

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS

**ITER**

REVISTA DE TEOLOGÍA

ENERO-AGOSTO 2003

NÚMERO 30 Y 31

**PODER ¿CONSTRUCCIÓN O DESTRUCCIÓN?**

**Meditación teológica interdisciplinaria sobre el Poder**

CARACAS

Publicaciones ITER-UCAB

2003

ITER  
REVISTA DE TEOLOGÍA  
Enero - Agosto 2003  
AÑO XIV, N° 30-31  
Depósito legal pp. 199001DF708  
ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral  
del Instituto de Teología  
para Religiosos  
CARACAS

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

**COSEJO DE REDACCIÓN:**

*Georgio Arnáiz, S.C.J.*  
*Eduardo Frades, C.M.F.*  
*Rafael Luciani, laico*  
*Conrado Pastor, S.D.B.*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

*Luis Ugaldes, S.J., Rector de la UCAB*  
*Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER*  
*Pedro Trigo, S.J., ITER, Centro Ganado*  
*Carlos Bazorra, O.F.M. Cap, ITER y "Nuevo Mundo"*  
*Luis De Diego, S.J., ITER y UCAB*  
*Enrique Ait González, laico, ITER y UCI\**  
*Bruno Renaud, diácono, ITER y USR*  
*Rafael García, laico, ITER y UCAB*  
*Famil Buard, S.D.B., Rector del U.S.P.O.*  
*Erick De Vries, diácono, ITER y USR*

**Diseño y producción:** *Publicaciones UCAB*

**Diagramación:** *Rayma Contreras M.*

**Diseño de portada:** *Publicaciones UCAB*

**SUSCRIPCIONES 2004:**

Cotro normal: Bs. 21.000

Número suelto: Bs. 7.500

Estranjero: \$ 30

Por avión: \$ 38

**DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN**

ITER-Instituto de Teología para Religiosos

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

Apdo. Correos 68865

# ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN</b> .....	5
---------------------------	---

## **XXI JORNADAS DE TEOLOGÍA Y REFLEXIÓN: PODER ¿CONSTRUCCIÓN O DESTRUCCIÓN? Meditación teológica interdisciplinaria sobre el Poder**

Palabras introductorias a las XXI jornadas <i>Profesor Dr. Ricardo J. Márquez</i> .....	9
--	---

## **PONENCIAS**

Ambivalencia metafísica del poder. <i>Profesor Dr. Alfredo Vallota</i> .....	12
---	----

Poder, libertad y responsabilidad política en las democracias representativas <i>Profesor Dr. Juan Carlos Rey</i> .....	37
---	----

El funuo como origen de la historia (Trabajo y poder en la historia) <i>Profesor Dr. Astribal Baptista</i> .....	98
---	----

Crear poder para que haya menos poder. <i>P. Luis Ugalde, S.J.</i> .....	131
---	-----

El poder político y el poder económico según el Antiguo Testamento leído desde la fe cristiana <i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i> .....	152
---	-----

El poder de Jesús. El proceso del poder de Jesús, tal como se va manifestado en su vida que culmina en su resurrección <i>P. Pedro Trigo, S.J.</i> .....	228
El uso del poder político, del poder religioso y del que dan las riquezas tal y como emerge de algunos <i>logia</i> de Jesús en los Evangelios <i>P. Juan Pablo Perin, S.D.B.</i> .....	295
Sobre las inversiones del poder y el reconocimiento de las diferencias. La dimensión teológica del poder: del dilema al drama. <i>Professor Dr. Rafael Luciani</i> .....	403

## PRESENTACIÓN

El presente número recoge todas las ponencias presentadas en las XXI Jornadas de Teología y Reflexión del ITER-UCAB, que este año ha tenido lugar los días 1 al 4 de abril, desde las 5 hasta las 8:30 de la tarde en el Aula Magna de la Universidad Católica Andrés Bello. El título y el tema se presentaron así: *Poder ¿construcción o destrucción? Meditación teológica interdisciplinaria sobre el Poder*. En la primera parte se aborda el tema desde las ciencias humanistas: filosofía, historia, política y economía; y se innovó su aporte con estas breves palabras: "Estamos en unas circunstancias en las que el uso del poder es clave para el futuro del mundo y de Venezuela. El poder, cuando se concentra y globaliza en los niveles tecnológico, económico, político e ideológico, deshumaniza a quienes lo ejercen y genera exclusión de las grandes mayorías". El moderador de esta parte fue el profesor Ricardo J. Márquez, Director de Pastoral de la UCAB, que animó también todo el evento e hizo la presentación de las jornadas.

En la segunda parte se presenta la reflexión teológica, con aportes del AT, del NT, de la persona de Jesús y de la reflexión sobre el misterio del Poder de Dios. La primera ponencia de la segunda parte es la que aquí aparece, por ocuparse de los valores y prácticas en el ejercicio del poder según la perspectiva veterotestamentaria, y sirve como transición a la reflexión cristiana, que se introdujo así: "Jesús de Nazaret nos revela a la vez el verdadero rostro de Dios y la verdadera humanidad. En esta parte nos proponemos estudiar cómo vivió Jesús el poder en su vida, y cómo ese poder es clave para discernir el poder de Dios que se manifiesta en las diversas tradiciones bíblicas, el poder humano que humaniza y el poder de la Iglesia". Por desgracia, este último punto no tuvo ningún ponente. Fue moderador de esta segunda parte el P. Helizandro Terán, O.S.A., Director de la Sección de Teología del ITER. La mayoría de los autores han ofrecido un material mucho más amplio que las ponencias presentadas en el Aula Magna. Hemos preferido presentar junto todo el material en un número doble, a separar la riqueza de este enfoque interdisciplinar.

Anteponemos en esta breve presentación un currículum resumido de los profesores Juan Carlos Rey y Alfredo D. Vallota, por ser colaboradores nuevos en nuestra revista. Los datos sobre el resto de los ponentes, PP. Luis Ugalde, Pedro Trigo, Eduardo Frades y Juan Pablo Perón pueden verse en el número 23 de ITER, de septiembre-diciembre del 2000. Los datos del profesor Asdrúbal Baptista en el número 24, de enero-abril del 2001, a los que añadiríamos su libro *Después de estos tiempos de neoguar: el relevo del capitalismo rentístico*, que saldrá en julio del 2003. Finalmente, para el joven doctor Rafael Luciani puede leerse el breve pero denso currículum en el número 28, de mayo-agosto del 2002. Podemos añadir que ya está publicada el año 2002 su tesis doctoral, *El Misterio de la diferencia*, por la Pontificia Universidad Gregoriana, dentro de la serie Analecta Gregoriana. Por nuestra parte queremos agradecerle una vez más su versión inglesa de los resúmenes iniciales. Y no queremos dejar pasar nuestro agradecimiento a la Konrad Adenauer Stiftung, que ha colaborado con generosidad a los numerosos gastos de este evento.

### Juan Carlos Rey

El doctor Juan Carlos Rey fue profesor, desde 1960 y por veinticinco años, del Instituto de Estudios Políticos de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela; y desde 1979 hasta 1985 (cuando se jubiló) fue Director del mismo Instituto. Desde 1985 es profesor titular y Director de la Unidad de Ciencia Política del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA). Su interés como investigador se centra en el estudio de la política de Venezuela y de América Latina, desde una perspectiva comparada, y en la teoría política de la democracia, tanto desde el punto de vista empírico como normativo.

Es autor de tres libros significativos de su preocupación y saber científicos: *Ensayos de Teoría Política*, *Problemas Sociopolíticos de América Latina*, y más reciente: *El futuro de la Democracia en Venezuela*. Ha escrito más de sesenta ensayos y numerosos artículos en revistas especializadas. Es editor de estas tres obras: *Las formas de Gobierno en la Historia del Pensamiento Político*, *Consideraciones Políticas sobre los Golpes de Estado*, de Gabriel Naudé; y *El financiamiento de los Partidos Políticos y la Democracia en Venezuela*. Ha participado en numerosos encuentros y congresos, con ponencias sobre temas de su especialidad.

## Alfredo D. Vallota Hourcade

El profesor Alfredo D. Vallota, argentino de nacimiento, es Licenciado en Ciencias Químicas por la Universidad de Buenos Aires y Magíster en Filosofía (Mención de Honor) por la Universidad Simón Bolívar de Caracas. Ha realizado investigaciones en el área de la biología y la química en el Instituto Fundación Campomar de la Universidad de Buenos Aires (dirigido por el Premio Nóbel Dr. F. Leloir), Instituto Boca de Río, Estado Nueva Esparta de Venezuela, Duke Marine Lab, Beaufort de E.E.UU, Facultad de Medicina de la UCV y otros.

En el área de Filosofía ha investigado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, la Unidad de Filosofía del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA, dirigida por el Dr. F. Mayz Vallenilla), en el Centro de Estudios Teóricos y Filosóficos (CETYF). Actualmente es docente ordinario en la Escuela de Filosofía de la UCAB y contratado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Docente de Postgrado de la Facultad de Arquitectura de la UCV y de la Facultad de Humanidades de la misma Universidad. Ha escrito unos 25 trabajos científicos y más de 40 filosóficos, publicados en revistas latinoamericanas y europeas; y tiene 6 libros solo o en colaboración; además de presentaciones y conferencias.

# PALABRAS INTRODUCTORIAS A LAS XXI JORNADAS

*Profesor Dr. Ricardo J. Márquez*

El poder lo experimentamos, lo actuamos o lo sufrimos. En estos días vemos cómo esa facultad humana se manifiesta en capacidad bélica para invadir y destruir, pero también la observamos como fuerza que convoca y une voluntades por la paz. El poder, como capacidad de actuar se manifiesta de manera ambivalente. Se expresa como dominio, empeño y jurisdicción. Es fuerza que construye o produce debilidad y rendición.

El poder atraviesa todos los ámbitos de la vida humana. Se manifiesta en las relaciones entre padres e hijos, marido y mujer, ser humano y naturaleza, médicos y pacientes, patronos y obreros, hombres y mujeres, expertos y profanos... No hay interacción humana que no esté atravesada por las relaciones de poder que se manifiestan manipulando, influyendo, transformando o sirviendo. De ahí la importancia de dedicarle un tiempo a su estudio y comprensión para tomar conciencia de su presencia, manifestación y consecuencias.

No hay nada más peligroso para la vida humana que vivir en automático, repitiendo y actuando lo aprendido sin conciencia. La mejor contribución que le podemos hacer a la humanidad es asumir la responsabilidad de nuestra propia vida. Agradecemos a los profesores del Instituto de Teología para Religiosos (ITER) por haber propuesto con acierto la reflexión de este tema para la celebración de las XXI Jornadas de Teología y Reflexión que hoy iniciamos. La Universidad Católica cumple su misión al promover esta reflexión interdisciplinar entre la Ciencia y la Teología. Del diálogo fecundo y honesto de estas disciplinas esperamos adquirir nociones, elaborar teorías, aclarar conceptos y visiones para actuar con verdad, bondad y justicia.

Ante el poder no quedan sino tres alternativas. O lo asumimos como capacidad para actuar, o lo delegamos y entregamos a otro para que lo ejerza en nuestro nombre, o lo ignoramos. Cada opción tiene sus consecuencias. Así el ejercicio del poder puede estimular o someter, anular o promover, expandir o comprimir, enervar o tranquilizar, herir o sanar, liberar o esclavizar.

Contamos con la experiencia y el conocimiento de nuestros invitados para analizar este tema desde las distintas perspectivas: el profesor Alejandro Vallota nos guiará por el mundo de la Filosofía para entender esa cualidad humanas que atrae e irradia, o coopea y aplasta. El profesor Juan Carlos Rey nos conducirá por el terreno de lo político para entender las necesarias transformaciones que debe sufrir la democracia para que el poder político sea una fuerza que humanice o humanice más. Mañana el profesor Astribal Baptista nos hablará del poder de las grandes corporaciones y la transformaciones necesarias para que se optimicen los efectos positivos de su poder sobre los efectos negativo. El P. Luis Ugalde, S.J., hará una reflexión sobre el poder que hay que promover entre las mayorías populares para que se ejerza menos poder sobre ellas.

La segunda fase de nuestras jornadas nos introduce en el campo teológico. Cómo se lee desde la fe cristiana el tema del poder político y económico en el AT será el tema que desarrollará el P. Eduardo Frades, C.M.F. El P. Pedro Trigo, S.J., nos presentará el proceso del poder de Jesús de Nazaret tal como se va manifestando en su vida, que culmina en la Resurrección. Para finalizar, el viernes 4 de abril, el P. Juan Pablo Peron, S.D.B., abordará el tema del poder político, religioso y de las riquezas según los Evangelios. Culminaremos con la ponencia del profesor Rafael Luciano, cuyo tema es el poder de Dios tal como se revela desde Jesús de Nazaret.

Estamos dispuestos a aprovechar y disfrutar del esfuerzo y del trabajo que ustedes le han dedicado para esclarecer nuestro entendimiento y alimentar nuestra voluntad. Sabemos que la acción sin reflexión es ciega, pero también estamos conscientes que la reflexión sin acción es ilusión. Sabemos que los cambios y transformaciones que deseamos para humanizar nuestro mundo pueden comenzar por cualquier parte del sistema interconectado al que pertenecemos. Los inicios son siempre invisibles, los cambios de conciencia son sutiles, pero de esos pequeños cambios se generan las grandes transformaciones. Que estas jornadas contribuyan a esos cambios transformadores que lleven a hacer prevalecer la fuerza del amor. Donde es perfecto el amor hay ausencia total de posesión y dominio.

Agradecemos al pueblo alemán que, a través de la Fundación Konrad Adenauer, ha patrocinado este evento. A la licenciada Yvette Ramírez por su generosa y activa solidaridad para lograr este aporte de la Konrad Adenauer Stiftung. El afiche de las Jornadas es obra de Gustavo Portella, del

departamento de prensa de nuestra Universidad. Quiero contarles una historia que me recuerda esa imagen del mundo en la mano. En cierta ocasión un discípulo, cansado de que su maestro siempre tenía la respuesta apropiada para todo, decidió ponerlo a prueba y demostrar que al menos en una ocasión no tendría la respuesta correcta. Después de pensar por mucho tiempo se le ocurrió lo siguiente. Tomaría un pollito entre sus manos y se iría delante de su maestro. Le preguntaría: Maestro, tú que eres sabio y siempre dices lo correcto, dime esta vez ¿lo que tengo entre mis manos está vivo o muerto? Si el Maestro decía que estaba vivo, en ese momento estrangularía al pollito y le demostraría, para su satisfacción, que el pollito estaba muerto. Si la respuesta del maestro era que lo que tenía en sus manos estaba muerto, le mostraría el pollito vivo y así cumpliría su objetivo. Tras diseñar bien su estrategia se dirigió al Maestro y le preguntó: Maestro, tú que eres sabio y siempre dices lo correcto, dime esta vez ¿lo que tengo entre mis manos está vivo o muerto? El Maestro lo miró fijo a los ojos, tardó unos segundos y le respondió: la respuesta está en tus manos.

