es el Dios de Jesús. El Dios del profeta de Nazaret es Padre y es amor: es el Dios buscador de lo perdido, que ama y perdona sin condiciones al hijo pródigo.

¿Estará a la base de la necesidad de redención la experiencia de que el hombre llamado a la felicidad, por un lado, tiene necesidad de ella, y, por otro, no la pueda conseguir, porque es esquiva y está amenazada continuamente? ¿No será que la felicidad es como un rompecabezas al que siempre falta alguna pieza, o como una manta pequeña que siempre deja al descubierto alguna parte del cuerpo?³

¿No pasa lo mismo con la libertad? ¿No está amenazada por la opresión, por el miedo, por el odio, por la ignorancia? La verdad es que nunca está del todo conseguida. Todos nos sentimos oprimidos, de alguna manera, en nuestra libertad. Además el gozo y el don de la libertad hay que conseguirlo. Y defenderlo. La libertad tiene un alto precio⁴.

4. SALVACIONES BARATAS

4.1. *Saciar los deseos*

El ser humano está hecho de carencia y aspiración. Es un ser deseante; parece éste un imperativo primario. El deseo desencadena el dinamismo insaciable del tener, del poder, del querer. Nuestra cultura acelera estos deseos de mil maneras. Hay que satisfacerlos cuanto antes; diferir la satisfacción del deseo hace al hombre infeliz. La realización del deseo tiene que ser inmediata.

3 ROJAS Enrique, *La felicidad como proyecto*, ABC, 1-10-1989, p. 30.

4 En el precioso canto a la libertad que es la película titulada *La lengua de las mariposas*, el maestro Gregorio que enseñó a los niños a ser libres, es asesinado al llegar la guerra.

Pero, ¿y si los deseos fueran insaciables? ¿Habría que reprimirlos? ¿Habría que matarlos?

Hay muchas sendas hacia la realización del deseo. Los adictos a las drogas van tras ese señuelo de la satisfacción del deseo. Quieren vivir una realidad diferente a la única que hay en el día a día. La drogadicción es una huida del aburrimiento y del sinsentido de una vida monótona y rutinaria en un mundo lleno de otras emociones, otras vidas, otros protagonismos.

4.2. La ficción como espejo

El sueño es vivir una vida distinta, como en cine, como en el teatro y en las novelas. Nos presentan cantidad de vidas imaginarias de ficción. Y nos atraen. Son espejo de nuestros deseos frustrados o reprimidos; ponen de manifiesto la vida que nosotros hubiéramos querido vivir y no hemos vivido, ese mundo de ficción revela tendencias, aspiraciones ocultas en nuestro interior; historias de amor y muerte, de sexo y violencia, de enamoramiento, rechazo, fascinación; víctimas que son en realidad verdugos. La ficción es como el gran espejo que nos revela a nosotros mismos. Y así nos redime de la aburrida vida cotidiana.

4.3. Una hora de gloria

Otras formas de pseudo-salvación pueden ser los gestos “mágicos” que se convertirían en una sustitución de la vida cotidiana. Hacer rituales de espectacularidad que compensen de los sinsabores de la vida cotidiana, de la rutina. Hace falta vivir aventuras de viajes; resulta atractivo salir del anonimato y ocupar las portadas de los periódicos. Hay quien hace muchísimos esfuerzos por un record, por ser el primero, el más rápido, el más fuerte. Basta pensar en los juegos olímpicos. Una hora de gloria parece compensar y merecer muchas renunciaciones. Representa una pequeña y atractiva salvación del anonimato y la irrelevancia.

Dentro del tejido biográfico todos necesitamos ser alguien especial, irrepetible. Muchos necesitan imaginarse y anticipar el futuro de la vida con sus éxitos amorosos y profesionales, prevenir sentidos extraordinarios:

horóscopos, adivinos, pitonisas, echadores de cartas... llenan ese hueco. Y presentan un futuro tocado por el éxito y la felicidad.

4.3. Salvarse de los salvadores

Algunos que se presentan como nuestros salvadores, en realidad nos oprimen. Esa es la historia de algunos libertadores, de algunos movimientos políticos y sociales autoritarios. Los movimientos de liberación que practican la violencia son un ejemplo preclaro; se hacen pasar por los liberadores del pueblo, de la nación; en realidad son sus opresores. Arruinan la vida y la esperanza de los otros para alimentar la suya. Estas prácticas violentas y terroristas de los liberadores crean un cúmulo de sospecha y rechazo hacia la idea de salvación y liberación.

4.4. La banalización de la vida

La huida, la prisa en vivir y agotar o acumular las más experiencias posibles, son expresiones de esa banalización de la vida. Pisar el acelerador y agotar las posibilidades de la bebida es otra forma. También hacer del sexo una especie de religión sustitutoria según la cual las relaciones humanas hombre-mujer se reducen a relaciones cuerpo a cuerpo sin una profunda dimensión de amor. Y terminan en el aburrimiento y en el cansancio. Otra forma de banalizar es aligerar la vida de las trascendencias en una actitud superficial de diversión, sin pensar, a flor de piel⁵. Y a vivir que son dos días, esa es la consigna. ¡Déjame en paz, yo no me quiero salvar!. “Puedo vivir sin Dios, puedo vivir sin alguien que me salve, puedo vivir sin héroes, pero no puedo vivir sin memoria”, canta Víctor Manuel.

4.4. Salvación por lo civil

La salvación cristiana se presenta disfrazada y desfigurada en formas seculares. Es la salvación barata mediante sucedáneos o falsificaciones.

- 5 Los jóvenes ven muchas horas de televisión y participan en la cultura dominante, que algunos llaman cultura del zapping, que en su versión juvenil “se manifiesta en el zapping de la improvisación, del presentismo, del mariposeo”. ELZO JAVIER, *Jóvenes Españoles* 99, Fundación Santa María, Madrid 1999, p. 416.

Parece, pero no es. Asistimos a una especie de religión por lo civil. Se hace la primera comunión por lo civil, con vestido, fiesta y banquete incluido. Se casa la gente por lo civil. Mucha gente se confiesa en las ondas de la radio y la televisión y va a reconciliarse consigo mismo y con los demás en presencia del psiquiatra... La publicidad adquiere rasgos de religiosidad civil. No se venden objetos o servicios; se vende felicidad, libertad, dicha ilimitada. Los escaparates de nuestras ciudades son ofertas de sueños de una vida distinta, con estilo, con personalidad. Comprar ya no es simplemente consumir, es comunicarse; mostrarse como alguien muy especial.

Por otro lado, ciertas actividades colectivas adquieren rasgos sustitutorios de la religión. El deporte es una religión para muchos, para los que lo celebran fundiéndose en la masa, y para los que llegan a la fama, que es esa manera de inmortalidad social; el cultivo del cuerpo tiene regusto de inmortalidad, de eterna juventud.