El uso que le demos a nuestro poder para hacer algo constructivo o destructivo está no solamente en nuestras manos, sino en nuestros corazones y nuestras cabezas. Bienvenidos y gracias por estar presentes.

# AMBIVALENCIA METAFÍSICA DEL PODER

Profesor Dr. Alfredo D. Vallada

**Abstract:** The present paper investigates two alternatives about the metaphysical character of power. Starting from Leibniz's alternative between substances and relationships, power is first revised as a relationship to sustain the possibility that, in our time, it could be becoming an entity with the character of absolute that have had Being, God or Man in other moments of the western history. The indications that sustain this suspicion are presented in our paper, which could be its nature, as well as some consequences that the culture would suffer in case these changes were confirmed.

La reflexión que quiero abordar comienza por reconocer que atravesamos una época de cambio, un cambio tan radical que en muchos momentos se presenta casi insoportable. Claro es que todo cambio es siempre sinónimo de alguna incomodidad, rompe la cómoda rutina pero la vocación de vida nos obliga a los cambios, incómodos o no, ya que toda conformidad es una suerte de muerte pequeña. Como dice Pablo Milanés en *El Tiempo, el implacable aferrarse a las cosas detenidas es ausentarse un poco de la vida, la vida que es tan corta al parecer cuando se han hecho cosas sin querer*. Sin embargo, lo que vivimos en estos tiempos parece superar lo soportable y en lo que quiero centrarme es que a esta crisis la podemos pensar como una transición en la manera en que concebimos el Poder.

Señal de esta transición es la preocupación por el poder que nos anima, que ha tenido siempre una carácter oportunista porque se plantea en situaciones en que el Poder sufre alguna transformación importante, sea en su extensión o en su naturaleza. Mientras el poder no sufre grandes alteraciones, la educación y la cultura vigentes evitan preguntarse por él, se da como un *factum* indiscutido, un hecho de naturaleza. Hay cierta lógica en evitar el cuestionamiento del poder porque cada vez que nos preguntamos por el poder se pone en evidencia que podemos imaginarnos una sociedad sin poder, avisarnos que existe un mundo posible que ignore el poder, y su contrapartida la servidumbre, con lo que se hace patente el carácter

contingente, histórico, accidental del poder, una desventura original que ha deshumanizado al hombre al sustituir la vida en libertad por una sumisión a la que voluntariamente nos sometemos.

Esta alternativa, que el poder trata de evitar a toda costa que salga a la luz, la hemos establecido como de naturaleza lógica pero tiene corroboración empírica. Es ampliamente aceptado por diversas corrientes antropológicas que los hombres surcaron sus primeras decenas de miles de años sin estructuras de poder, sin jefes, sin reyes, sin ministros, sin gerentes de empresas consolidadas, por lo que no se puede ya hablar de una necesidad innata y natural de aceptar grupos jerárquicos<sup>1</sup>. Por supuesto que siempre hubo, y los hay, liderazgos y cabecillas, pero que casi nunca implican poder sino, por el contrario, servicio, utilidad, generosidad, consejo y nada más alejado de los resultados de la antropología contemporánea que el reclamo de Ulises en la *Odisea que uno sea amo, que uno sea rey*. Claro es que, como dice La Boétie<sup>2</sup>, por una desventura histórica, de cabecilla se pasó a Gran Hombre y de Gran Hombre a amo, un paso acompañado por la transición de una economía de reciprocidad a una economía de re-distribución<sup>3</sup>. Pero es una desventura, no es una necesidad, es una opción azarosa en la marcha de la historia humana que al preguntarnos por el poder sale a la luz.

*Poder* es una de las grandes palabras, esas palabras cuyo significado se debate entre la oscuridad y el conocimiento, que todos empleamos constantemente, pero a la que el uso frecuente para nada aclara en su contenido. El vocablo *poder* viene del latín *potsum, potes, potui, posse* que en su acepción más lata y general significa *ser capaz, tener fuerza para algo*. Se vincula con *potestas*, que es potencia, potestad, poderío, dominio sobre un objeto concreto o sobre el desarrollo de una actividad, que tiene como homólogo a *facultas*, posibilidad, capacidad, virtud, y cercanos a ellos está *imperium* (mando supremo), *arbitrium* (falta de coacción) *autoritas* (influencia moral derivada de una virtud). De manera que todas estas significaciones se conectan y entrecruzan en el confuso concepto de poder.

1 Cfr Harris, M. *Nuestra especie*, Alianza Editorial, Madrid o Clases P. La Sociedad contra el estado, Monte Avila Editores, Caracas.

2 La Boétie, E : *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Tusquets Editores, Barcelona, 1980, p. 52.

3 Harris, M.: *Nuestra especie*. Alianza Editorial, Madrid, (1996), p. 323.

No pretendo dar aquí una definición de la palabra *Poder* sino usarla en parte en ese contexto claroscuro, que tanto molesta a los lógico-matemáticos si bien es el que permite hablar a la gente, intentado hacer algunas precisiones y dejando muchas otras para la reflexión del auditorio. Esta aclaración es necesaria porque no se puede considerar al poder sin tener presente estas dificultades lógico-lingüísticas, en particular si deseamos adentrarnos en sus aspectos metafísicos. Basta para corroborar estas dificultades señalar que si preguntara en esta reunión qué entendemos por poder seguramente obtendría numerosas versiones no coincidentes, no todas ellas consistentes entre sí.

Trataré, por tanto, de fijar los límites de la reflexión de hoy<sup>4</sup>. En ayuda recorro a Leibniz, uno de los cuatro grandes metafísicos de nuestra cultura junto a Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Leibniz nos dice en sus *Nuevos ensayos* que todo lo que aborda el conocimiento se refiere, en última instancia, a dos asuntos: las sustancias y sus relaciones. Por sustancia entiende lo real, aquello que existe, lo individual, lo que en todo caso Dios ha creado. En cambio las relaciones son vínculos que establecemos entre lo real, pero que no tienen ese carácter ni pertenecen al ámbito de lo real. Así, un hombre es una realidad. El *ser gordo* es una cualidad de ese hombre, un accidente porque puede ser o no ser gordo y sigue siendo el mismo hombre. Pero *el ser más gordo que no* es una cualidad que le pertenezca sino que es algo que establecemos entre dos personas. *Ser más gordo que* es una relación. De manera que pareciera fácil de aceptar que el poder es una relación que puede darse entre variadas entidades, que serían los extremos de esa relación. Podemos comenzar preguntándonos cómo hemos considerado el poder hasta ahora, si como una sustancia o como una relación.

## EL PODER COMO RELACION

Una relación es una entidad ideal, no es una sustancia porque no se refiere a un individuo sino a más de uno, ni es una cualidad de la sustancia porque se da entre dos entidades. El Poder sería una relación que se da entre cosas, entre personas, entre personas y cosas, entre personas e instituciones o entre instituciones, (instituciones que pueden alcanzar la magnitud de una país o de organizaciones supra nacionales). Por razones de interés, me he de referir

4 En estas consideraciones sigo, con modificaciones, la propuesta de Schmemmora, R.A.: *El Poder y la Sociedad*. Puzos, Buenos Aires, (1962).

a las que involucran personas, aunque lo que diga no se limita a ellas en forma exclusiva.

A las relaciones las podemos clasificar en dos tipos: simétricas y asimétricas. Una relación simétrica es una en la que cada extremo influye sobre el otro con la misma fuerza y frecuencia, en la que las recompensas generalmente tienen balance positivo comparado con las sanciones. Entre las relaciones simétricas podemos citar a la amistad entre iguales, la que se da entre enemigos de igual fuerza, la de algunos encuentros fortuitos como el caso de un desconocido compañero de viaje y, en estos tiempos, se aspira a que la del matrimonio, o las heterosexuales de trabajo, sean de este tipo, aunque no siempre fue así.

En cambio, en las relaciones asimétricas uno de los polos tiene mayor influencia que el otro<sup>5</sup>. Es el caso en que se habla de la causalidad, en que uno de los polos, la causa, afecta de manera diversa al otro que es el efecto. En las relaciones asimétricas sociales, la mayoría de las decisiones depende de uno de los polos, aún a pesar de la resistencia del otro y las sanciones y represalias, sean reales o amenazas, predominan sobre las recompensas. El poder sería una relación de este tipo.

No es fácil que estas dos características *químicamente puras* se den claramente en una relación concreta, pero podemos decir que hay una relación de poder cuando, aunque no exista un polo explícitamente dominante, uno de los extremos determina las acciones del otro, es el que toma mayoritariamente las decisiones, señala los ámbitos de actuación, selecciona las dificultades a resolver, impone las soluciones y en la que señorean las sanciones sobre las recompensas, aunque haya recompensas suficientes.

Claro es que no siempre que haya asimetría, hay poder. El caso de un buen profesor con sus alumnos es uno de esos casos, pero por razones que veremos, en estos tiempos toda relación asimétrica fácilmente deriva en una de poder. Por eso la docencia es una tarea tan difícil y son tantos los fracasos<sup>6</sup>.

En síntesis, podríamos resumir lo que caracteriza a la relación de poder diciendo:

- 
- 5 Weber, M.: *On Law in Economy and Society*. Harvard University Press, Cambridge, (1954), p.323: Poderes la posibilidad de imponer la propia voluntad al comportamiento de otras personas.
  - 6 Cf. Vallois, A.D.: *Filosofía de la educación del profesional ingeniero*, Ed. del Vicerectorado Académico de la UNET, San Cristóbal, 1992.

El poder es una relación asimétrica en la cual la mayoría de las decisiones depende de uno de los polos que determina las acciones y ámbitos de acción del otro, incluso a pesar de su resistencia.

Se dan con más frecuencia reacciones negativas o ambivalentes que recompensas o positivas, aunque esto no significa necesariamente que haya conflictos. En las relaciones de poder las sanciones y represalias predominan sobre las premios, sean reales o como amenazas.

Debido a la aceptación de normas y valores, a la vigencia de modelos, al proceso educativo o al hábito, el poder goza de cierto consenso y adopta formas socialmente sancionadas y culturalmente alentadas, como sin duda sucede entre nosotros. En términos generales, una relación de poder no se presenta en forma aislada y se hace necesaria la existencia de un contexto social que la haga posible. Las relaciones de poder, aunque se den entre pares de individuos, no son sino casos de relaciones de todo el conjunto social.

La relación de poder no siempre se origina como tal sino que puede derivar de otra relación que se transforma en una de poder. Este caso lo podemos apreciar claramente en las relaciones de pareja en las que, a partir de una relación amorosa, muchas veces deriva en una de poder. También en las educativas y, por supuesto, en las políticas.

A pesar de la connotación colectiva que señalé, no he limitado al poder al ejercicio del gobierno ni al control social. No creo que se deba identificar poder con control social y político ya que esta limitación genera una enorme restricción en la reflexión. En primer lugar, porque el control social no es sino una expresión del poder. En segundo lugar, el control social tiene una referencia localizada en el presente, cuando el poder se orienta al futuro, con un carácter dinámico que destacaremos más adelante. En tercer lugar, y nuestra época nos lo muestra con toda claridad, el poder puede ejercerse independientemente del gobierno y del control social explícito ya que hay técnicas mucho más elaboradas para determinar las acciones de la gente. Si nos guiamos por la caracterización de Bierstedt<sup>7</sup>, y la de Galbraith<sup>8</sup> la fuente

---

7 Bierstedt, R.: *An Analysis of Social Power*, en *American Sociological Review* 15:730-738 (1950) citado en Schermerhorn, R.A.: *El Poder y la Sociedad*, Paidós, Buenos Aires. (1983), p.34

8 Cf. Galbraith, J.K.: *La Anatomía del Poder*, Plaza & Janés, Barcelona (1985), pp. 24-26.

de poder en una sociedad depende de la cantidad de individuos involucrados, del grado de organización y de los recursos, entre los que se incluyen recursos represivos, económicos, políticos, ideológicos, de entretenimiento, de comunicación, y de personalidad. Demás está decir que existen numerosas organizaciones e instituciones que superan en todos estos rubros a los gobiernos de la mayoría de los países.

La mayoría de los autores emiende al poder en estos términos. Para citar a dos, entre los filósofos Mayz Vallenilla en su obra *El Dominio del poder*<sup>9</sup> lo concibe como una relación entre dos términos, el *agente emisor* y el *agente receptor*. Para Mayz el poder resulta de la reacción ante la conciencia de la propia finitud, que impulsa al hombre a dominar la alteridad, que incluye a los entes y a los otros hombres<sup>10</sup>. Por su parte, Max Weber también lo ubica dentro de las relaciones y define al poder como *la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera sea el fundamento de la probabilidad*<sup>11</sup>.

Es fácil inferir que en una sociedad organizada en la asimetría de las relaciones no puede haber una distribución igualitaria de poder porque es contradictorio que lo haya. En efecto, tratándose de una relación asimétrica, la distribución igualitaria equivale a que el poder desaparezca. En otras palabras, la asimetría del poder hace que el poder no se esparza, al contrario se aglutine; que sea estéril ya que no se multiplica y sea avaro porque no se distribuye. La relación de poder tiende siempre a acentuarse y en esto importa sobremanera la organización<sup>12</sup>, que se traduce en que a medida que se amplía el número de individuos involucrados se genera una tendencia a la oligarquía que, concentrando los recursos, permite que una minoría asuma el control de la mayoría, como bien lo señaló Gaetano Mosca<sup>13</sup>. Esto pasa en una fórmula, en un país, en el mercado empresarial y entre naciones.

9 Cfr. Mayz V., E.: *El Dominio del poder*. Ariel, Barcelona, (1984).

10 Cfr. Mayz V., E.: *El dominio del poder*. Ariel, Barcelona, (1982), p. 23

11 Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Orita Aullago, Tubingen, (1947), T. 1, p.28, edición castellano de FCE, México, p.43..

12 Cfr. Galbraith, J.K.: *La Anatomía del Poder*, Plaza & Janes, Barcelona (1985), p. 21.

13 Cfr. Mosca Gaetano: *The Ruling Class*. McGraw-Hill, Nueva York, (1953), p.53: *En realidad es inevitable el dominio de una minoría organizada que obedece a un único impulso, sobre la mayoría desorganizada. El poder de cualquier minoría es irresistible frente a cada individuo de la mayoría, que se halla solo ante la totalidad de la minoría organizada.*

En una sociedad sin poder, los lazos sociales deberían darse en términos de relaciones simétricas, como la amistad y la solidaridad. Pero sucede que todos actuamos acentuando la asimetría y la señal de que se trabaja a favor del poder es que, cuando se presenta una relación de poder conflictiva, la solución que se le busca nunca es la de disolver la asimetría sino crear un poder alternativo que se le enfrente. Pero de esta forma, no importa si el que gana la competencia son los militares o los civiles, los empresarios o los obreros, los profesores o los estudiantes, una empresa o la otra, el poder siempre se incrementa porque habita en la asimetría, en la diferencia.

Hoy en día parece muy difícil establecer relaciones simétricas una vez que las comunidades superan un cierto tamaño, por lo que en los grandes conglomerados contemporáneos las relaciones son fundamentalmente relaciones de poder, en el que hay una acentuada tendencia a que el polo más influyente sea una minoría privilegiada, a pesar de lo que se diga en contrario. Si a esto le agregamos la correspondiente obediencia, no es difícil de entender porqué actualmente el grueso de las relaciones entre los individuos son, en todos los planos, relaciones de poder. Pareciera que hemos perdido la capacidad de desarrollar otras formas de relación. Claro que se hacen múltiples declaraciones en contrario, pero si a estas declaraciones no se las acompaña de la tarea de formación que enseñe a establecer esas otras relaciones, ante la más pequeña de las dificultades se cae en lo que sabemos, ejercer o sufrir el poder.

De manera que hasta aquí hemos considerado al poder como formando parte de las relaciones, particularmente de relaciones entre personas e instituciones, aunque bien podría extenderse el análisis a otras consideraciones, como las causales a las que nos hemos referido y de las que Zubiri da buena cuenta en sus trabajos, o las psicológicas como las que menciona Rummel o su influencia en el desarrollo técnico como nuestra Mayz Vallenilla. Esta asimetría la hemos visto creciendo en la historia, francamente en el caso de la guerra, pero también se da en forma menos clara en otras situaciones.

## LA HISTORIA

La historia muestra esta acentuación del poder y de las asimetrías. Tomemos un caso para mostrarlo, como es el poder del gobierno para entrar en guerra. En los siglos XI y XII para declarar una guerra el Rey apenas

disponía de un número pequeño de vasallos, que no le servían sino un máximo de 40-45 días al año, con acciones muy localizadas. Para todo otro esfuerzo se debía recurrir a mercenarios, guerreros a sueldo, *soldados*, muy caros por lo demás. Por ejemplo, la Cruzada de Aragón en el siglo XIII que duró la exagerada cantidad de 150 días fue posible porque se suspendió el pago del diezmo a la Iglesia para proporcionar fondos. Tiempos eran de poder pequeño y guerras pequeñas.

Frente al ataque de los turcos en los siglos XVI y XVII, los emperadores europeos no pudieron oponerle sino ejércitos mediocres. Napoleón, un siglo más tarde, no logró movilizar para la guerra sino a la mitad de los hombres disponibles, unos 3 millones de soldados. Pero en las guerras del siglo XX Alemania, Francia, Inglaterra, Rusia y EE.UU. pusieron a todas sus poblaciones al servicio del Poder, con el objeto de obtener el máximo beneficio de este esfuerzo total. La Historia muestra este avance progresivo del poder en la determinación de las acciones de las personas, de la que somos sufridores testigos en estos días.

Otro caso histórico interesante, que muestra como algo que parece diluir el poder, en realidad lo concentra, es el establecimiento del Poder Legislativo, inexistente en la Edad Media y en las monarquías. Gracias a la presencia del Poder Legislativo, el gobierno pudo asignarse el derecho de imponer impuestos a voluntad, cosa que no podían hacer monarcas absolutos como los Borbones. Con el impuesto se pueden pagar ejércitos que antes eran imposibles. Por eso, Carlos III tenía 12.000 soldados, Luis XVI 180.000, Napoleón 3 millones, EE.UU. 8 millones en 1943. Como decía Taine, la democracia actual parece que nos dio un voto para elegir pero ese voto también nos pone un arma en la mano para sostener el Poder. No en vano Henry Thoreau, el político norteamericano del siglo XIX, reclamaba que debemos ser primero hombres y luego ciudadanos o súbditos, y nunca debemos renunciar a lo consideramos correcto en favor del legislador. Sólo que hoy hasta hemos renunciado a establecer lo que nos parece correcto<sup>14</sup>.

---

14 Ch. Thoreau, H.: *Civil Disobedience* en Beards, H.: *Civil disobedience: theory and practice*, Putnam, Nueva York, (1960), p. 28

## LA OBEDIENCIA

No cabe ninguna duda de que el poder tiene como condición, como necesaria contrapartida de la asimetría, a la obediencia, ese hecho tan misterioso por el que tantas personas, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones se someten, a veces a uno solo, que no tiene más poder que el que se le otorga<sup>15</sup>. El poder siempre está demarcado por la obediencia que es su límite. En la medida que alguien obedezca otro tendrá poder.

La obediencia no deja de ser un hecho intrigante. Basta, para atisbar el misterio de la obediencia, observar que los estudiantes que concurren a mis clases se rehúsan a obedecer los más sencillos consejos que les facilitan la tarea de acercarse a la meta pero obedecen ciegamente gastar su dinero en comprar un disco que no escucharán más nunca después de 2 meses. ¿Cómo explicar la obediencia social a un rey, a una campaña publicitaria, a un líder, a un gobernante, cuando la obediencia presenta tanta resistencia a nivel condiano, como lo vemos en la desobediencia al compromiso de puntualidad en un encuentro? Jacques Nécker, el famoso Director de Finanzas de Luis XVI escribió: *Una tal subordinación debe forzosamente extranar a los hombres capaces de reflexionar. Es un fenómeno singular, un hecho casi misterioso, el que la gran mayoría obedece a una minoría*<sup>16</sup> y Rousseau comparaba a la obediencia con la desconocida máquina con la que Arquímedes, desde el muelle de Siracusa, era capaz de levantar los barcos enemigos.

Ya hemos mencionado que la sumisión no forma parte de la naturaleza humana. La Boetie la circunscribe a los padres durante un corto periodo y los antropólogos descartan que esté presente en las sociedades primitivas adultas. Por otra parte, religiones de salvación, como el cristianismo, hacen de la libertad el fundamento de las esperanzas de gloria y rechazan la obediencia como justificación del pecado.

No podemos señalar todos los factores que concurren a la obediencia, pero voy a destacar algunos que, reitero, no son todos:

---

15 La Boetie, E : *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Tusquets Editores. Barcelona, 1980, p. 52.

16 Nécker, J : *Du pouvoir exorbitant dans les grands Etats*, 1792, pp. 20-22.

La respuesta más frecuente a por qué obedecemos es la coacción, pero en ningún lugar del mundo ha habido más policías que gente, sin contar que habría que preguntarse porqué los policías obedecen las órdenes de represión, porque nunca ha habido más oficiales que policías y todos nos horrorizamos cuando Eichmann declaró en su juicio que había enviado a millones a la muerte cumpliendo órdenes. Pareciera más bien que, entre los que se someten hay una fascinación, un embrujamiento como dice La Boetie, que los hace obedecer.

2.- Si bien la obediencia al poder no está en nuestra naturaleza, cuando nacemos biológicamente, así como cuando nacemos a la vida social, estamos inmersos en un sistema de solidaridades que conforman el basamento que asegura nuestra supervivencia. Pero esta dependencia afectiva y material puede fácilmente transformarse en obediencia si nuestra autonomía es débil y no se la estimula mediante adecuada formación.

3.- En este aspecto, la racionalidad ha jugado un papel importante. En una asociación humana dominada por el azar o lo inesperado, la reciprocidad es casi obligatoria ya que el que está de buenas hoy puede ser un necesitado mañana. Pero el control del mañana mediante la efectividad predictiva de la racionalidad hizo que la reciprocidad perdiera su razón de ser y facilitó la asimetría entre los que sabían y los que no. Por ello, en este modelo, la educación y desarrollo de la racionalidad individual juega un papel tan importante para limitar el poder. El saber es poder, algo que veremos ha cambiado.

4.- En los tiempos actuales se podría aducir que una confusión lógica contribuye a la obediencia política, derivada del solapamiento de dos significados que le damos a la noción de Estado, trasladada desde ella al ámbito de la empresa o de cualquier otra institución que concreta la asimetría del poder. Si consideramos al colectivo social, podemos entender al Estado *como una sociedad organizada con un gobierno autónomo*. De manera que tenemos:

4 a.- El Estado entendido como *una sociedad organizada*, en cuyo caso todos somos miembros del Estado. Tal como lo dice Hobbes, somos los autores del pacto y los representantes son los actores de la obra que todos escribimos.

4.b.- El Estado entendido como el *gobierno autónomo*, en cuyo caso los miembros efectivos del Estado son los que participan del mando y, por supuesto, no somos todos.

Planteado de esta manera, obedecemos al segundo sentido de Estado apoyándonos en el primero, es decir, obedecemos a unos pocos pensando que somos todos, confundiendo cooperación con sumisión, lo que no es sino un fraude intelectual inconsciente, o promovido por la educación, la costumbre, la publicidad o la falta de reflexión. Está claro que no es lo mismo la relación que podemos establecer entre los otros miembros de un agregado humano con la obediencia a una minoría que se privilegia gracias a la concentración de medios y recursos que nosotros mismos permitimos.

Precisamente, cuando se justifica la desobediencia civil, se lo hace apoyado en que no debemos obedecer al gobierno confundiéndolo con el Estado. Pero casi nunca esta justificación traspasa los límites surgidos de interpretar que ambos sentidos convergen en ciertos regímenes, como las democracias representativas. De manera que la justificación sólo vale para los casos que se califican de dictaduras o en situaciones extremas en las democracias<sup>17</sup>. Pero hemos de reconocer que día a día se muestra que, en la democracia vigente, esta supuesta convergencia es cada vez más injustificada, aún en los países que se toman como ejemplo.

5.- Por otra parte, no han faltado quienes sostienen que el poder viene de la divinidad, ejemplificando erróneamente esta perspectiva con el periodo oscuro de la Edad Media, cuando todo señala que fue precisamente lo contrario. Esta fundamentación divina del poder tuvo realmente su auge en el siglo XVII, cuando el nacimiento del Estado Moderno, con Jaime I o Luis XIV, y podía decirse que constituye un aprovechamiento de ciertos aspectos religiosos en favor del poder concreto. Ciertamente que San Pablo dice en Romanos, XIII,13:1 *Sométase toda persona a las autoridades superiores: porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hoy, por Dios han sido establecidas. 13:2 De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que resisten, incurran condenación para sí mismos. 13:3 Porque los magistrados no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo. Quieres, pues, no tener la*

---

17 Cfr. Singer, P.: *Democracia y desobediencia*, Anel, Barcelona, (1985), p. 85. El ejemplo de desobediencia justificada en una democracia que da P. Singer es la Guerra de Vietnam en EEUU.

historias? Pero no debemos olvidar el contexto en que fueron dichas, cuando el apóstol quería evitar confundir la desobediencia civil con el verdadero objetivo de alcanzar la salvación. A lo largo de la historia, la fórmula paulista, *Todo poder viene de Dios*, fue utilizado con mucha más frecuencia para evitar el abuso y la soberbia de los poderosos que para obligar a los súbditos a obedecer.

6.- También la obediencia se ha fortalecido siguiendo las respuestas que desde el poder se han dado a dos preguntas que el hombre se ha hecho desde que se ha conformado nuestra cultura. La pregunta por el *por qué*, el origen, la causa eficiente y la pregunta por el *para qué*, la meta, la causa final. No podemos sino limitarnos a mencionárselas y dejamos de lado la evaluación crítica.

6.a.- En la dirección del *por qué*, de la causa eficiente, se han desarrollado las teorías de la soberanía que justifica la obediencia radica en el origen del poder. La causa eficiente de la obediencia es un derecho, una cierta autoridad que tienen ciertas minorías con la condición necesaria y suficiente que sea legítimo. Las dos vertientes de legitimación más desarrolladas son la Voluntad divina, o la Voluntad general, el pueblo.

6.b.- En la vertiente del *para qué*, la causa final, se reclama obediencia en función de un bien común, un bien general que se busca y procura y que todos damos crédito a un grupo para alcanzarlo para todos. Sabemos la fuerza de este crédito, materializada en las promesas para alcanzar y conservar el poder y muchas veces el poder se conserva e incrementa sólo en base a este crédito.

Queremos señalar, respecto de esas dos vertientes, que el poder no necesita satisfacerlas al unsono, ni siquiera satisfacerlas en absoluto. Basta que los sometidos las acepten en su concepto, en su imaginaria, en la creencia, para que cumplan su objetivo. Ejemplo de ello son los movimientos socialistas que negaron en su discurso la posibilidad de que hubiera un origen legítimo del Poder y que fuera necesario para lograr el bienestar, pero una vez en el gobierno, lo conservaron precisamente negando su propia declaración.

En consecuencia, hábito, educación, costumbres, autoengaños son el principal combustible para el mantenimiento de la obediencia, y consecuente incremento del poder. Siendo la obediencia un artificio, algo no natural, como una segunda naturaleza necesita reforzarse permanentemente para que se

mantenga, como todo régimen autoritario lo sabe muy bien. Podemos disunguir fácilmente que hay algo perverso en nuestro modo de educar a los jóvenes que los hace mantener estos lazos primarios de sumisión y dependencia hasta bien entrada la vida adulta, estimulando el mantener perennemente una actitud adolescente, el *status papilar* que criticaba Tomás de Aquino, y que no es sino el alimento del poder.

De forma que el poder reúne 4 características para su permanente incremento: el hábito de obediencia, el *poder condicionado*; la legitimidad, el *poder condigno*; la beneficencia, el *poder compensatorio*, y los recursos, que incluyen la fuerza y *poder represivo*. Estos factores no operan en forma aislada sino que constituyen una red que interactúa en su favor: la obediencia lo legitima, su capacidad bienhechoza apoya la conformidad con los fines, su fuerza se funda en la legitimidad otorgada a su ejercicio y por todo ello se lo obedece. Y si pudiéramos describir, que no definir al Poder socio-político diríamos que *es una relación social permanente, a uno de cuyos extremos se lo obedece por costumbre y educación, que tiene los medios materiales para obligarnos a hacerlo en caso de resistencia y que se sostiene en la imagen que tenemos de su fuerza, la creencia en su derecho a mandar y la esperanza que se pone en su aspecto benefactor, personal o ultrarino*

## CAMINO A LA ABSOLUTIZACIÓN DEL PODER

Sin embargo, el mundo en que esta noción era más o menos aceptada y tenía validez está cambiando en forma imprevisible. Basta pensar que en los tiempos que nos toca vivir el mejor rapero es blanco, el mejor golfista es negro, los suizos ganan la Copa América de vela, Francia acusa a EEUU de ategancia y los alemanes no quieren ir a la guerra<sup>18</sup>. El mundo ha cambiado definitivamente.