En esta manera de vivir la inmanencia en actitud de zapping, queda lejos de la visión radical del hombre, según la cual Dios es lo que el hombre realmente necesita, Dios es la pasión y la plenitud última de la humanidad del hombre; el hombre lleva en sí un misterio divino.

4.5. Los ídolos

Vivimos en una sociedad llena de ídolos. En la medida en que la gente se despista del misterio de Dios se echa en brazos de ídolos que tienen una cierta apariencia de dioses en cuanto prometen seguridad, felicidad, plenitud: la fama, el dinero, el éxito, la fuerza, el mercado, el poder, el individuo, la nación... entran dentro de ese panteón de las idolatrías de la ciudad secular. Confieren una cierta protección, seguridad; tapan el dolor de lo relativo; anestesian la experiencia de la caducidad, debilidad, finitud humana.

5. ESTRUCTURA ANTROPOLÓGICA: UNICIDAD Y SOLIDARIDAD

La vida se puede experimentar como individuo o cómo género, como diferencia o como comunión, con identidad exclusiva y excluyente y, al final, identidad asesina, o como identidad inclusiva e identificadora. Se puede acentuar el ser único, irrepetible, independiente, diferente de todos los demás,

con un ADN diferente, con una historia irrepetible. Se puede, en cambio, acentuar que somos 6.000 mil millones de seres humanos en el planeta tierra, que formamos una unidad, una única histórica. Vivimos en una aldea global. Los problemas se han mundializado. Somos dependientes unos de otros. Navegamos en el mismo barco.

Ya la sentencia antigua decía: nada humano me es ajeno. Cualquier hombre es todos los hombres. En cada ser humano están todos los seres: sus desencantos y sus ambiciones, su exaltación y su fracaso. Cada uno de nosotros reproduce los descubrimientos, los entusiasmos y las crisis de la humanidad entera.

“Todos somos... Sarajevo”, “nos han herido a todos”, “todos hemos muerto un poco”: frases como ésta reflejan un proceso de identificación. Una persona se identifica con las demás, representa a las demás.

En el orden político y ético existe actualmente una gran demanda y necesidad de un tribunal internacional que entienda sobre los crímenes contra la humanidad: no pueden quedar impunes en ningún rincón de este planeta, porque atentan contra la humanidad de todos.

6. LA BUENA NOTICIA DE DIOS

La fe cristiana ¿es realmente un factor de liberación y humanización? ¿Contribuye a la cultura de la vida feliz para todos? ¿Es una buena noticia para la vida humana feliz? ¿Ha sido un factor de violencia y de destructividad? ¿Reprime realmente el amor y suscita sentimientos de angustia? Por la respuesta negativa a esta última pregunta va la tesis de Drewermann⁶. Pero, en realidad, la historia es muy compleja y las funciones de la religión son muy diversas. La verdad es que la fe cristiana es una gran buena noticia; es amor y esperanza en el ser humano y su historia; en último término porque el Dios de la alianza está presente en el mundo; lo ama, lo lleva a plenitud. Jesús es el “mebasser” de buenas noticias. Su vida y su mensaje se concentran

6 En tiempos del diálogo interreligioso, cuando el Papa pide perdón por los pecados de la iglesia, un autor en nombre del judaísmo, piensa que el cristianismo es una maldición, que lo mejor que puede hacer es desaparecer, SCHNÄDELBACH Herbert, *Das Fluch des Christentums*, Die ZEIT 2000, Nr. 20.

en el sermón del monte: dichosos vosotros, bienaventurados, felices... Sois queridos por Dios; el reino del Padre entrañable y cercano es vuestro; sois hijos amados de Dios.

6.1. En la medida en que la soteriología contemporánea quiere insistir en la presencia de la salvación, en su dimensión intra-histórica, en esa misma medida se hace más escandaloso el reconocimiento de un Dios bueno y providente, que quiere la felicidad humana, ante la magnitud del mal que vemos en forma del hambre, la injusticia, la enfermedad y sufrimiento inocente, de catástrofes naturales, de terrorismo... El sufrimiento humano resulta escandaloso. Si es un sufrimiento evitable el escándalo afecta al hombre, ¿cómo creer en él y amarlo? Si el sufrimiento que impide la vida feliz es inevitable, entonces es Dios que aparece encausado. Se le pide justificación.

El problema de la teodicea, de la justificación de Dios en presencia de los holocaustos, terremotos, huracanes... de este mundo, remite a la resurrección de entre los muertos como palabra última sobre la felicidad del hombre. Sólo un Dios que resucita a los crucificados de la tierra, que libera de todo dolor y toda muerte, es un Dios creíblemente salvador. No basta con confesar que Dios es todopoderoso y misericordioso. Cuentan que un rabino polaco llamado Salenski se suicidó, al conocer las noticias del Holocausto, pues no se correspondían con las promesas de la Torá, según las cuales Yahvé promete al pueblo judío aniquilar a todos sus enemigos. Cuentan también que un imán se negó a presidir los actos fúnebres en la mezquita de Duzce (Turquía) por los muertos en el terremoto de 1999. En este mundo de las grandes tragedias, experimentamos el silencio de Dios, un silencio apabullante, una ausencia clamorosa y desconcertante. Este silencio se hace palabra reveladora en la resurrección como triunfo definitivo de la vida sobre la muerte.

6.2. Tal vez esto significa que la idea del Dios salvador de nuestras vidas ya en el presente no sirve tanto como interpretación del universo y de la historia; sirve primariamente como llamada a continuar nosotros su compasión con todos los hombres. La salvación es misión y compromiso antes que interpretación, es continuación y testimonio antes que justificación. Luchando con Dios a favor de la vida feliz, se puede proclamar que es el salvador de todos. La religión cristiana del futuro, seguidora del Jesús crucificado, será compasiva y curativa; será una religión que destaque los

rasgos del diálogo, de la ecología; será una religión liberadora; una fuerza que sostiene la esperanza humana en la lucha por la transformación del mundo según la promesa del Dios que quiere convertir la humanidad en familia de hermanos.

Claro que esta confianza fundamental en las promesas salvadoras y consumidoras de Dios está sometida a la tentación de presente. Es vulnerable ante la realidad del presente. Surgen las cataratas de preguntas. ¿Dónde queda la redención de Jesucristo? ¿Qué ha aportado a la felicidad humana? ¿Ha mejorado realmente nuestro mundo en estos 2000 años? Hablar de redención como la radical liberación puede sonar hoy a la gran revolución transformadora del mundo, que nunca llega, que siempre se retrasa, la gran revolución pendiente, siempre pendiente.