Pero más allá del chiste internético, en el último se produce la modificación de la noción de poder que desemboca en lo que considero su cambio de naturaleza y que se traduce en esta incomprendibilidad del mundo. Cuando surge la Modernidad filosófica, lo que se ha llamado el impeno de la razón, el poder estaba subordinado a otras categorías, como la de saber y en particular el saber hacer, que encarnaban los medios con los que el hombre hacía posible el

18. Agradezco a Lorena Tosta que me haya hecho llegar este agudo resumen que me permite pintar la incomprendibilidad del mundo contemporáneo con las expectativas que de él nos hacemos

dominio de la altitud. El cambio de esta concepción tiene una bisagra que la articula con la situación actual y es Nietzsche, quien por primera vez grita:

*¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? Este nombre es el de voluntad de poder. Y nada más...<sup>19</sup>*

Nietzsche se convierte en el gran pensador de la Modernidad tardía o, si lo prefieren, de la Contemporaneidad ascendente y subordina la razón a la verdadera naturaleza humana que identifica con la voluntad de poder, aunque todavía el poder está asociado con la voluntad de un sujeto. Cuando Heidegger interpreta a Nietzsche y retoma la noción de poder, ya no lo va a hacer desde un individuo sino que extiende su base y la difumina en el pueblo, que para él se concretara, en ese momento, en el pueblo alemán y el III Reich. Dice Heidegger

*Voluntad de poder, Devenir, Vida y Ser significan lo mismo en el lenguaje de Nietzsche. La vida, esto es lo viviente, se configura en los centros que en cada momento tenga la voluntad de poder. Por consiguiente esos centros son estructuras de dominación. Como tales Nietzsche entiende a la cultura, el Estado, el arte, la religión, la ciencia y la sociedad<sup>20</sup>.*

Con este desplazamiento aparece el primer paso en la despersonalización del poder, que deja de estar identificado con el sujeto y pasa alternativamente del Estado a la sociedad, de la sociedad a la ciencia, de la ciencia al arte, del arte a la religión, de la religión a ciertas instituciones, de las instituciones al estado, conformando figuras efímeras en las que el poder parece descansar transitoriamente. Para muchos, esto se podría identificar con la desaparición del poder, la *an-arké*, la anarquía, cuando de lo que se trata es, justamente, de todo lo contrario, la aparición de un nuevo principio omnipresente que, en la dispersa dependencia, esconde su progresiva autarquía.

Lyotard, al fijar el comienzo de la crisis de la Modernidad en la II Guerra Mundial, corrobora lo que acabo de enunciar. Dice Lyotard que con la introducción de nuevas tecnologías en la guerra, el uso sistemático de la destrucción de poblaciones civiles, es innegable que se opera un cambio. Los ideales de la Modernidad son abiertamente violados... [ideales] que estipulaban que todo lo que hacemos es materia

19 Nietzsche, F.: La voluntad de poder, Edaf, Madrid, (1971), p.

20 Heidegger, M.: La frase de Nietzsche "Dios ha muerto" en Sendas perdidas, Losada, Buenos Aires, (1960).

de ciencia, de técnica, de arte y de libertades políticas tiene una finalidad curiosa y única: la emancipación del hombre. En la II Guerra Mundial el Hombre deja de ser el centro y sus fines y metas dejan de ser las que dan sentido a las acciones, aunque todavía esto aparezca en las declaraciones. La II Guerra Mundial no tuvo por objetivo ninguna de las metas propuestas en la Modernidad. Podríamos decir que la Modernidad, cuya crisis comenzó en ese momento, tendrá su golpe de gracia con los acontecimientos que sacudieron al mundo en América, en Francia, en el mundo comunista a finales de la década del 60, que representan la última rebelión, fracasada dicho sea de paso, que se realizó bajo las banderas del Hombre. El Hombre perdía su lugar preponderante y el vacío lo iba a ocupar el Poder, por quien se luchó en la II Guerra y se lo seguirá haciendo después hasta hoy. Por eso, las relaciones entre naciones, entre empresas, las deportivas y las interpersonales, paulatinamente devinieron relaciones de poder.

El Poder se emancipa de la voluntad del sujeto, y del conjunto de las instituciones con las que ese sujeto había institucionalizado su vida colectiva, absolutizándose, sustancializándose y arrasando con todo lo que se le opone, reflejado en las grandes palabras del *logos* moderno, autonomía, progreso, libertad, justicia, conocimiento, solidaridad, estado, religión, bienestar, libertad, democracia que pasan a ser palabras vacías, a las que sólo se apela en discursos emotivos, pero que ya nadie espera que motiven la marcha de ninguna sociedad ni de los individuos, salvo excepciones. El proyecto moderno quedaba agotado, muerto, aunque para algunos, inacabado e incompleto.

A partir de allí, luego de la quiebra de los ideales humanísticos de la Modernidad, sostengo que debemos reconocer que ha aparecido un nuevo amo, el Poder y a él parece que toca servirle. Un Poder que se va a manifestar con toda claridad en la subsiguiente Guerra Fría, que no es otra cosa que una consolidación del Poder como Absoluto puesto que con ese enfrentamiento, que tan cerca estuvo de destruir al planeta, tampoco se perseguía ningún otro objetivo que el Poder mismo, sólo que ya no se ocultaba.

Se trataba de la instauración del Poder cuyo criterio de medida es tanto la destrucción como la construcción, que dará lugar a la llamada sociedad post-industrial de grandes riquezas e inconmensurables miseria. Es el Poder que iluminará el fin de siglo con las luces... de las explosiones, con cientos de guerras, miniguerras, enfrentamientos armados, luchas comerciales, culturales,

tecnológicas y hasta individuales, instaurando el imperio de la violencia. Basta escuchar a los dirigentes políticos, o a un industrial o a un comerciante o a una organización humanitaria buscando presupuesto para caer en cuenta que cada afán es enfrentado como una batalla, como una guerra por poder en el que el Poder nunca pierde, porque gana el más poderoso y así se engrandece.

La crisis de la Modernidad aparece cuando el Sujeto es desplazado del centro de las consideraciones y su lugar pasa a ser ocupado por la raza, la cultura, la nación, la clase social, dando el primer paso al relativismo. Surgen los conflictos entre la libertad del individuo y su dominación por alguna de estas instancias, que logran superarse transitoria y parcialmente porque aún se mantenía la vigencia de una unidad dada por la idea de una Historia en pos de bienestar y progreso. Cuando esa unidad se pierde porque desaparece la Historia con mayúscula<sup>21</sup> para refugiarnos en historias regionales, más o menos discontinuas, más o menos abiertas, progresivo-regresivas, provisionales, se desatucula definitivamente el proyecto que descansaba en un orden racional, en un afán universal de dominio de la alteridad por el sujeto, con un sentido de progreso, en especial tecnológico, que abría la posibilidad de construir utopías generales de futuro bienestar.

Así como Nietzsche gritó *Dios ha muerto* queriendo señalar el fin de una época, hoy estamos en situación de decir, *El hombre ha muerto* marcando el final de otra. Por supuesto que no ha muerto física ni biológicamente sino como Absoluto dominante de la cultura, característico del periodo que se llama Modernidad. La posmodernidad, lo que viene después de la Modernidad, parece estar signada por la aparición de uno nuevo, el Poder.

## LA POSMODERNIDAD

Varios pensadores de la posmodernidad han destacado la desaparición de la Historia como unidad y centro alrededor de la cual se reúnen y ordenan los acontecimientos. Dado que la historia es una representación de lo que parece relevante del pasado, para hacerlo habría múltiples y diversos criterios. En

---

21 Vattimo, G.: *Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?* En G. Vattimo y otros: *En torno a la posmodernidad*. Antropos, Barcelona, (1994), p. 10: *En la hipótesis que yo propongo, la modernidad ha dejado de existir cuando -por múltiples razones- desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos.*

consecuencia, tendríamos diversas imágenes del pasado desde diversas perspectivas. Si esto es así, entonces quedamos incapacitados para establecer algún decurso unitario que conduzca a algún fin común o que tenga algún sentido compartido por todos los hombres<sup>22</sup>.

En consecuencia, vivimos en una pluralidad de reglas y comportamientos que apresan los múltiples contextos vitales en los que nos ubicamos, sumergidos en un pluralismo heteromorfo sin posibilidad de encontrar denominadores comunes. Como dice Lyotard, la búsqueda de consenso universal es anaacrónica y sólo resta encontrar acuerdos espacio-temporalmente localizados, en permanente estado de revisión<sup>23</sup>. Ya no hay una Historia que algún sujeto pueda aspirar a dominar, determinar, y desde ella objetivar al objeto. Lo que hay es un sujeto *débil*, sin fundamento para aspirar a conocer la realidad o a determinarla y mucho menos tratar de ejercer sobre ella algún afán de dominio. Ya no hay lugar para el imperialismo de una Voluntad de poder que, mediante una fuerte razón objetivante, instrumente la tecno-ciencia para convertirse en señora de la alteridad.

Frente a esta situación quedan dos alternativas: transformar al sujeto en un ser humilde y dialogante, sin historia única, sin verdad única, sin una meta única, sin una ética compartida, obligado a escuchar, abandonando la objetivación propia de un sujeto afirmado en la fuerza de la razón, sin conciencia crítica, viviendo a fondo la experiencia del error, casi en una estetización general de la vida, a merced del flujo de los acontecimientos.

La otra alternativa, acerca de la que quiero llamar hoy la atención, es que el centro que así queda desocupado, sin la vigilancia de la razón, sin Dios y abandonada la preocupación metafísica, con el sujeto inmerso en el torrente de la vida, con solidaridades sin memoria, sin pasiones por el dolor de los maltratados y sin fundamentos de verdad sea ocupado por el Poder. Si la Historia es literatura, si los grandes sufrimientos humanos son una novela, si la filosofía es un relato, si no hay desde donde condenar la guerra, el hambre, la injusticia, si los cambios son variaciones sin norte ni utopía, si el argumento lo da el no argumento, si los medios son como aceleradores de partículas que fragmentan los hechos disolviendo la Historia, si hemos de vivir en la

---

22 Cfr. Vattimo, G. *Postmodernidad. ¿Una sociedad transparente?* En G. Vattimo y otros: *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Barcelona (1994), p. 11.

23 Lyotard, J.F. *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, (1984), pp. 117-118.

simulación de la verdad a que la hemos renunciado, si no podemos establecer lo que es la vida buena, si como dice el tango *todo es igual nada es mejor*, en ese vacío y monótono continuo, lo que aparece con toda su fuerza es el Poder.

Lo que a muchos les pareció una liberación de la prisión de la razón y de la pesada carga alienante de la historia, también puede resultar en la caída en el poder del Poder que secuestra los acontecimientos, torna sin sentido la reflexión, imposibilita lo común de la comunicación, que está más allá del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso, de la realidad o la ilusión. Pero este Poder no es ya el poder de un sujeto, ni del saber del sujeto, ni de un grupo de sujetos, ni puede ser racionalmente controlado porque el sujeto se ha debilitado debido a una intensa crítica a la razón e ideales modernos. Es el Poder como un ente autónomo, cuya naturaleza hay que determinar. Un Poder que no puede ser un dador de sentido racional y ni siquiera humanamente determinado, aunque sea ahora el motor de las acciones, porque se ha independizado del sujeto.

Es por ello que cuando aplicamos la desacreditada razón moderna a su lectura, el conjunto se nos aparece como dominado por el absurdo, con un caótico dinamismo que incluso crece con la destrucción, como los incendios. Nos encontramos con la desmesura, la ausencia de medida, el desafuero, al par que los individuos se presentan cada vez más débiles y obedientes<sup>24</sup>. De allí la violación de ideales de la que habla Lyotard, que es fácil de constatar cuando junto al máximo desarrollo de la ciencia y de la técnica avanzan formas de barbarie desconocidas por su magnitud y junto a la inusitada riqueza la miseria crece a pasos agigantados<sup>25</sup>.

## EL PODER COMO ABSOLUTO

He esbozado el tránsito del poder, de ser una relación entre personas o instituciones, a ser un Ser al que he considerado un Absoluto, y brevemente desarrollaré esta perspectiva que renueva el viejo dilema que planteaba Platón si el verdadero Ser no se identificaba con la relación, es decir si la relación no

24 Cf. Foucault, M.: *Microfísica del Poder*, La Piqueta, Madrid, (1981), p.179: *La historicidad que nos arrastra y nos determina es bética: no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene "sentido", lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínima detalla: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas.*

25 Cf. Valera, A.: *Violencia o Barbarie*, Principis, II, #4, UCLA, Barquinielo, (1996), pp.16-18

constituía el verdadero ser. (*Sofista* 247), que vemos se asoma en ciertas concepciones contemporáneas de la ciencia. ¿En qué consiste la transformación?

La civilización occidental puede caracterizarse de diversas maneras, y una de ellas es por la preocupación central de cada época, el Absoluto que ha dominado diferentes etapas de su desarrollo y que, aunque su preponderancia haya tenido vaivenes, aún hoy en mayor o menor medida todavía nos agita:

En la etapa clásica surgida en Grecia, presenciarnos el predominio del Ser y con un pensar, un *logos*, orientado a la persecución de su esclarecimiento, con las alternativas y conflictos que agitaron el pensamiento clásico durante más de medio milenio.

La etapa del predominio de Dios, consolidada luego de la caída del Imperio Romano y la afirmación del cristianismo, que prevaleció durante mil años, con un *logos* encaminado a establecer las relaciones del hombre con Dios y, a través de Dios, con el resto de la Creación. En ella los conflictos surgieron de tratar de congeniar la razón, orientada por el Absoluto anterior, con la fe en el nuevo.

La Modernidad, surgida hace 400 años, en la que el centro pasó a ser ocupado por el Hombre. El *logos* que a partir de él se desarrolla implementa sus objetivos de dominio y tendrá como resultado la técnica. El tránsito se produce con crueles enfrentamientos políticos y religiosos y el impacto del descubrimiento y colonización de un nuevo continente, América.

Finalmente, la hipótesis que quiero traer a la reflexión es que estamos ante la posible irrupción del Poder como el nuevo Absoluto en cuyo despliegue vivimos y al que el pensar ha de tener que focalizar, aunque en este nuevo absoluto el lugar preponderante no lo ocupe el *logos*. Por supuesto que es una hipótesis y cada uno de ustedes pueda hacer sus propios desarrollos.

Partiendo de una pregunta por el Ser, por lo que es, por la realidad, por los entes, como sucedió entre los griegos, pasamos a centrar nuestra interrogación por un ser especial, el Ser supremo, Dios. La Modernidad introdujo como eje de la preocupación la pregunta por lo humano y orientó toda su actividad haciendo del Hombre origen, centro y meta de la indagación filosófica. En todos estos periodos, existió el poder, aunque su origen y sustentación variara,

pero siempre se lo concibió como una relación, instrumento para alcanzar un fin que lo trasciende, aunque el fin haya sido muchas veces vago y variable, dependiendo del Absoluto predominante en cada caso. En consecuencia, el poder era más bien un efecto que una causa, el efecto de una relación asimétrica en el que un polo determina acciones, emociones, conductas del otro a las que da significación y dirección.

Pero este carácter de ideal es precisamente lo que hace posible que devenga un absoluto, lo que no podría suceder si se tratara de un ente concreto. Así, en nuestros días, pareciera que el Poder ha pasado de ser un efecto a ser una causa, causa de la realidad social que conforma el mundo en el que estamos inmersos. Lo que he llamado la sustancialización del Poder consistiría en que esa relación a la que hemos hecho referencia, ha dejado de ser tal y el Poder se ha ido constituyendo paulatinamente en un ente autónomo, un ser al que considero un Absoluto porque se trata de uno que reúne las mismas características de oscuridad, abstracción, indeterminación de los otros absolutos de la historia.

Se hace visible que entramos en una época hegemonzada por la búsqueda, presencia y secreta adoración del Poder. El habla popular lo refleja, porque cuando se nos somete a tantos sacrificios, incluso de la vida, no lo hacemos por decisión propia y razonada ni tampoco por la decisión de alguien en particular, sino que, como dice la gente, *Ellos nos obligan, ellos nos imponen y someten, ellos nos sacrifican, ellos son los culpables*. Pero esos ellos no son sujetos particulares, no son personas ni intereses concretos, sino la oscura manifestación de ese Poder al que no comprendemos, frente al cual no podemos reaccionar porque adopta mil caras: la Voluntad general, la dignidad de la patria, la asamblea de accionistas, la energía cósmica, la fuerza del destino, la autonomía de la nación, las leyes del Mercado, la influencia de los astros, de la suerte o la defensa de la revolución. Pero en verdad no tiene sujetos, o los cambia permanentemente, pero siempre en beneficio de sí mismo.

*Claros son los efectos de ese Poder. Lenin vio claramente la situación cuando dijo "A través de las innumerables revoluciones de las que Europa ha sido teatro desde la caída del feudalismo, se desarrolla, se perfecciona y se refuerza este aparato burocrático y militar del poder... cuando en realidad habría que hacerlo caer, desbaratarlo. Pero todos sabemos que, a pesar de que haya visto el problema, la URSS no pudo resolverlo y sucedió todo lo contrario a esta consaja. Pero la democracia que hemos denarrado no es*

*mejor, bajo cuyo manto el Poder nunca ha creado tanto en la historia: servicio militar obligatorio, control de las leyes por el poder legislativo, control de su aplicación, control de las fuerzas represivas, monopolio del aparato contributivo, dominio de la educación, disposición de la información, control de la economía, etc. etc. Sólo así se puede entender que cientos de millones de chinos obedecieran la orden de matar moscas durante 5 minutos cada día.*

Y ese Poder, que ya es una realidad en sí mismo, no necesita ampararse en la verdad, ni en lo justo, ni en los dioses, ni perseguir ningún fin. Lo que importa, básicamente, es que sea funcional, eficiente, palpable. Nuestra época comienza a estar crecientemente interpretada y guiada por la presencia lisa y llana del Poder y por las nuevas formas de experimentarlo, ejerciéndolo o sometiénolo, en forma directa, profunda e irresponsable<sup>26</sup>. Un Poder es más completo cuanto más acciones dirige, cuanto más eficiente es en hacerlo, cuanto más recursos dispone, cuanto mejores organizaciones haya para ser obedecido, y nada más.

La evolución de este incremento de poder es una historia muy diferente a las formas en que se logra, que es la historia que nos enseñan. Las formas del Poder parecen mucho más abrumadoras en los Capetos que en la democracia, pero la extensión del Poder del actual gobierno democrático de Francia es muchas veces más extenso que el de aquellos reyes absolutos. Pero es un Poder que, por las características que adopta, permanece oculto, disfrazado. John K. Galbraith decía, precisamente, que la eficiencia actual del Poder depende de que se mantenga oculto y que la sumisión no sea evidente, como oculta, subyaciendo, la sustancia sostenía sus accidentes<sup>27</sup>. Y cabe preguntarse: ¿No será que las formas de gobierno, la estructura de las empresas, las ambiciones personales, la funcionalidad de las instituciones, nacionales e internacionales, no son sino los accidentes de la sustancia en que ha devenido el Poder?

El Poder ha adoptado diversos medios para cambiar las figuras detrás de las que se escuda: un monarca, un partido político, partidos turnantes, una ideología, un tirano, cambian los gerentes de las empresas, y con ello parecien

---

26 Bolívar, Jorge. *El culto del poder en la sociedad global*. Cáliz, Buenos Aires, (1997), pp. 6 y 9. Quiero señalar que esta obra me ha sido de gran utilidad para aclarar y ordenar un conjunto de ideas que tenía respecto de este tema y del que esta charla es uno de sus resultados.

27 Galbraith, J.K.: *La Anatomía del Poder*, Plaza y Janés Editores, Barcelona (1983), p.21

que hay reemplazo de voluntades, pero el resultado es siempre el mismo. Cada uno de ellos es un cómplice en incrementar el Poder que heredará el que viene detrás, que a su vez lo considerará insuficiente y buscará de aumentarlo, contando cada vez con la voluntad del número 0, en todo caso, de la representación real o asumida del Todo. La consecuencia es un Poder que se incrementa, se hace independiente y domina despóticamente a toda la sociedad y a todos, al que nadie osa enfrentarse porque, entre otras cosas, mostrándose abierto, accesible, hace que cada uno aspire, parodiando a Andy Warhol, a los 15 minutos de ser su sujeto

En todas las etapas anteriores, la crítica ha sido un elemento importante en su desarrollo y, para muchos, han quedado definitivamente superadas precisamente como consecuencia de esas críticas. Pero en estos días no hay tales críticas, ni cuestionamientos metafísicos en torno a la realidad, ni preocupación religiosa, ni hay expectativa por alcanzar la verdad, ni ansiedad en torno a lo bueno, ni siquiera de lo bello. En cambio por doquier hay dominio, hay Poder, al punto que creo que entramos en una etapa en que desde él se determina el Ser, lo Divino, se sienta la Verdad estableciéndose así un *nuevo orden mundial*, es decir, una nueva realidad, con un nuevo Absoluto al que no cabe la crítica. En otras palabras, *no se hacen las cosas por saber, por la verdad, ni para beneficio del hombre ni para honrar a Dios, se hacen para incrementar el Poder, cualquiera que él sea.* Para citar un solo ejemplo, recordemos que los científicos nucleares norteamericanos, con Robert Oppenheimer a la cabeza intentaron influir en las acciones políticas de EE.UU. oponiéndose a las decisiones del Poder y todos sabemos del estruendoso fracaso que todavía resuena en los oídos de la Humanidad<sup>28</sup>. El conocimiento no es ya poder y no tenemos que ir muy lejos para constatarlo. Hasta en las universidades, se nombra un profesor por su saber... si no hay más remedio.

El Poder no tiene objeto ni tiene sujeto, y pasa tanto por los dominantes como por los dominados, es un Absoluto indeterminado que adopta todas las determinaciones que pueda, de la misma manera que cuando el Absoluto vigente era Dios, dos ejércitos que iban a luchar rezaban al mismo Dios, o cuando el Absoluto era el hombre, comunistas y capitalistas se enfrentaban invocando la felicidad del mismo hombre.

El Poder no es ya una forma, una institución, como el Estado, ni una relación entre formas, como sería el saber. El Poder es un campo de fuerzas cuya característica fundamental es precisamente *estar en relación* y, como tal, no tiene un sujeto del poder. El Poder es como esos campo de fuerzas de los que habla la física, tal como el campo gravitatorio o el campo electromagnético, que ya no depende de los cuerpos sino que son los cuerpos los que se encuentran inmersos en ese campo de fuerzas que determina su conducta. Las instituciones, el Derecho, o la misma violencia no son el Poder, sino expresiones, efectos, concreciones, manifestaciones del Poder. Tanto la violencia, como el Derecho, tienen sujeto y objetos sobre los que actúan y a los que cambian, pero son sólo manifestaciones del Poder, pero ellos no son el Poder. El Poder no es una acción sobre un objeto ni hay un sujeto que actúa, porque el Poder es una acción sobre otra acción. Por eso dice Foucault que el poder no se posee, no tiene dueño, porque no hay nada que poseer. La posesión entendida como dominio, es una determinación del poder, pero el dominio no es sino una foto de un Poder que, en tanto campo de fuerzas, acción, no puede ser sino dinámico, indeterminado e informal.

Concebido al Poder como una acción sobre otra acción, estas fuerzas se pueden expresar de muchas maneras que no se limitan a las represivas con las que usualmente se lo asocia, y pueden tener aspectos positivos. El Poder puede deprimir pero también incitar, suprimir o inducir, desviar o enderezar, dificultar o facilitar, limitar o ampliar. es decir puede producir y destruir, como sucedió y sucede con los otros absolutos, Dios o el Hombre. El Poder es una noción ontológica que determina una manera de construir la realidad, sus potencialidades y actualidades, disposiciones y manifestaciones, una realidad que ya no se concibe estrictamente como un ser sino como un devenir que ese Poder hace posible. Y así como las piernas permiten movernos en tierra pero no son necesarias en el mar, quizás debamos prepararnos para una transformación radical y nada de lo que somos ahora nos sea útil en ese no tan lejano porvenir.

Como Absoluto así delineado, no cabe preguntarse por el origen del Poder, de dónde viene, porque no es un sujeto. La pregunta pertinente es cómo se ejerce, cómo se determina, pues su ser es actuar. El ejercicio del Poder, entendido como fuerza, es una afección ya que la esencia de una fuerza es afectar o ser afectada. El afectar no es una consecuencia del Poder, es el Poder, puesto que un campo de fuerzas no es tal si no afecta. Sin afección un

campo de fuerzas no es nada y en afectar radica el ser del campo de fuerzas y el Poder es el vector cuya dirección señala la marcha del cambio y cuya magnitud es la fuerza del devenir. Esto quiere decir que esa afección se determina en formas concretas en las que se encarna, pero que no tienen fines a los que sirve ni fijos los medios que emplea porque a nada sirve y todos los medios le favorecen. Lo que parece claro es que, en este marco, *no es posible la piedad ni la conciliación, y menos el respeto a las leyes, como anticipó Nietzsche, porque ese Poder ya no tiene al hombre como su dueño*<sup>29</sup>.

Estas consideraciones forman parte de una *Dinámica del Poder*, lo que Foucault llama la *Microfísica del Poder*<sup>30</sup>. El estudio de las determinaciones del Poder pertenece a una suerte de física, que aborda el estudio del Poder desde la perspectiva de las aplicaciones de ese campo de fuerzas, de la misma manera que se estudian las aplicaciones concretas del campo de fuerzas en los objetos físicos, como la gravedad, el electro-magnetismo u otras manifestaciones de esa fuerza única universal que tanto persiguieron los grandes teóricos pero cuya determinación, como el Poder, se mantiene esquivo. El Poder sería entonces un indefinible que podemos describir como *la fuerza-a-la-completitud, la energía-de-devenir, el vector-hacia-la-manifestación*. Como decía Nietzsche, *imponer el devenir al ser es el triunfo del poder*.

A pesar de su indefinición, podemos acceder a los efectos de la afección del campo de fuerzas que es el Poder, que son variados y se diferencian en determinaciones, afecciones singulares, estabilizándose transitoriamente en múltiples actualizaciones que se manifiestan en las incontables experiencias de imposición de acciones y decisiones que nos vemos obligados a adoptar sin querer. A su vez estas singularidades se conectan, se integran en líneas generales que convergen en ciertos puntos. Estos factores de integración son las instituciones que en cierto momento encarnan el Poder, como puede ser el Estado, o la Familia, o la Religión, o el Mercado, o el Arte o la Ciencia o un individuo. En cada caso, ellas son las encargadas de imponer las tareas, de producir las acciones u, dicho en una única expresión, gestionar la vida de los sometidos por el Poder. Pero no debemos confundir, ellas no son fuente de Poder, ni son su esencia sino nada más que mecanismos operativos que el Poder adopta transitoriamente, así como los entes no son el Ser ni los intereses

29 Nietzsche, F.: *La Voluntad de poder*, # 622. EDAF, Madrid, (1981), p. 348.

30 Cf. Foucault, M.: *Microfísica del Poder*, La Praxeta, Madrid, (1961).

particulares de algún hombre son los de El Hombre. En cada lugar y circunstancia hay que preguntarse en qué medida y qué instituciones integran y encarnan al Poder. El conjunto es lo que Foucault llama el *Diagrama de Poder* que, como los diagramas de la Física, definen en cada caso un estado que no es sino la concreción de lo que esencialmente es dinámico, el Poder.

## FINAL

Por razones de tiempo no puedo superar la etapa de esbozar estas ideas que podríamos ampliar otros aspectos como los de su naturaleza e interpretando fenómenos como la cultura y la globalización. Lo que he intentado transmitir es una inquietud acerca de la aparición de un nuevo Absoluto, sabiendo que hablar del Absoluto es, según Nietzsche, *una aspiración de las larvas*, indigno del hombre. O puede también que yo sea una larva y por eso mi aspiración sea la de tratar con los absolutos. Sea como fuere, intenté transmitir ese sentimiento que tengo de vivir en una mutación cultural de enorme envergadura, en la que el Poder pudiera ser el nuevo territorio que hemos de habitar y del que tenemos una cercana y dolorosa manifestación, burda y desmesurada como es propia de los aires calientes del Caribe.

Si de alguna manera lo que se avecina no es lo que perseguimos entonces lo que hemos venido sabiendo y haciendo debe ser radicalmente revisado, porque en esa dirección estimo que vamos. En nuestras latitudes se dan las condiciones para visualizar estos conflictos y generar alternativas. Somos gente que vive en la expectativa y ese desprendimiento del presente para vivir en el futuro que nos caracteriza, que tantos inconvenientes nos ha ocasionado, es el talante necesario para lograrlo. Pero las decisiones que hemos tomado en los últimos años en todo el continente, decisiones que dibujan el futuro como un regreso al pasado, arrojan una sombra pesimista en esta esperanza.

# PODER, LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD POLÍTICA EN LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

*Profesor Dr. Juan Carlos Rey*

---

*Abstract:* The power of the State maintains an ambiguous relation with human liberty. Although it is certain that it appears frequently as its enemy, other forms can appear as an ally and promoter. Representative democracy is a serious attempt to provide a satisfactory solution to this ambiguity and the contradictions it produces. One of the most notable advantages, in comparison with other forms of government, is that it provides mechanisms to make possible the political responsibility of the state rulers, understood as independent and different from moral or legal responsibilities. Among the reasons that cause the crisis of the representative democracy, a privilege place could be occupied by the crash of political responsibility. As a reaction towards this crisis, some proposals prefer the total elimination of this false formal democracy, and its substitution by a real and substantial democracy, in which, for the sake of obtaining happiness, the formalisms that limit the action of the State and distort the will of the people would be suppressed. With this, despotism would be restored and would probably degenerate in a tyranny. It is possible that the representative democracy would last if it is capable of introducing legal and political reforms, through which the notion of political responsibility could be restore.

## INTRODUCCIÓN

Entre el poder del Estado y la libertad humana existen complejas relaciones, en parte antitéticas y en parte complementarias. Mientras algunos han considerado al poder del Estado como una de las más grandes amenazas para la libertad humana, otros ven en él no sólo un promotor sino la condición necesaria de dicha libertad.