7. JESÚS, PROFECÍA Y ALIANZA DE AMOR

Jesús es el profeta del reino de Dios. Entiende su vocación y su camino a la luz de la experiencia de los profetas como Isaías con la fuerza del Espíritu (Lc 4,14). Jesús comunica la alegría de la salvación y de la liberación. El tiempo de espera ha terminado. Ha llegado el tiempo del cumplimiento de las promesas. El profeta de Nazaret habla desde su experiencia de relación singularísima con Dios en la que recibe una palabra nueva y definitiva. Por eso cree en las personas, promete el futuro de la vida, recupera la vida allí donde se siente enferma, dividida y excluida. Jesús cura a los paralíticos, los encarcelados, los ciegos, los sordos. Restablece la vida y la expande desde un nuevo horizonte. Transmite el mensaje de que cada persona es amada plena y gratuitamente por Dios, que no tiene que conquistar el amor del Padre por el cumplimiento exacto de la ley, que sólo tiene que dejarse amar y acoger el regalo del Padre porque éste ama y busca a los perdidos. No nos quiere porque somos buenos, sino para que lo seamos. Su amor no está mediado ni limitado por la ley. Es gratuito.

Jesús cumple la misión de los profetas; es el revelador y la boca del Dios que habla, que se comunica y se hace presente en sus palabras y acciones eficaces. No es un Dios silente y enigmático. Se revela en Jesús como el Dios de la vida, de toda vida y de toda la vida. Sus palabras de vida acontecen en la existencia histórica del profeta que se adentra en los conflictos y divisiones de la sociedad. Jesús de Nazaret es mensajero. Y es también

mensaje. Como en el caso de los profetas su vida misma forma parte de la profecía, es profecía en acción.

En efecto, Jesús cumple el destino de los profetas. Dar vida, potenciar la vida de los pobres, entrar en los conflictos de la vida implicó para él poner en peligro su vida. Mantener viva la esperanza de Dios en la noche de la esperanza significaba ponerse en camino de exclusión. El mensaje de Jesús no aquieta; es inquietante; despierta a lo nuevo; provoca un cambio. Ve el fondo de la realidad con ojos de alianza y de amor. Jesús es el testigo del amor, de la no-violencia, de la esperanza. Como consecuencia de su vida murió rechazado y crucificado. Sobre la cruz es un hombre con los brazos abiertos y bien extendidos para abrazarnos y perdonarnos.

Dio su vida por nosotros. En la crucifixión radicalizó su amor y su pertenencia al Padre hasta el abandono, radicalizó su libertad y su entrega por nosotros, completó su amor salvador al mundo. Le quitaron todo en la cruz, pero no pudieron arrebatarle su amor y su perdón. La muerte en la cruz desemboca en la resurrección.

Jesucristo nos libera y redime porque se solidariza e identifica con nosotros, nos representa, nos sustituye, nos transforma muriendo crucificado y resucitando de entre los muertos. La salvación se realiza como representación, sustitución, transformación y solidaridad con nosotros... Jesús soñó y realizó el gran sueño de Dios: que el mundo sea la gran familia de los hermanos. Y nos transmitió ese sueño: "que os améis como yo os he amado". "Haced esto en memoria de mí". El amor es lo que redime al mundo.

Jesucristo nos brinda nuevas posibilidades de existencia; nos ofrece una vida más plena, más feliz.

Liberados experimentamos nuevas posibilidades de nuestra existencia:

- *A través de la redención de Cristo los cristianos experimentan la libertad de aceptar que, a pesar del pecado y de la culpa, son aceptados por Dios.*
- *La libertad de ser capaces de vivir en este mundo terreno sin una última desesperación sobre nuestra existencia.*
- *La libertad de mirar la muerte a la cara pues no tiene la última palabra.*
- *La libertad de entregarnos desinteresadamente por los otros en la confianza de que tal dedicación tiene, en último término, un significado decisivo (Mt 25).*

- *La libertad de aceptar experiencias de paz, alegría y comunicación y de entenderlas como manifestación, aunque fragmentaria, de la presencia salvadora del Dios vivo.*
- *La libertad de comprometernos en la lucha por la justicia económica, social y política.*
- *La libertad de ser libre de uno mismo con el fin de ser libre para los otros, libre para el bien de los otros.*
- *Para los cristianos todas estas experiencias son una experiencia cristiana de fe en el Dios que se revela a sí mismo en Jesucristo como el misterio sagrado del amor que todo lo abraza: experiencia de la salvación de Dios⁷.*

8. LA SALVACIÓN COMO RECONCILIACIÓN

Siguiendo las huellas de Jesucristo sus discípulos prosiguen su compasión, su curación de los enfermos, su abrir los ojos a los ciegos, hacer oír a los sordos, su evangelizar a los pobres. Sólo redime el que ama. Sólo se redime lo que se ama. "Quod non est assumptum, non est sanatum". La encarnación del Hijo de Dios es el gran acontecimiento de la reconciliación entre Dios y el hombre, el gran misterio de unión y comunión entre lo humano y lo divino.

La pascua de Cristo es el acontecimiento de reconciliación entre los hombres y Dios y de los hombres entre sí. El resucitado es el Señor, el Kyrios de los principados y potestades. El resucitado es el Señor de los dioses y los demonios, de los ídolos, del presente y del futuro.

La redención, en el sentido cristiano, es holística. Tiene que incluir todas las dimensiones de la existencia humana: personal e interpersonal; corporal, psíquica y espiritual; social y cósmica; histórica y escatológica...

La redención implica la transformación de nuestro corazón y de nuestra mente, de nuestras relaciones personales y de nuestras relaciones sociales, implica la superación de la dominación alienadora. La redención afecta a la naturaleza y a la creación entera, es una redención cósmica y universal.

7 SCHILLEBEECKX Edward, *Church. The human story of God*, 1990, p. 132 (Traducción propia).

Jesucristo es el redentor porque libera la vida humana de sus amenazas radicales. Y una de ellas es la muerte y el miedo a la misma. Será vencida. Ya tiene los días contados. Estamos en la prórroga o en la cuenta atrás. Por eso concretamente la redención del Mesías se entiende, en una de sus dimensiones, como reconciliación entre la vida y la muerte. La vida vital hace a la muerte mortal. Esa reconciliación entre la vida y la muerte es posible sólo gracias al amor. Y a un amor muy fuerte y peculiar. El amor es vital, expansivo. El amor resucitador hace vivir, libera de la mortalidad de la muerte. El amor resucitador da sentido y felicidad a una vida en camino hacia la muerte.