Ambas visiones pueden aducir a su favor numerosos ejemplos históricos, pues uno de los más grandes problemas de la política —definida como el conjunto de las acciones de los hombres para controlar el poder del Estado

o, al menos, para influir en sus decisiones— es el estar inmersa, ineludiblemente, en esa situación dual y ambigua.

El Estado bajo la forma que asume en la democracia representativa es, pese a sus indudables insuficiencias, el intento más serio para solucionar esa contradicción, de una manera compatible con la dignidad humana. Pero la democracia representativa sufre, en muchas partes del mundo, de una severa crisis de confianza que lleva a algunos grupos a promover otras formas de organización y de actividad política que pretenden superarla, pero que sólo proporcionan —como argumentaré en lo que sigue— falsas soluciones. Sin embargo, es posible someter a la democracia representativa a ciertas reformas de importancia, que si bien no cabe esperar que vayan a satisfacer a quienes quieren implantar el "Reino de Dios en este mundo" —como aspiran algunos de los más radicales críticos de esa democracia— sí pueden mejorar en forma sustancial la condición terrenal de los hombres.

Este ensayo consta de cuatro partes. En la primera parte, analizaré los conceptos de poder, poder del Estado y libertad humana, en sus relaciones recíprocas. En la segunda parte examinare algunos de los problemas del poder y la libertad en la democracia representativa. En la tercera, someteré a una revisión crítica las principales alternativas que se proponen para sustituir totalmente la democracia representativa. Finalmente, en la cuarta parte, presentaré algunas de las reformas que considero más importantes para superar las deficiencias de tal democracia.

## I. PODER, PODER DEL ESTADO Y LIBERTAD HUMANA

### 1. Sobre el *poder* en general

Antes de examinar los problemas del poder del Estado, es conveniente referirme brevemente al concepto de poder en general<sup>1</sup>. La forma más amplia de concebir el poder es identificarlo con la *capacidad general para producir un efecto*, es decir, con la *eficacia causal en general*. Pero se trata de un concepto demasiado amplio, pues puede ser aplicado incluso a las causas y agentes

---

1 Una bibliografía completa sobre el poder debería incluir a los principales autores clásicos de teoría política pues todos ellos han tratado, implícita o explícitamente, del problema. Varios de esos autores son citados en las páginas que siguen.

naturales (y así podríamos hablar del "poder" del viento, o de un rayo, etc.), sin tener en cuenta que existe una diferencia ontológica radical entre los fenómenos naturales y los que son el resultado de la acción humana intencional.

Pero aunque restringamos el campo de nuestro interés al mundo de las acciones humanas, debemos distinguir, todavía, dos formas de poder: por un lado, *poder como control de los hombres sobre la naturaleza*, por otro lado, *poder como dominio de unos hombres sobre otros hombres*. Se trata de dos campos de estudio e investigación radicalmente distintos desde el punto de vista ontológico, metodológico y ético. En este artículo nos vamos a centrar en el *poder entendido como una relación social o política*.

Por último, debemos distinguir entre el *ejercicio efectivo del poder (de un lado)* y el *poder entendido como potencia o posibilidad (de otro lado)*. Se ejerce el poder cuando un sujeto activo (*agente*), individual o colectivo, *modifica o controla efectivamente la conducta de un sujeto pasivo (paciente)*, también individual o colectivo. En cambio, el poder como *potencia o posibilidad se refiere a la capacidad de un agente para controlar o modificar la conducta de un paciente, aunque nunca actualice tal potencialidad*<sup>2</sup>.

## 2. La base del poder

El poder como relación social entre dos sujetos supone la mediación de una *base del poder*. Por *base del poder* hay que entender ciertos atributos o *calidades* del agente, o bien ciertos *instrumentos* o *recursos* controlados por él, que le permiten el ejercicio del poder. Pueden ser atributos o calidades naturales (como la *competencia*, la *belleza*, etc.) o *socio-culturales* (como la *nobleza*, el *carisma*, etc.); puede tratarse de recursos de diversa índole (*dinero*, *información*, *armas*, etc.)<sup>3</sup>.

Para algunos sociólogos y politólogos sólo existe poder en aquellos casos en que el agente logra que la libertad de respuesta del paciente se anule o se restrinja en forma extrema, como resultado del uso de la fuerza física o de

2 Raymond Aron usa en francés las palabras *puissance* (como traducción del inglés *power*) y *exercer* (equivalente al alemán *Macht*) para distinguir, respectivamente, el poder como potencia y el ejercicio efectivo del poder (Aron 1972: 174 ss).

3 Un texto clásico en este materia, que resulta de lectura imprescindible aún en la actualidad, es el Capítulo 10 del *Leviatán*, de Thomas Hobbes.

algún otro instrumento particularmente efectivo. Nosotros, en cambio, utilizaremos el concepto de poder en todos los casos en que se modifica la conducta del paciente, cualquiera sea el instrumento (dinero, fuerza física, saber, etc.) y el mecanismo (coacción, soborno, argumentación, seducción, simpatía, etc.) que se use para ello. Como señala Hobbes, en principio cualquier atributo personal, natural o adquirido, o cualquier instrumento material o intelectual del que disponga un agente, con el cual pueda controlar el comportamiento de un eventual paciente, constituye una *base de poder*. Es claro que no todos ellos son igualmente efectivos en las distintas épocas y frente a todo tipo de pacientes. Algunos son muy idiosincrásicos, en el sentido de que sólo se muestran efectivos en relación a algún tipo de actores muy específicos y para algún tipo de modificación de conducta restringido (piénsese, por ejemplo, en cualidades o atributos personales como la helleza o la simpatía). Otros, en cambio, son instrumentos o recursos mucho más generales, pues muestran una alto grado de eficacia frente a un gran número y variedad de actores y en relación con muchos ámbitos de modificación del comportamiento (tal es el caso de los recursos económicos o de la coacción física). Es claro que la mayor o menor efectividad de los distintos tipos de recursos varía de una época histórica a otra.

Entre los muchos intentos de clasificar los recursos o instrumento de poder, uno de los más sencillos y populares es el que distingue entre aquellos que consisten en el uso del *poder material* (que abarca tanto los instrumentos para la aplicación de la violencia física como los recursos económicos —y especialmente el dinero), y aquellos otros que se caracterizan por la utilización del *poder espiritual* (que incluye el uso de símbolos, ideas y creencias, conocimientos e informaciones diversos).

La *base del poder* es uno de los aspectos más ostensibles e importantes de su ejercicio, hasta el punto que es común confundirla con el poder mismo, con lo que se produce un fenómeno que podemos llamar de *cosificación* o *reificación del poder* (inspirándonos en el fenómeno que Marx describió a propósito de la mercancías en el mundo capitalista): lo que en realidad es una relación (política o social) entre los hombres, mediada por algún atributo personal o por el uso de algún instrumento, les aparece a éstos como si fuera ese atributo o ese instrumento mismo. De esta forma es común confundir el poder con el dinero o con las armas, o con ciertas cualidades personales, tales como el saber o la fortaleza física, cuando en realidad esos recursos o

atributos personales apenas constituyen un potencial, que adecuadamente movlizado y activado por parte de quien lo posee puede convertirse en una relación de poder. Ese fenómeno de reificación de poder es tan común, que podemos ver tal confusión en los textos antes citados de un autor tan importante como Hobbes.

### 3. La forma de las relaciones de poder

La relación más simple y elemental de poder es una relación diádica y unidireccional: un solo agente ejerce relaciones de poder sobre un paciente, sin que ocurra una relación semejante en sentido contrario. Pero en la práctica no es fácil que pueda darse una relación tan sencilla. En la vida real resulta difícil de concebir un puro agente ejerciendo poder frente a un puro paciente, pues ello supondría un actor casi omnipotente pues podría ejercer incondicionalmente poder sobre otro, sin ser a su vez, en alguna medida, influido por éste; o supondría, también, un sujeto pasivo tan desprovisto de recursos e influencias que puede ser considerado como un puro objeto de poder. En la vida real la mayoría de las relaciones de poder son bidireccionales, es decir, un actor es a la vez agente en un sentido, pero paciente en otro sentido, aunque normalmente con distinta intensidad en ambos sentidos. Es frecuente que aunque la relación sea bidireccional, de hecho la desigualdad de recursos entre los dos actores es tan grande, que para todos los efectos prácticos podemos considerar a uno de ellos como un puro agente y al otro como un puro paciente: el supuesto de la unidireccionalidad no corresponde a la realidad, pero constituye una aproximación razonable a ella. Otras veces, aunque la relación de poder es efectivamente bidireccional, existe un cierto retardo temporal entre la acción en un sentido y la reacción que se produce en el otro. En tales situaciones es posible considerar separadamente la acción y la reacción como si cada una de ellas fuera una relación de poder puramente unidireccional. Finalmente, hay situaciones en que, si bien no hay un desfase temporal, los medios o instrumentos que usa cada uno de los actores para tratar de influir en la conducta del otro son de naturaleza distinta; y/o también puede ser distinto el ámbito de la conducta del otro que cada uno de ellos trata de modificar. Aquí, de nuevo, es posible descomponer analíticamente la interacción global en dos acciones, cada una de ellas de carácter unidireccional.

Dado que, en una gran cantidad de casos, las relaciones de poder son de carácter transitivo,<sup>4</sup> si un actor ejerce el poder sobre un segundo actor, y éste a su vez ejerce poder sobre un tercer actor, el primero está ejerciendo poder sobre el tercero. La transitividad de las relaciones permite el ejercicio del poder no ya directamente, sino a través de actores intermedios y a través de largas y complejas cadenas de poder, en las cuales el paciente pierde de vista al sujeto activo último del mismo, que queda oculto, y lo mismo puede ocurrir con muchos de los sujetos intermedios.

Para muchos sociólogos, una relación de poder supone necesariamente que existe una contradicción de intereses entre el agente y el paciente; sin embargo es frecuente usar el poder coactivo aunque haya coincidencia de intereses entre ambos sujetos<sup>5</sup>. Lo cual significa que, aun en una hipotética utopía comunista —en la que al extinguirse las clases sociales desapareciera, con ello, la fuente primordial de conflictos de intereses entre los hombres— el ejercicio del poder político, incluyendo el eventual uso de la violencia, continuaría siendo necesario.

#### 4. El poder del Estado

Es muy importante subrayar que el *poder* no es un monopolio del Estado, ni constituye un fenómeno que exista exclusivamente en el campo de la política. Se da en todos los ámbitos sociales, hasta el punto de que, como ha dicho Bertrand Russell "el concepto fundamental, para quienes estudian la sociedad, es el de *Poder*, en el mismo sentido que en que el de *Energía* es el concepto fundamental en física" (Russell 1960: 9). Con esta afirmación se está rompiendo radicalmente con una importantísima tradición política e intelectual en Occidente, que ha tratado de distinguir tajantemente entre el principio social y el político, y para la cual frente al Estado, definido por la

---

4 En lógica se dice que una relación cualquiera (*r*) entre tres términos (*A*, *B* y *C*) es transitiva, cuando si *A* está en la relación *r* con *B*, y *B* está en la relación *r* con *C*, entonces *A* está en la relación *r* con *C*.

5 Frente a la llamada "teoría de los grupos" (Truman 1951, Bentley 1967), que pretendía que la existencia de un interés común entre varios individuos implicaba que éstos constituían un grupo que actúa cooperativamente para su consecución, Olson (1965) ha mostrado, mediante el análisis de la lógica de la acción colectiva que, a menos que el grupo sea muy pequeño, la existencia de tal interés común no garantiza que se produzca una acción cooperativa en prosecución del mismo y que es necesario —para que tal cooperación se produzca— algún incentivo adicional, incluyendo el uso de la coacción.

existencia del poder, estaría la *societas civilis* que se caracterizaría por la libertad, entendida como ausencia de poder<sup>6</sup>.

Junto a los instrumentos de poder que poseen las personas individuales, en toda sociedad existen organizaciones o aparatos burocráticos diversos, tanto públicos como privados, que se convierten en centros de condensación y concentración de grandes cantidades de recursos de poder de toda índole. Los individuos que logran controlar tales centros consiguen multiplicar enormemente su poder individual. No debe extrañarnos, por tanto, que entorno al aparato del Estado se desarrolle la política como una lucha por tratar de controlarlo o por influir en sus decisiones.

Desarrollando algunas ideas de Herman Heller (1942: 263-64), podemos distinguir tres niveles de poder en relación con el Estado: a) el *poder sobre el Estado*, b) el *poder en el Estado* y c) el *poder del Estado*. El *poder sobre el Estado* se refiere al titular del poder supremo o de la soberanía, capaz de decidir sobre el ser y la forma de la Constitución. El *poder en el Estado* se relaciona con la jerarquía de quienes ejercen efectivamente el gobierno, capaces de tomar decisiones día a día. El *poder del Estado* es la capacidad que resulta del uso combinado del conjunto de los recursos que puede movilizar el aparato estatal.

El poder del Estado moderno no tiene comparación con el de ninguna otra organización o conjunto de individualidades. Ante todo, el Estado posee una potestad normativa suprema (soberanía) sobre todos los que viven en su

---

6 Se trata de una tesis sostenida, entre otros, por Martin Buber en un célebre artículo (Buber 1957). El tema, por sí solo, merece por lo menos un extenso artículo, pero aquí sólo podemos consignarle esta breve nota. En general, la distinción entre el principio político y el principio social, entre comunidades estatales (caracterizadas por el poder) y comunidades extra estatales (no dominadas por ningún poder) aparece, desde el siglo XVII, en algunos teóricos del derecho natural racionalista. Pero la clara conciencia de la existencia de la sociedad frente al Estado se debe a los fisiócratas y a la escuela clásica de economía (siglos XVIII y principios del XIX). El campo social que ambos destacan es el económico: según ellos hay un orden social espontáneo, que se expresa en las relaciones de mercado entre sujetos libres e iguales. La victoria del modelo de un mercado de competencia perfecta implica que ninguno de los sujetos de la economía es capaz de afectar, por su sola intervención, los parámetros básicos del mercado (precios, demanda, ventas, etc.), y esto es lo que lleva a decir que en tal mercado (y en la sociedad en general) no exista poder (aunque sería mejor decir que el poder se encuentra tan igualmente repartido que puede desprenderse como fenómeno individual). Esta es la visión a partir de la cual se va a desarrollar la principal de las ciencias sociales —la economía— hasta nuestros días, o al menos la economía académica y oficial; y algo análogo ocurrió —cambiando lo cambiante— en las otras ciencias sociales, especialmente en la sociología académica. Los fenómenos de poder no existían o no eran relevantes para la economía ni para las otras ciencias sociales. Sólo existía poder en el ámbito del Estado.

territorio. Es muy conocida la definición de Max Weber, según la cual el Estado (moderno europeo), se caracteriza por su pretensión de mantener con éxito el monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente; lo cual no implica que la coacción física sea el medio único, ni el normal del funcionamiento del Estado, pero sí su medio específico y su *ultima ratio* cuando los otros recursos fracasan (Weber 1964: 43-44). El monopolio legítimo de la violencia física, que a lo largo de la historia ha sido el recurso de poder más efectivo (por su más alta probabilidad de ser obedecido), constituye una prerrogativa única de la que goza el Estado. Pero, además de los aparatos especializados en el manejo de la violencia física (como son las fuerzas armadas, la policía, los tribunales, las cárceles, etc.), también forman parte de los instrumentos de que dispone el Estado importantes fuentes de recursos económicos (dinero, empresas públicas, etc.), así como aparatos ideológicos para la producción y difusión de conocimientos e información (instituciones educativas, medios de comunicación: prensa, radio, televisión; empresas culturales diversas, etc.). En resumen, la base de poder material y espiritual del Estado no tiene paralelo con la de ningún otro actor individual o colectivo<sup>7</sup>.