8.1. La no-reconciliación entre la vida y la muerte se vive en el plano personal y social en el mundo actual. Se manifiesta en que vivimos confiando en la omnipotencia y la eternidad del dinero. Estamos persuadidos de que puede conseguirlo todo; puede librarnos de todos los problemas, darnos seguridad, perpetuidad. El dinero tendría un poder ilimitado. Para eso y por eso la sociedad margina la muerte y su presencia; configura una vida sobre la represión de la muerte. Y sobre la represión de todo aquello que tiene que ver con la presencia de la caducidad y de la muerte en nuestra sociedad, los enfermos, los ancianos que necesitan ser asistidos, los pobres. Se margina todo lo que puede hacer de espejo de la propia fragilidad y caducidad.

8.2. Desde el punto de vista institucional esta irreconciliación puede funcionar también en la Iglesia como institución. Aquí se destaca la importancia de la institución: las personas pasan, las instituciones permanecen; dan perennidad; duran siglos. Adherirse e identificarse con las instituciones fuertes y duraderas puede ser una forma de reprimir la propia mortalidad y caducidad. Los individuos son efímeros y mortales, pero las instituciones no. Por eso la dedicación a hacer fuerte la institución, a defenderla, puede ser una manera de ignorar la propia mortalidad.

8.3. Es el amor redentor del Jesús crucificado y resucitado el que nos impulsa a reconciliar la vida y la muerte: tanto desde el punto de vista personal como social y estructural o comunitario. Esa reconciliación posibilita el vivir con libertad en instituciones provisionales, precarias, dispuestas a morir para dar vida al futuro.

8.4. La redención es liberación de la angustia, del miedo que es el origen de la violencia y de la destructividad y que esclaviza y mata la vida. En ese sentido es bueno tener presente que la fe cristiana no es sólo una interpretación del mundo, no consiste sólo en la verdad, objetiva, dialogante...;

tiene una esencial misión terapéutica, cura la vida enferma, libra del miedo que la encoge, de la angustia que la paraliza, de la ley que la endurece; la fe en Jesucristo cambia y plenifica la vida. De esta forma radicaliza la vocación fundamental del hombre a la felicidad. La realización plena de sí mismo es potenciada al máximo. La vida humana tiene dirección y futuro pleno. Este la inclina hacia adelante. El amor le da sentido y solidez por encima de la muerte. El amor tiene futuro.

INFORME ACADÉMICO DEL ITER (CURSO 2000-2001)

PARTE DEL INFORME ACADÉMICO DEL ITER (CURSO 2000-2001)

*P. Juan Pablo Perón, S.D.B.
Rector del ITER*

ENTRE LOS EVENTOS DEL AÑO ACADÉMICO 2000-2001 EN EL ITER SEÑALAMOS:

1. La *Visita de Mons. Giuseppe Pittau sj*, Secretario de la *Congregación para la Educación Católica (CEC)* (20.01.2001), de la cual depende el ITER, quien habló ante un grupo de profesores, tutores y provinciales sobre el valor y sentido de los estudios universitarios eclesiásticos de Filosofía y Teología. Quedamos contentos de su visita y de sus sugerencias que abren nuevas perspectivas para el futuro del Instituto.

2. La salida inesperada para Bélgica del *P. Michel Coppin sds*, Secretario, Administrador y Director de la Sección de Filosofía del ITER (26.01.2001) ha dejado descubiertos algunos cargos. En su lugar ha sido propuesto como *Secretario* del ITER y *Director de la Sección de Filosofía* el P. Rafael Serrano fmi y como Administrador el P. Aurelio Malagón osa.

3. A lo largo del Año Académico fueron presentadas dos Tesis de *Licenciatura en Teología Pastoral*. Al comienzo del 1º Semestre (26.10.2000) defendió la Tesis el alumno *David Rodríguez cjm*. El tema fue "*La vivencia devota del Catolicismo Popular. Una propuesta Pastoral desde el corazón del Pueblo. Caso: Barrio Santa Cruz del Este, Baruta*". Fue moderador el P. Carlos Bazarra ofmcap y tutor el Prof. Enrique Alí González. En la actualidad el P. David Rodríguez cjm se encuentra en Roma en el *Augustinianum*

trabajando en la Tesis Doctoral en Patrología. Al comienzo del 2º Semestre (01.03.2001) defendió la Tesis el alumno *Luis Gustavo Carrillo sds*. El tema fue “*Evangelización inculturada, religiosidad popular, diálogo interreligioso y planificación pastoral en los sectores Boquerón, Boqueroncito, Tamanaco y Tamanaquito del Barrio Isaías Medina Angarita, Catia, Caracas*”. Fue Moderador el P. Carlos Bazarra ofmcap y tutor el Prof. Enrique Alí González. El P. Gustavo Carrillo sds ha sido el cuarto alumno que sacó la Licenciatura en *Teología Pastoral*.

4. A lo largo del 1º Semestre se ofrecieron unas *Jornadas de Reflexión* (23.10; 06.11; 20.11) para los Provinciales que iban a participar a la 1ª Sección del *Concilio Plenario de la Iglesia Venezolana*. Estas fueron presididas por el P. Arturo Sosa sj, presidente de CONVER, y animadas por el P. Pedro Trigo sj, di-rector del *Departamento de Investigación* del ITER.

5. Durante el 2º Semestre tuvimos la presencia de tres profesores invitados.

Para el curso de *Liturgia II* a los alumnos de 4º año vino de España el P. *Luis Maldonado*, sacerdote diocesano de Madrid, doctor en *Teología Pastoral*, Di-rector del *Instituto de Pastoral* de Madrid, afiliado a la Pontificia Universidad de Salamanca. Con el mismo profesor tuvimos el 1º *Seminario para profesores y tutores* del ITER (25 personas) sobre el tema *Liturgia y Religiosidad Popular* (02-04.03.2001), que resultó profundo de contenidos y muy satisfactorio. El P. *Jon Sobrino sj* dirigió a los alumnos de Teología y de las Licenciaturas un *Curso Intensivo* de 16 horas sobre el tema: *La Teología de los Misterios de la Vida de Jesús*. Con el mismo profesor tuvimos el 2º *Seminario para profesores y tutores* del ITER (41 personas) sobre: *El tema epocal en Cristología hoy. Las preocupaciones de Sobrino y nuestras preocupaciones* (26-27.04.2001). A mediados del 2º Semestre vino como *Profesor Invitado* el P. *Bonifacio Fernández cmf*, doctor en Teología Dogmática y Director del Instituto Teológico de Vida Religiosa (ITVR) de los Claretianos en Madrid. El Padre Fernández dictó en los meses de mayo-junio un *Curso de Cristología II* (32 hs) a los alumnos de segundo año de teología y un *Curso de Teología de la Vida Consagrada* (32 hs) a los alumnos de Licenciatura en Teología Espiritual. Su presencia resultó positiva.

6. A lo largo del Año hemos participado en eventos interesantes:

- a) Una serie de *charlas* tenidas en la Universidad Santa Rosa de Lima (USRL, Caracas) por el Prof. Alberto Parra SJ de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá sobre *Teología Política* (16-17.11.2000);
- b) Unas *jornadas* sobre *Derecho Canónico* tenidas en la Universidad Santa Rosa de Lima (18-19.01.2001) en ocasión de la venida de Mons. Giuseppe Pittau sj, secretario de la CEC;
- c) La *Semana Teológica* (27-30 de marzo), organizada por el ITER (P. E. Frades cmf, Vicerrector y Director del Departamento de Publicaciones y P. P. Trigo sj, Director del Departamento de Investigación del ITER) y la UCAB (P. A. La Casta sj) y celebrada en el Aula Magna de la UCAB que tuvo como tema *El Intelectual cristiano en Venezuela hoy*. La participación fue buena. La temática fue publicada en el 1º número de la Revista *Iter* de este Año.
- d) El 02 de julio a las 9,00 a.m. en la UCAB el *Rabino Zeev Roitmann PhD*, Curador de los Rollos del Mar Muerto y Director del Santuario del Libro en el Museo de Israel (Jerusalén), dictó una Conferencia Magistral abierta a estudiantes, profesores y tutores del ITER y a cuantos otros estaban interesados en al tema: *Qumram y los orígenes del Cristianismo*.

7. Como parte de sus actividades extra-cátedra varios profesores del ITER han participado en *Reuniones y Encuentros* nacionales e internacionales, han dado *Cursos* y han hecho *Publicaciones*:

Lic. Argibay Andrés sdb: Cursos de *Eclesiología* y *Catequesis* en IUSPO-UCAB (Caracas).

Dr. Ayestarán José Cruz sj: Cursos de *Cristología* en la *Escuela de laicos* de Boleíta (Caracas) y en el CER-UCAB (Caracas).

Dr. Bazarra Carlos ofmcap: en Venezuela Cursos de *Actualización teológica* a los Carmelitas (01-05.08.2000); *Refundación de la Vida Religiosa* a las HH. de Vorselaar (12-13.09.2000); *Formación a la vida religiosa* a las HH. Misioneras Lauritas (05-07.01. 2001); Talleres de *Espiritualidad* a las HH. Misioneras Médicas (20-22.10.2000); a los Formadores Religiosos en Mérida (09-11.03.2001). En el Exterior Cursos sobre la *Nueva Espiritualidad* a las Religiosas de Centroamérica (20-30.09.2000); *Formación Permanente* a los Capuchinos en Madrid

(01-10.02.2001); *Formación Permanente* a las Religiosas Franciscanas en Panamá (22-28.02.2001) y a los Capuchinos del Ecuador (06-13.05.2001).

Publicaciones: *Los mandamientos llegan con el cartero*, ed. San Pablo (Caracas 2000); *La Santísima Trinidad, oscuridad amable*, ed. San Pablo (Caracas 2000); *Vivir el Adviento. Notas de Escatología cristiana*, CELAM (Bogotá 2000); *La sorpresa de la Navidad*, ed. San Pablo (Caracas 2000); *El encuentro con Jesucristo vivo en la Virgen María*, ed. CELAM (Bogotá 2001).

Colaboraciones: "Hacia una Nueva Espiritualidad": *Revista CLAR* (enero 2000) 20-30; "La Espiritualidad del Reino": *Nuevo Mundo* 192 (Caracas 2000) 217-229; "Desafío de los pobres a la Vida Religiosa": *ITER* 23 (Caracas 2000) 34-42; "Concilio Plenario Venezolano: punto de partida" *ITER* 23 (Caracas 2000) 155-159.

Recensiones en *ITER* 22 (Caracas 2000).

Lic. Calvo Góiz-Éder: Cursos de "Historia de la Medicina Universal" e "Historia de la Medicina Venezolana" en la UCV de Caracas. Ha colaborado en del Centro de Estudios Históricos y Humanísticos en la UCV y en el Archivo Histórico de la Facultad.

Dra. Carrera Liduvina: Ponencias: "La Metaficción virtual en un Cuento venezolano" en el Simposio en la Universidad de Oriente (UDO Cumaná) con Docentes e Investigadores de la Literatura Venezolana; y "Las técnicas metaficcionales en la Narrativa de Edilio Peña" en las IIIas Jornadas de Investigación Literaria y Lingüística Godsuno Chela Flores en Maracaibo.

Publicaciones: *La narrativa de Gustavo Luis Carrera en Cinco Panoramas*, trabajo de maestría, ed. UCAB/UCV (Caracas 2000); *De Narradores y Poetas*, ed. La Casa de Asterión (Caracas 2000); *La metaficción virtual*, tesis doctoral, ed. UCAB (Caracas 2001); *Latín: Gramática y Ejercicios*, ed. UCAB (Caracas 2001).

Colaboraciones: "La textualidad electrónica en la Ficción Narrativa": *Ensayo y error* IX 18-19 (Caracas 2000); "Viaje inverso, una propuesta experimental de Gustavo Luis Carrera": *Letras* (UPEL, Caracas 2000); "La Metavirtualidad ficcional": *Revista de Literatura Hispanoamericana* 40 (LUZ, Maracaibo 2000); "La Cibernética en la

narrativa postmoderna: *Hacia una Teoría de la Metaficción Virtual*:
ITER 21 (Caracas 2000).

Dr. De Diego Luis sj: Curso del *Misterio de Dios* en el CER-UCAB (Caracas).

Colaboración: “Vida consagrada: formación y misión cara al futuro”:
ITER 23 (Caracas 2000).

Lic. Delgado Tamara: Programa de Traducción: “The Kitchen”, Traducción audiovisual, doblaje y subtítulo, Cisneros Grupo Televisión (Caracas 2000); Curso de “Inglés como segunda lengua, inglés instrumental y español para extranjeros” (UCV, Fac. Humanidades, Caracas 2000).

Participación en la *Convención anual* para Profesores de Inglés como segunda lengua en TISOL (Puerto La Cruz 1999).

Dr. De Vreese Erick dioc.: Cursos de *Antropología Teológica* en el IUSPO-UCAB; *Teología Fundamental II* y *Teología de la Inculturación* en la Universidad Santa Rosa de Lima (USRL, Caracas).

Dr. Frades Eduardo cmf: Cursos *Libro de los Salmos* en la Casa de la Biblia de Sobicaín (Caracas). Dirección de la *XVIIª Semana Teológica ITER-UCAB* “Nuevo Paradigma y Teología en el 2000” (Caracas 20-22.03.2000) y la *XIXª Semana Teológica ITER-UCAB* “El Intelectual cristiano en Venezuela hoy” (Caracas 20-23.03.2001). Participación en el *Congreso de Espiritualidad Misionera Claretiana* (Majadahonda – Madrid septiembre 2001).