## 5. Libertad y poder estatal

Veamos ahora las ambiguas y complejas relaciones del *poder* (principalmente del *poder Estatal*) con la *libertad*, pues si bien unas veces aparecen como términos antitéticos, otras veces se presentan como estrechamente afines. Para ello nos valdremos de la conocida distinción, introducida por Isaiah Berlin (1969), entre *libertad negativa* y *libertad positiva*.

Si por *libertad negativa* entendemos la *ausencia de obstáculos a las acciones de una persona*, el ejercicio del poder del Estado, en muchas de sus formas, (especialmente en sus formas más primitivas y tradicionales), aparece a los hombres como *negación de su libertad personal*. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se manipula al individuo como si fuera un objeto natural, utilizando la fuerza para inmovilizarlos e impedir que ejecute determinada acción; atrastrarlo y desplazarlo de un lugar a otro o, en el límite, destruirlo físicamente y producirle

7 Como lo que tradicionalmente se ha creído en una versión vulgar del marxismo, tanto para Marx y Engels como para sus más destacados seguidores, la dominación de una clase sobre otra no se reduce al uso de la coacción física sino que implica también el uso de un poder espiritual. Véase mi ensayo, Rey (1969).

la muerte. Con esto desaparece toda libertad y racionalidad en el paciente. Se trata de formas extremas, por lo brutales, cuyos efectos directos son, en general, muy pobres. Su efecto es principalmente negativo: sirven, sobre todo, para impedir que el paciente haga algo, pero difícilmente puede lograr una acción positiva, especialmente si es de una mínima complejidad<sup>3</sup>. Pero también se puede manipular al paciente como organismo biológico, afectando sus funciones mediante drogas, etc. O se puede provocar en el paciente una conducta refleja o semiautomática y no reflexiva mediante un proceso de condicionamiento o aprendizaje ("lavado de cerebro"). Ninguno de los métodos anteriores permite algún grado de libertad para el paciente.

En cuanto a las prohibiciones u órdenes gubernamentales, respaldadas por la amenaza del uso de la fuerza, significan ciertamente una restricción de la libertad del paciente (entendida como libertad negativa). En este caso se trata de modificar la conducta del paciente como actor racional, sin que se destruya totalmente su capacidad de elegir y su libertad, pues lo que se intenta es provocar su respuesta "voluntaria": el paciente es "libre" de elegir, pero tal libertad puede significar que tendrá que pagar un alto precio si decide no obedecer.

Pero el poder del Estado puede ser también usado para eliminar los obstáculos que existen para la libertad individual, por ejemplo, decretando la abolición de la esclavitud, con lo cual la restricción o abolición de la libertad de unos (la de los propietarios de esclavos), significa la eliminación de los obstáculos a la libertad de otros (los esclavos). El problema se complica porque, como veremos enseguida, el poder del Estado no se ejerce sólo a través de órdenes imperativas.

En cuanto a la *libertad positiva*, entendida como la capacidad de autodeterminación de los individuos (o como el poder decidir sus actos y el curso de su vida de una manera autónoma, desarrollando las potencialidades que tiene como ser humano) el efecto del poder del Estado puede ser favorable o perjudicial. El Estado, sin dar órdenes expresas y directas, puede modificar los parámetros de la acción del individuo, en tanto que actor racional y libre, sin alterar en forma visible su libertad de elección, pero aumentando o disminuyendo de

---

3. Estamos hablando de la poca efectividad del uso de la fuerza física para obligar a que se haga algo; lo cual no debe ser confundido con la amenaza del uso de la fuerza, que sí puede ser muy eficaz. Para esta distinción fundamental, véase Schelling (1964: 21-22 y 27-28).

hecho su libertad positiva. Para entenderlo vamos a presentar un modelo simplificado de la decisión de un actor racional que debe elegir entre alternativas y que actúa de acuerdo a la "lógica de la situación" (Popper 1962: 97). De dicho actor suponemos varias cuestiones: 1) ante él se abren un conjunto de vías de acción alternativas, y posee información acerca de cuáles son éstas; 2) también tiene información acerca de cuáles serían las consecuencias a las que conducirían cada una de esas vías, en caso de que las eligiese; 3) posee un sistema de valores a partir del cual es capaz de establecer una función de preferencias respecto al conjunto de eventuales consecuencias; y 4) finalmente, suponemos que, como actor racional, elige aquella vía de acción que maximiza su función de preferencias.

Entonces, el Estado puede lograr controlar la conducta del paciente si es capaz de alterar o modificar cualesquiera de estos parámetros. En primer lugar el Estado puede alterar efectivamente las vías de acción de las que dispone el paciente, suprimiéndolas unas o creando otras. Por ejemplo, puede suprimir cosas tales como la prensa en manos de los particulares, la propiedad privada sobre los medios de producción, la venta y consumo de drogas o de pornografía infantil. Con independencia de nuestras valoraciones de tales supresiones, todas ellas restringen la libertad individual. Pero el Estado puede, también, establecer un sistema de educación o de salud pública gratuita, que aunque tal vez disminuyan la libertad de algunos (en la medida, por ejemplo, en que les esté prohibido a los particulares ejercer dichas funciones), favorecerá la libertad positiva de quienes van a tener acceso a dichos servicios. En realidad todo Estado que implanta medidas por las que disminuye la libertad negativa, tratará de alegar que con ellas se está aumentando la libertad positiva.

El segundo lugar, el Estado puede modificar la información que posee el paciente sobre las vías de acción de las que dispone; o sobre las eventuales consecuencias de emprender esas vías de acción. Esta nueva información puede ser verdadera, con lo cual aumentará la libertad y racionalidad de paciente; pero también puede ser falsa, produciendo el efecto contrario.

En tercer lugar, es posible que el Estado intente modificar los valores del actor, utilizando diversas técnicas de persuasión (que incluyen desde la propaganda hasta la educación formal). lo cual, de tener éxito, conduciría a una modificación de su función de preferencias y, consiguientemente, de su eventual elección. Se trata de uno de los campos de ejercicio del poder del

Estado con más peligros para la libertad y cuya legitimidad merece ser especialmente cuestionada.

De lo visto resulta que el sistema por el cual el Estado da órdenes expresas prohibiendo la realización de ciertos actos u obligando a la ejecución de otros, acompañadas con la amenaza de sanciones al infractor, sólo constituye una parte, aunque ciertamente importante, del ejercicio de su poder. Una proporción muy considerable de tal poder se ejerce mediante controles indirectos y contextuales, a través de la manipulación o modificación que realiza el Estado de los parámetros de la acción de los individuos como actores racionales, con ausencia de órdenes expresas y con apariencia de libertad de elección por parte de éstos.

## 6. Estatismo y antiestatismo en el pensamiento político contemporáneo

Si, como acabamos de ver, las acciones del Estado puede traer consigo tanto la negación como la afirmación de la libertad humana, no es de extrañar que en el pensamiento político se expresen valoraciones contradictorias sobre tales acciones.

Existen importantes corrientes del pensamiento político contemporáneo que desconfían del poder del Estado, pues ven en él una amenaza a la libertad individual o, en el extremo, lo rechazan radicalmente pues lo consideran incompatible con dicha libertad (anarquismo). Como es sabido, la expresión más conocida y perdurable de tal tradición es el liberalismo, muy vivo aún en nuestros días, que trata de reducir al mínimo el poder del Estado por medio de instituciones como las del constitucionalismo (declaraciones de derechos, división de poderes, Estado de Derecho, imperio de la Ley, etc.), y que proclama frente a él la preeminencia de la sociedad civil, como un ámbito en el que no existe poder (mercado de competencia perfecta) y en el que los hombres actuarán sin interferencias estatales, produciendo un orden que se caracteriza por la máxima libertad e igualdad.

Pero hay otras corrientes de pensamiento contemporáneo, no menos importantes, para las cuales sólo a través del Estado o mediante su intervención podrán los hombres conquistar la libertad. Expresión paradigmática de tal concepción, en versión propia del pensamiento político de la derecha, ha sido Hegel. Pero también cuenta con expresiones de

izquierda como la de un socialismo estatista, cuya máxima expresión teórica habría que buscarla en autores como Lassalle, pero que fue adoptado por muchos que se decían discípulos de Marx, y que logró su realización práctica con el llamado "socialismo real". Todas estas corrientes de pensamiento tienen en común el rechazar la visión idílica de la sociedad civil, y afirmar, frente a ella, el Estado. En el caso de Hegel se llega literalmente a la divinización del Estado (el Estado es "la marcha de Dios en el mundo", "la Idea Divina tal como existe en la tierra", "el hombre debe, por tanto venerar al Estado como lo divino sobre la tierra", etc.), y aunque tales exageraciones pueden considerarse hoy en día un tanto fuera de moda, existen muchas personas, tanto de derecha como de izquierda, que llegan a propugnar un Estado omnipotente o totalitario.

La democracia representativa contemporánea rechaza las visiones extremas del estadismo y del antestatismo, y trata de preservar la libertad humana, haciéndola compatible con una intervención del Estado en la vida económica y social. Este es el tema que desarrollaremos en lo que sigue.

## II. PODER DEL ESTADO Y LIBERTAD EN LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

### 7. Forma de Estado y forma de gobierno: posibles incongruencias entre ambas

Antes de considerar los problemas de la democracia representativa, hay que empezar por distinguir la *forma de Estado* (que se refiere a la cuestión de cuál es la autoridad última en la que reside el poder supremo o soberanía) y la forma de gobierno (que tiene que ver con la estructura política especializada encargada de tomar las decisiones colectivas),<sup>9</sup> y tener en cuenta la posible falta de congruencia entre ambas.

Hasta donde yo sé, el primer autor que marca nítidamente la diferencia entre la forma de Estado y la forma de gobierno es Marsilio de Padua, que en su *Defensor Pacis* (1324) defiende la idea de que la potestad suprema, especialmente el poder de elaborar las leyes y de nombrar al gobierno,

---

9 En la terminología que proponíamos anteriormente (supra, § 4), se trata de la diferencia entre el poder sobre el Estado y el poder en el Estado.

corresponde al *legislador* al que identifica con la totalidad de los ciudadanos (*universitas civium*) o con su parte prevalente (*valentior pars*) (Parte I, Cap. XII, § 3); pero tal poder supremo ha de actuar a través de algún órgano de gobierno (*pars principans*) que tiene un función meramente instrumental (Parte I, Cap. V, §§ 1-4). A partir de la Edad Moderna, algunos de los más ilustres autores de la teoría de la soberanía, como Hobbes, no aceptan tal distinción: la forma de Estado y de Gobierno son una misma cosa (*Leviathan*, Cap. 19). En cambio para otros, como Bodino, cada forma de Estado es susceptible de diferentes formas de gobierno: así la monarquía puede gobernarse popularmente, si el rey reparte las magistraturas y recompensas entre todos, sin tomar en cuenta la nobleza, la riqueza o la virtud (*Las seis leyes de la República* (1576), Lib. II, Cap. II); y algo semejante ocurre con otras formas de Estado, como la aristocracia (Lib. II, Cap. VI) o con el Estado popular (Lib. II, Cap. VII). Pero es sobre todo Rousseau quien precisa la diferencia entre el soberano, constituido por la generalidad del pueblo, y el gobierno, que tiene una existencia particular, y que a diferencia de aquél puede actuar con vigor y celeridad (*Du Contrat Social*, 1762, Lib. III, Cap. I). Para Rousseau la única forma legítima de Estado es la democracia, en la que el soberano es la totalidad del pueblo, al cual corresponde la aprobación de las leyes y el nombramiento del gobierno. Pero el soberano puede optar por cualquiera de las tres posibles formas de gobierno desarrolladas por el pensamiento político clásico (democracia, aristocracia o monarquía), además de una multitud de formas mixtas (Lib. III, Cap. III). Pero si bien para Rousseau, la única forma de Estado legítima es la democracia, en cambio, no es partidario de una forma de gobierno democrático, salvo que se tratara de un pueblo de dioses: "un gobierno tan perfecto no es propio de hombres" (Lib. III, Cap. IV).

Pero, aunque la falta de congruencia entre la forma de Estado y la de gobierno no ocurre sólo con las democracias, es sin duda con éstas cuando resulta más peligrosa y tiene consecuencias más graves. Según Rousseau, el mero hecho de la existencia del gobierno como un cuerpo especializado, distinto del soberano, representa un peligro continuo para la soberanía, pues la usurpación de ésta (que se supone que pertenece a la generalidad del pueblo) por parte de unos gobernantes particulares es "el vicio inherente e inevitable" de todo cuerpo político democrático. La razón de ello es muy sencilla: en la forma de Estado democrático no hay una voluntad del soberano como cuerpo, que pueda enfrentarse y resistir permanentemente a la voluntad de los gobernantes (Lib. III, Cap. X), como sí ocurre en cambio cuando el soberano

es un monarca o una aristocracia. En el Estado democrático "el soberano sólo actúa cuando el pueblo está reunido", pero aunque es necesario que existan asambleas periódicas frecuentes que se reúnan con tal fin, es imposible hacer de tales reuniones una actividad continua y permanente (Lib. III, Caps. XII-XIII).

Resulta, por tanto, que un Estado que reconoce al pueblo como titular de la soberanía y del poder constituyente (y que en este sentido podría ser calificado como democrático) puede estar acompañado de formas de gobierno no democráticas. Este hecho que fue reconocido expresamente en numerosas Constituciones del siglo XIX<sup>10</sup>; y Carl Schmitt, uno de los más notables — aunque controvertidos — constitucionalistas del siglo XX, ha insistido en que el moderno Estado liberal democrático, aunque proclama la soberanía popular, se caracteriza, en buena medida, por un gobierno mixto, con fuerte presencia de elementos aristocráticos (Schmitt 1982: Caps. 16 y 23). Pero también es posible que en un Estado, en el que el titular de la soberanía sea un rey o una aristocracia, se permitan algunas instituciones de gobierno democráticas (por ejemplo, la elección popular de parte de las cámaras legislativas).