Publicaciones: “Características del Profetismo Bíblico. Jesús el Profeta”: AAVV., *Dimensión profética del Servicio Misionero de la Palabra*, ed. Publicaciones Claretianas (Bogotá 2001) 65-115.

Dirección de la Revista *ITER* en la cual escribe los *editoriales* y un artículo: “El Verbo se hizo carne para darnos Vida”: *ITER 23* (Caracas 2000) 89-114;

Colaboración en la *Agenda Latinoamericana 2002* con “El Padre De las Casas llegó a América en 1502” (Caracas 20002).

Recensiones en *ITER 22* (Caracas 2000).

Lic. Gándara Manuel: Talleres: “Ética: constitutivo del ser humano”, dirigido a Oficiales en el Instituto Universitario de la Policía Metropolitana

(IUPM Caracas) y “Ética, Derechos humanos y Educación en Derechos humanos” en el Instituto Universitario Jesús Obrero (IUJO, Caracas).

Publicación: “Los Derechos humanos, un reto para la vida religiosa”: *Boletín de la Comisión de Justicia y Paz* de CONVER (Caracas 2000).

Lic. *García Torres Rafael*: Cursos de *Filosofía Política*; *Filosofía de la Historia*; Seminario: *Trabajo de Grado* en la Escuela de Filosofía de la UCAB (Caracas); Cursos de *Filosofía I y III* (Descartes y Hume: comparación metodológica) y *Filosofía II y IV* (Kant y el Método Crítico) en el *Postgrado de Filosofía* de la UCAB.

Colaboraciones: “Idea de Progreso: Anotaciones en torno a las Filosofías de la Historia de Voltaire, d’Alembert y Condorcet”: *ITER* 21 (Caracas 2000); “J. Sasso: La Filosofía Latinoamericana y las construcciones de su Historia”: *ITER* 21 (Caracas 2000); “Filosofía e Historiografía filosófica”: *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas 2000); “Página homenaje al Prof. Javier Sasso”: *El Ucabista* (Caracas 2000); “J.J. Rousseau y su filosofía política”: *Suplemento Cultural de Últimas Noticias* (Caracas 2000).

Dr. *González Ordosgoitti Enrique Alí*: Seminarios: “Religiones comparadas II: de las Religiones Dualistas al Jainismo”; “Religiones comparadas III: del Jainismo al Zoroastrismo” en la Escuela de Filosofía de la UCV y “El Espacio como Problema” en la Facultad de Arquitectura de la UCV; Cursos: “Filosofía de la Historia de América Latina I”, “Fenomenología de la Religión: Hierofanías del Cielo, del Sol y la Luna” en la Escuela de Filosofía de la UCV y de “Religiosidad Popular” en el IUSPO-UCAB (Caracas. Estudios dirigidos: “Religiones Comparadas I nivel” y “Religiones Comparadas II nivel” en la Facultad de Ciencias Sociales de la UCV.

Conferencias en Venezuela: “El Imaginario colectivo venezolano” en la Escuela de Filosofía de la UCV; “Tradiciones vivas, siglo XX” en el Ciclo de Conferencias “Caracas, una visión integral de la ciudad como bien patrimonial”, organizado por el Instituto del Patrimonio Cultural; “La Comunicación comunitaria” en la Maestría de la *Información para el Desarrollo* en la FAHE de la UCV; “La Cultura como Problema” en la Jornada de Discusión sobre el Anteproyecto de la Ley de la Cultura, organizada por la FAU en la UCV. *En el exterior*: “La diversidad de la

cultura latina” en la University of Newark (NY); “La Gran América Latina: de Québec a la Patagonia” en la University of Nebraska, núcleo de Omaha.

Ponencias en *Congresos Nacionales*: “Filosofía de la Historia de América Latina en tiempos de Globalización” en el Coloquio “Cultura y Globalización” en la Libre Universidad del Zulia (LUZ, Maracaibo); “Cultura y Educación: relaciones posibles” (UCV, Caracas); “Cultura, Sociedad y Religión en América Latina” en el I Encuentro Nacional “Saberes de América Latina” organizado por el CELARG en Caracas; “Censo Socioreligioso en el Área Metropolitana de Caracas. Aspectos Metodológicos” en las “Primeras Jornadas de la Historia de la Religión” (UCAB, Caracas); “La Complejidad del Campo Cultural” en “Las Jornadas para la discusión de la Ley de Cultura” (UCV, Caracas).

Dirección de *Talleres*: “Religiones y Religiosidad Popular” (Eudistas del Marqués, Caracas); “Nuevos Movimientos Religiosos” (Eudistas de Prados del Este – Caracas); “¿Qué se entiende por América Latina?” (Carmelitas Descalzos de Catia (Caracas).

Publicación como co-autor de *Dimensión social de la globalización: la sociedad civil transnacional y su expresión religiosa*: MATO D., AGUDO X., GARCÍA I. (coord.), América Latina en tiempos de globalización II (Caracas 2000) 239-62.

Colaboración: “Efectos sociales de la globalización I” en *Suplemento Cultural de Últimas Noticias*, 1673 (Caracas 16.07.2000); “Efectos sociales de la globalización II” en *Suplemento Cultural de Últimas Noticias* 1674 (Caracas 23.07. 2000); “Efectos sociales de la globalización III” en *Suplemento Cultural de Últimas Noticias* 1675 (Caracas 30.07.2000); “Mundialización y Globalización”: *Tierra Firme* 18 (Caracas 2000) 257-266; “La Sociedad civil transnacional y su expresión religiosa en tiempos de Globalización”: *Nuevo Mundo* 191 (Caracas 2000) 179-197; “Convivencia Étnica versus Xenofobia”: *Nuevo Mundo* 192 (Caracas 2000) 177-192; “¿Puede la Tradición cambiar y continuar igual?": *Nuevo Mundo* 193 (Caracas 2000) 45-52; “Nuevos Acto-res y Nuevos Motivos en los Conflictos mundiales: La Sociedad Civil Transnacional, lo Étnico, lo Religiosos y lo Nacional”: *Revista Venezolana de Estudios Internacionales* 2 (Caracas 2000) 33-41.

Recensiones en *Tierra Firme* 18 (Caracas 2000) 337-347 y *Apuntes Filosóficos* 16 (Caracas 2000) 153-168.

Lic. *González Carrión Francisco Javier sdb*: Cursos de *ATI y II* y *NTI y II* en el IUSPO-UCAB (Los Teques).

Ponencias: "Religiosidad Afrovenezolana" en el *VII° Encuentro de Pastoral Latino-americana* "Comunidades negras y solidaridad" en San Salvador de la Bahía (Brasil); "Venezuela ante el reto de las Telecomunicaciones" en la *Semana IUSPO-UCAB* (Los Teques 2001).

Colaboraciones: "Inclusión/Exclusión desde la perspectiva del Jubileo Bíblico": *Nuevo Mundo* (Caracas 2000); *Suplemento Cultural Últimas Noticias* (Caracas 2000); *Átropos* 2 (Los Teques 2000); "El Discipulado, primicia de la consumación de la obra reveladora del Hijo (Jn 18,15-27)": *ITER* 23 (Caracas 2000) 130-142; "La Iglesia, cuerpo de Cristo en 1Cor": *Mes de la Biblia* ed. Departamento de Catequesis de la CEV (Caracas 2001).

Lic. *Hernández Jesús María op*: Participación en el *Curso de Formadores en la Vida Religiosa* de la CONVER (Los Teques 2000-01).

Lic. *Hernández Luis Ovando sj* : Ponencias: "La Cristología en la II Semana de los Ejercicios Espirituales" en el *IV° Taller para acompañantes de Ejercicios Espirituales Ignacianos* (Los Teques - Caracas 2001) y "Trinidad y vida comunitaria" en la Semana "Trinidad y Vida fraterna" de los Misioneros del Sagrado Corazón (Santo Domingo 2001).

Colaboraciones: "¿Dónde Está tu Dios?": *SIC* 621; "Belleza americana: mira más de cerca": *SIC* 623; "La Purificación de la Memoria": *SIC* 624; "Goya en Burdeos": *SIC* 630; "La cenizas de Ángela": *SIC* 632; "Oposición en Venezuela hoy": *SIC* 634.

Recensiones: *SIC* 625; *SIC* 629.

Lic. *Iglesias Alejandro scj*: Ponencia "Fundamentación Bíblica y Teología de la Formación" en el *Curso de Formadores en la Vida Religiosa* de la CONVER (Los Teques 2000-01).

Lic. *Manara Bruno*: Cursos de *Griego Bíblico I y II* en la *Casa Católica de la Biblia* (Caracas 2000-01).

Publicación: *La Naturaleza de Guayana en los Parques del Caroní*, ed. CD-ROM por "Espacio Interactivo C.A." (Puerto Ordaz 2001).

Colaboración: “Humboldt y el Ávila”: *Biollania* de la Universidad Ezequiel Zamora (Guanare 2001).

Dr. Moreno Alejandro sdb: Cursos: *Hermenéutica e Historia de Vida* en el Doctorado de Ciencias Humanas de la LUZ (Maracaibo 2000); *Hermenéutica* en el Doctorado en Ciencias Sociales de la UCV (Caracas 2000); *Historias de Vida* en el Doctorado en Ciencias Sociales de la UCV (Caracas 2001).

Ponencias: “La Orientación en la División de dos Siglos” en el *Congreso Mundial de Orientación y Asesoramiento* promovido por la Universidad de Carabobo y la International Association for Educational and Vocational Guidance (Valencia 2000); “Nuevos Paradigmas de las Ciencias Sociales” en el *Congreso de trabajo Social II Internacional y IV Nacional* (LUZ, Maracaibo 2000); “Investigación a través de Historia de Vida” en el *I Congreso Regional de Estudiantes de Sociología* (UDO, Cumaná 2000); “Investigación y Producción del Conocimiento” en el *III Congreso Internacional de Coordinadores y Miembros de Líneas, Núcleos y Centros de Investigación* (UPEL e IPRAEL, Maracay 2000).

Publicaciones: *La Familia Popular Venezolana y sus Implicaciones Culturales*: AAVV., Familia: Un Arte Difícil (Caracas 2000); *Solo la madre basta*: AA.VV., Visiones y Testimonios del Siglo XX venezolano, ed. Fundación Polar (Caracas 2000); *Superar la Exclusión; Conquistar la Equidad*: AA.VV., La Colonialidad del Saber, ed. GLACSO-UNESCO (Buenos Aires 2000).

Colaboraciones: “Un Padre desde el Mundo-de-vida y Cultura del Pueblo Venezolano”: *Heterotopía* 14 (Caracas 2000); “La Familia Popular Venezolana y sus Implicaciones Culturales”: *Heterotopía* 15 (Caracas 2000); “La Orientación en la División de Dos Siglos”: *Heterotopía* 16 (Caracas 2000).

Recensiones: *Heterotopía* 1 (Caracas 2000) 109-110; *Heterotopía* 2 (Caracas 2000) 110-111.

Lic. Núñez Alicia: Curso de *Orientación Educativa* en la *Escuela de Educación* de la UCAB. Participación: *Educación en la Semana Educabista* en la UCAB (Caracas 2001).

Lic. Pastore Corrado sdb: Curso de *Antropología Filosófica* en el IUSPO-UCAB (Los Teques).

Participación en las Jornadas sobre la *Formación de los Salesianos de Don Bosco* (Quito 10-15.05.2001).

Ponencia: "Los jóvenes y la formación a la vida religiosa" en el Encuentro de Provinciales Capuchinos de América (Caracas 2000).

Publicaciones: *La lettura popolare della Bibbia in América Latina*: ABS., *La tua Parola é luce sul mio cammino* (Roma 2000) 165-179.

Colaboraciones: "La Santidad Juvenil": *Revista de Formación Permanente* 7 (Quito 2000) 2-7; "Las Misiones ad gentes": *Revista de Formación Permanente* 8 (Quito 2001) 2-6; "La vida fraterna": *Revista de Formación Permanente* 10 (Quito 2001) 8-12; "Vocación y Misión": *Misión hoy* 26 (Caracas 2000) 2-5; "Las Misiones ad gentes en el Año Jubilar": *Misión hoy* 27 (Caracas 2000) 2-4.

Recensión: *ITER* 23 (Caracas 2000).

Lic. Peñalver Rubén: Participación *Semana de la Escuela de la CS* de la UCAB sobre "La clonación y el futuro en el Cine de Ciencia y Ficción, caso de la película: Los Niños del Brasil".

Publicación: La obra de Mons. Pietropaoli en el Marco de Restauración de la Iglesia Católica Venezolana 1913-1917 ed. UCAB (Caracas 2000).

Colaboración: "Sócrates y la decadencia de la Polis": *Tareas Magazine* (Caracas 2001).

Dr. Perón Juan Pablo sdb: Publicación: "Seguitemi, vi faró diventare pescatori di uomini (Mc 1,17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo (tesis doctoral) = Biblioteca di Scienze Religiose 162 (Roma 2000).

Lic. Rivas Eloy sj: Colaboración: "Dignificación de los damnificados: aproximación a una constituyente moral": *SIC* 628 (Caracas 2000).

Lic. Romero Macuare Carlos José ocd: Curso *Lectura orante de la Palabra de Dios* en la *Escuela de Formadores* de la CONVER (Los Teques 21-23.05.2001); Comunicación "La Teología de Pedro Trigo y su relación con la Espiritualidad Carmelitana" en el *Congreso Latinoamericano*

de Espiritualidad Carmelitana “Espiritualidad Carmelitana en camino con nuestros pueblos” en Sao Roque (Sao Paulo 17-22.04.2001).

Lic. Rosales Sánchez Juan José: *Curso al personal de CANTV y BANCO MERCANTIL* sobre “Calidad de servicio. Desarrollo de habilidades de supervisión. Coaching” (Caracas 2000-2001). Participación en un *Simposio* sobre “Ética e Imagen Corporativa” en el Instituto de Previdencia Social de la Fuerzas Armadas (IPSFA, Caracas 2001).

Lic. Salas Álvaro sdb: *Cursos de Historia de la Iglesia Moderna y Contemporánea* en el IUSPO-UCAB (Caracas 2001).

Participación: *Jornadas de Historia de la Iglesia Venezolana* en honor al P. Hermann González sj (UCAB, Caracas 2001).

Lic. Sánchez Fulgencio sdb: *Cursos de Lógica I y II* en el IUSPO-UCAB (Los Teques). Participación: *Jornadas sobre “Comunicación social y cibernética”* (IUSPO-UCAB, (Los Teques 2000).

Lic. Suárez Ariadne: *Ciclo de conferencias* sobre “Historia de la Filosofía: Filosofía antigua y Filosofía cristiana. Filosofía medieval y moderna” en CELARG (Caracas 2000).

Colaboración: “El conocimiento de la existencia según Etienne Wilson: Naturaleza y problemática de la noción del “SER”: *Apuntes Filosóficos* 17 (Caracas 2000).

Lic. Terán Helizandro osa: Participación: *Jornadas de “Teología Agustiniiana”* (Roma 2000); “Congreso Internacional de Formadores Agustinos” (Roma 2001); *Jornadas sobre “Renovación de la Orden de San Agustín”* (Bogotá 2000).

Dr. Trigo Pedro sj: Ponencias: “En el Jubileo 2000: buscando alternativas proféticas” en el *Encuentro Misionero de la Confederación Interprovincial de Claretianos Latino-americanos* (Panamá 29-01-02.02.2000); “Solidaridad, profetismo y Vida Religiosa en A.L. en la *Reunión de Superioras Mayores de Misioneras Carmelitas de A.L.* (Lara 17-19.05.2000); “Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana” en *Curso de Verano de la Universidad Iberoamericana Golfo Centro* (Puebla 29.05-09.06.2000); “Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina” en la *IIIª Reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en A.L.* (Belo Horizonte 11-15.07.2000); “Propuesta

del Vaticano II en espiritualidad y pastoral y su recepción” en el Iº Congreso de Formadores de Carmelitas Descalzas de A.L. (Guatemala 05-09.09.2000); “Discernimiento del proyecto pastoral y curso sobre la base en las CEBs” a Agentes pastorales de la diócesis de Quibdo (Colombia) (Quibdo 11-17.02.2001); “El perfil del sujeto eclesial urbano” en el Iº Congreso Interamericano de Pastoral Urbana (México, D.F. 3-6.07.2001); “Discernimiento cristiano de los diversos tipos de religiosidad ambiental” en la IVª Reunión de la comisión teológica de la Compañía de Jesús en A.L. sobre el tema Discernimiento cristiano sobre la nueva religiosidad (Buenos Aires 17-21.07.2001).

Publicaciones: *Una constituyente para nuestra Iglesia*, ed. UCAB (Caracas 2000); *Un Teólogo del Vaticano II en la Iglesia de los pobres*: TAMAYO J.J.-BOSCH J. (dirs.), Panorama de la Teología Latinoamericana, ed. Verbo Divino (Estella 2001); *Theologie im III Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen*: FURNET-BETANCOURT R. (Hersg.), IKO (Frankfurt 2000) 273-277.

Colaboraciones: “Transformaciones que acontecen en las personas populares de las comunidades”: *Revista Latinoamericana de Teología* 49 (San Salvador 2000) 189-205; “Lectura orante comunitaria de la Palabra de Dios”: *Revista Latinoamericana de Teología* 51 (San Salvador 51 (San Salvador 2000) 293-307; “La base de las Comunidades Eclesiales de Base”: *Revista Latinoamericana de Teología* 53 (San Salvador 2001); Tipología de la juventud de fin de milenio”: *Nuevo Mundo* 194 (Caracas 2001); “Recordar a Mons. Romero”: *SIC* 623 (Caracas 2000) 76-78; “Decir hoy el Reino de Dios”: *SIC* 624 (Caracas 2000) 128-131; “La apocalíptica interpretada por los evangelios”: *SIC* 624 (Caracas 2000) 184-186; “El sabio Jesús de Nazaret”: *SIC* 626 (Caracas 2000) 272-275; “Jesús de Nazaret, Mesías antimesiánico”: *SIC* 627 (Caracas 2000) 318-321; “La Iglesia y el país”: *SIC* 630 (Caracas 2000) 444-447; “Primera Sesión del Concilio Plenario Venezolano: buen comienzo”: *SIC* (Caracas 2001) 28-30; “Quién es la Iglesia en Venezuela hoy y quién quiere Dios que sea”: *SIC* 633 (Caracas 2001) 122-125; “La popularidad de Chávez, expresión de una nación dividida”: *SIC* 634 (Caracas 2001) 148-150; “Arrupe: un hombre para todo tiempo”: *SIC* 634 (Caracas 2001) 173-175; “El aporte de la Iglesia al país: hacerse participativa: *SIC* 635 (Caracas 2001) 223-225.

Lic. Wyssenbach Jean Pierre sj: Cursos de *Evangelios Sinópticos*; *Literatura Joánica* en la Universidad Santa Rosa de Lima (USRL Caracas); *Evangelios – Nuevo Testamento 2* en el CER-UCAB (Caracas); *Pentateuco y Libros Históricos*; *Profetas y Sabios* en el CER-UCAB (Caracas).

Publicaciones: *La Tradición Bíblica del Jubileo*: AA.VV., Para gloria de la Trinidad (ed. Paulinas (Caracas 2000)); *Hojas Domingo* ed San Pablo (Caracas 2001).

Colaboraciones: “La Trinidad en San Juan”: *La Palabra hoy* (Caracas 2000); “Situación de los Derechos Humanos en Venezuela”: *SIC* (Caracas 2001).