Sin embargo, en la mayoría de las discusiones recientes sobre la democracia se olvida esa distinción fundamental (formas de Estado/formas de gobierno) y tal olvido resulta injustificable. Como ya apuntaba Rousseau, una notoria debilidad del Estado democrático reside en el hecho de que el pueblo, en cuanto sujeto de la soberanía y titular último del poder público, es una entidad puramente abstracta o ideal que, al no estar permanentemente organizado, no puede hacerse presente ni manifestar su voluntad frente al gobierno sino muy ocasionalmente (en las pocas ocasiones extraordinarias en las que se le somete a consulta una nueva Constitución) o de manera intermitente (en las elecciones periódicas). En teoría el pueblo es la fuente última de toda autoridad, pero frecuentemente esto no es sino una mera imputación o ficción jurídica. El poder del pueblo es en gran parte puramente nominal, pues en la práctica no va más allá de aprobar la Constitución y de elegir a los gobernantes,

---

10. En dichas constituciones, el pueblo, en tanto que titular del poder constituyente, establecía una forma de gobierno monárquica. Tal fue el caso de la Constitución francesa de 1791; de la Constitución belga de 1831; de la Constitución prusiana de 1850; y de la Constitución francesa de 1852, en la que se instaura el Imperio hereditario de Napoleón III. (Véase Schmitt 1982: 47).

en tanto que el poder real y efectivo está en manos de estos últimos (y aquí hay que recordar la ironía de Rousseau: "El pueblo inglés cree ser libre, pero se equivoca; sólo lo es durante la elección de los miembros del parlamento; una vez elegidos se convierte en esclavo, no es nada" [Lib. III, Cap. XV]). Resulta así que, a menos que el Estado democrático esté acompañado de formas de gobierno o de instituciones también democráticas, que permitan al pueblo controlar efectivamente a los gobernantes y, en el extremo, desplazarlos del poder cuando su conducta sea insatisfactoria, el poder último que se atribuye al pueblo no pasa de ser una ilusión. Eso explica el que la mera idea de un Estado democrático sin gobierno democrático, resulte insatisfactoria; y explica, también, que no pocas veces los enemigos de la democracia estén dispuestos a reconocer la soberanía nominal del pueblo, siempre que ellos conserven el control del gobierno.

Pero tampoco debería ser satisfactorio para la teoría de la democracia, un mero gobierno democrático (en el sentido de que los gobernantes sean seleccionados mediante elecciones competitivas), pero en el que el poder último y supremo —la soberanía— resida en titulares distintos del mismo pueblo (por ejemplo, en una aristocracia u oligarquía, o en el estamento militar, etc.), pues, a diferencia del pueblo, estos otros eventuales sujetos de la soberanía no son entidades ideales o abstractas, sino grupos reales, organizados permanentemente y dotados de poderosos recursos; de modo que en este caso el poder soberano no sería meramente nominal, sino muy real y efectivo.

## 8. ¿Qué es la democracia representativa?

Teniendo en cuenta las distinciones que hemos desarrollado en la sección anterior, al hablar de la democracia representativa nos estamos refiriendo a una *forma de gobierno*, pero damos por supuesto —al menos según la concepción que de ella tenemos en la época actual— que la misma se produce dentro de una forma de Estado democrático, es decir, en uno que reconoce el principio de la soberanía del pueblo<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Sin embargo esto exige ciertas matizaciones. En primer lugar, vamos a ver más tarde que en sus orígenes las instituciones típicas de la democracia representativa no surgen en Estados democráticos sino en Estados con soberanía monárquica, aristocrática o con una constitución mixta (soberanía compartida). En segundo lugar, en tiempos recientes se ha acostumbrado a calificar como democrática algunos Estados que, en el transcurso de una transición desde una dictadura hacia la democracia, han introducido mecanismos electivos para la designación del gobierno, pero en los que, en realidad, la soberanía continúa en manos de la anterior oligarquía militar, o a lo sumo está compartida por esta y por los sectores democráticos.

La democracia representativa contemporánea constituye un intento de conciliación y síntesis de dos corrientes políticas no solo contradictorias sino, en ocasiones, antagónicas: el liberalismo y la democracia<sup>12</sup>. Desde el punto de vista institucional, propugna un tipo de gobierno que rechaza tanto los defectos del Estado liberal puro como los del Estado totalitario, y que pretende intervenir en la sociedad para la realización de valores como la justicia y la equidad, pero respetando e impulsando la libertad los individuos y de los grupos.

No se trata de un régimen ideal, más o menos utópico o sólo realizable en un futuro nebuloso e indeterminado, sino un sistema político real que representa una aproximación relativa —pero que se espera que pueda ser satisfactoria para la mayoría— a ciertos valores políticos. En términos de Dahl (1974), se trata de una *poliarquía*.

Para explicar cómo se concibe la democracia representativa en la actualidad, hay que responder a tres preguntas: ¿quién ejerce el poder público?, ¿cómo se ejerce el poder público? y ¿para quién (o en beneficio de quién) se ejerce el poder público?

En la medida que estemos hablando de un Estado democrático (y por tanto, que el titular de la soberanía es el pueblo), la primera pregunta (relativa al *quién*) se refiere a la manera en que son seleccionados los gobernantes; y la condición *mínima* para la existencia de tal democracia es que los gobernantes sean seleccionados por el conjunto del pueblo, mediante elecciones libres, sinceras y realmente competitivas.

La segunda pregunta (relativa al *cómo*) se refiere al modo en que se ejerce el poder público. Desde esta perspectiva, la democracia representativa exige que el poder no sea absoluto, sino que su ejercicio esté limitado a través de instituciones tales como la división de poderes, el reconocimiento de un conjunto de derechos fundamentales que el gobierno en ningún caso puede violar, el imperio de la ley, el Estado de Derecho, etc. A través de estos mecanismos e instituciones, la democracia representativa se vincula con la idea de *gobierno constitucional* e incorpora los valores de libertad política propios

---

12 En cuanto se expresa institucionalmente a través del llamado Estado democrático social de derecho, la democracia representativa incorpora otros principios pertenecientes a familias ideológicas muy diferentes, como, por ejemplo, los procedentes del personalismo cristiano, del welfare state o del socialismo democrático.

del pensamiento liberal. Ahora bien, no se puede olvidar que los valores democráticos, por un lado, y los liberales, por otro, son de naturaleza distinta y que en ocasiones pueden entrar en contradicción, de modo que —como examinaré con alguna atención más adelante— lo que caracteriza a las democracias reales es un intento de conciliación o compromiso entre ambos.

Los dos tipos de criterios, que hasta ahora he examinado, suponen que la democracia representativa es definida a partir de una serie de mecanismos, procedimientos e instituciones de naturaleza jurídica y política, que corresponden a lo que algunos llaman despectivamente "democracia formal". Peto los mecanismos e instituciones a los que hasta ahora me he referido, y que sirven para definir la *forma de gobierno*, son condición necesaria pero no suficiente para legitimar a un régimen político. De manera que es necesario contestar una tercera pregunta—*para quiénes*—, que se refiere a quiénes son los beneficiarios de las políticas y decisiones públicas. Se supone que a través de las formas y de los procedimientos antes definidos, las políticas públicas y las decisiones colectivas que se tomen van a responder, en cuanto a su contenido, a los intereses de la comunidad. En este sentido, la democracia representativa requiere, como condición adicional para su legitimidad, de *un gobierno para el pueblo...*

Con lo dicho, me estoy separando de aquellas concepciones para las cuales existe una contradicción irresoluble entre la democracia formal y la democracia substantiva o material, y que están dispuestas a afirmar unilateralmente una de sus dimensiones, no tomando en cuenta la otra (*id. infra* § 19). Peto, en cambio, del supuesto de que para caracterizar adecuadamente a la democracia representativa deben tenerse en cuenta tanto sus procedimientos o aspectos *formales* (relativos a la *forma de elegir los gobernantes*, los *procedimientos para tomar decisiones* y los *límites que éstas deben respetar*), como sus aspectos *sustantivos o materiales*, relacionados con el *contenido de tales decisiones*. Ninguno de esos aspectos debe ser separado del otro, y ambos deben complementarse, pues, de no hacerlo, el resultado será alguna forma de negación de la democracia.

A través de la amarga experiencia de las pasadas dictaduras muchos países parecen haber aprendido la lección de que cuestiones tales como la vigencia de las libertades públicas y de los derechos humanos, o como la participación de los ciudadanos en las decisiones gubernamentales (al menos mediante la elección de los responsables de tomarlas), tienen un extraordinario valor, tanto intrínseco como instrumental, pues constituyen los únicos mecanismos

de gobierno compatibles con la dignidad de la persona humana, y el único medio, a la larga eficaz y confiable, para mejorar el bienestar del pueblo. Sólo mediante los mecanismos, instrucciones y procedimientos jurídicos y políticos de la democracia representativa —y no mediante una dictadura o un despotismo, por más demofílico que fuese— podría el pueblo realizar sus aspiraciones de libertad, justicia y bienestar (*vid. infra* § 19)

## 9. Liberalismo versus democracia

Que la democracia representativa es un intento por conciliar corrientes políticas distintas, resulta evidente de las respuestas que hemos dado a las preguntas de ¿quién gobierna? y ¿cómo se gobierna? Pues mientras la contestación a la primera es propia del pensamiento democrático, la respuesta a la segunda resulta típicamente liberal. Pero ¿no hay una contradicción entre esos valores?, y en caso afirmativo ¿es posible conciliarlos?

En efecto, entre el liberalismo y la democracia existe una contradicción que la democracia occidental contemporánea ha tratado de conciliar<sup>13</sup>. En lengua castellana fue Ortega y Gasset quien, en 1927, trazó con nitidez insuperable las diferencias y los posibles antagonismos entre ambos conceptos. Según el filósofo español, liberalismo y democracia son dos posibles respuestas a dos cuestiones de Derecho Político completamente diferentes:

*“La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el Poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos.*

*Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión debe tener el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir: que todos intervinamos soberanamente en los hechos sociales.*

*El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ¿ejercerá quienquiera el Poder público. ¿cuáles deben de ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejercido un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino las personas*

---

13 En los países de habla hispana, la obra jurídica más importante y ya clásica en el tratamiento de esta materia es el *Derecho Constitucional Comparado* de Manuel García-Pelayo, para el cual “el Estado democrático liberal se basa en la unidad de dos términos, que si durante cierto tiempo se han armonizado, sin embargo representan en sí mismos algo antagónico y de difícil conciliación cuando los principios que los informan obtienen el adecuado despliegue. Tales términos son la democracia y el liberalismo” (1953: 193)

*tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público". (Ortega y Gasset 1950: 572-573)*

De tal forma que se puede ser muy liberal y nada democrata, o viceversa. Como buen liberal, lo que más le preocupaba a Ortega, era el aumento del poder del Estado, y especialmente en su forma de Estado democrático:

*"El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en las de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia equívocamos el absolutismo. Todo lo contrario. No hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del demos. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decir así, se limita a sí mismo". (Ibid.: 573)*

Sin embargo, desde el punto de vista liberal, a lo que hay que oponerse es a cualquier teoría —democrática o no— de la soberanía, entendida como poder absoluto e ilimitado, y la desconfianza no se dirige en especial hacia la democracia, sino, en general, hacia toda forma de gobierno que concentre excesivos poderes.

## 10. Los valores del constitucionalismo

En este sentido el liberalismo defiende la necesidad de un gobierno constitucional. La idea de *gobierno constitucional* se opone, por una parte, al *gobierno de facto*; y, por otra, a la idea de *gobierno absoluto* o *despótico*, pues significa que quienes tienen autoridad para tomar decisiones obligatorias para el conjunto de la sociedad sólo disponen de un poder limitado, político y jurídicamente. Desde esta perspectiva, la constitución es concebida como un instrumento jurídico-político destinado a impedir que se concentre un excesivo poder en manos de los gobernantes y a proteger una esfera de libertad personal libre de interferencias por parte del poder público. De modo que, como se expresa en el Artículo 16 la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789: "Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no esté asegurada, ni la separación de poderes determinada, no tiene Constitución". Así entendido, el constitucionalismo es, en gran parte, la expresión de los valores políticos liberales.

Suele decirse que la democracia es incompatible no sólo con el liberalismo sino con el constitucionalismo, pues ella no admite ninguna posible limitación

a la soberanía popular. Según esta concepción, la democracia, a través del aporte de Rousseau, habría heredado el concepto de soberanía elaborado por los teóricos de la monarquía absoluta (Bodino y Hobbes), conservando todos los caracteres que ellos habían atribuido a la misma, trasladando, simplemente, del rey al pueblo la titularidad de la misma<sup>14</sup>. Una democracia así concebida no admite límites a los poderes del Estado y es, desde luego, incompatible con el constitucionalismo. Pero aunque no faltan autores actuales que sostienen la existencia de una contradicción irreductible entre la democracia y el constitucionalismo<sup>15</sup>, lo cierto es que tal opinión es el resultado de una teoría acerca del carácter ilimitado de la soberanía, inadmisibles para quien se preocupa por preservar la dignidad humana. Desde este punto de vista, la concepción aceptable es la sostenida hace ya casi doscientos años, por Benjamín Constant: que siempre "la soberanía es limitada y que hay voluntades que ni el pueblo ni sus delegados tienen derecho a tener".

*"Ninguna autoridad sobre la tierra es ilimitada, ni la de pueblo, ni la de los hombres que se dicen sus representantes, ni la de los reyes, cualquiera sea el título por el que reinen, ni la de la ley, la cual, no siendo más que la expresión de la voluntad del pueblo o del príncipe, de acuerdo a la forma de gobierno, debe estar circunscrita a los mismos límites que la autoridad de la que emana. Estos límites están sergados por la justicia y los derechos del individuo. La voluntad de todo un pueblo no puede convertir en justo lo que es injusto. Los representantes de una nación no tienen derecho a hacer lo que ni siquiera la nación puede hacer"* (Constant 1963: 13-14)

Una concepción actual de la democracia no sólo debe ser compatible con la restricción de sus poderes, sino que exige ciertas limitaciones de los mismos. Lo importante es tener en cuenta que no todo tipo de limitación al poder público por vía constitucional, tienen igual significado, pues es posible distinguir al menos tres especies de ellas, de acuerdo a su finalidad.

1) En primer lugar existen ciertas limitaciones a la acción del gobierno que responden a la necesidad de realizar y preservar valores típicamente liberales (como, por ejemplo, el reconocimiento de la libertad de conciencia),

---

14 Sin embargo, debe tenerse en cuenta que Rousseau no identifica en ningún momento al gobierno con el soberano, como sí lo hace Hobbes.

15 Sobre las tensas relaciones entre constitucionalismo y democracia, consúltese Elster y Sagstad (1988). Véanse, también, los libros de Greenberg, Katz, Olivero y Wheatley (eds.) (1993); y Mueller (1996).

valores que son distintos, pero no necesariamente contrarios a los estrictamente democráticos.

2) En segundo lugar, algunas limitaciones a la acción del poder público están destinadas a preservar la misma democracia, estableciendo condiciones que aseguren la pulcritud de las elecciones o que eviten que el gobierno abuse de sus funciones y ponga fin a la misma democracia. A esta categoría pertenecen, por ejemplo, el conjunto de garantías destinadas a preservar los derechos de la oposición y la pureza de las elecciones (como las señaladas por Dahl 1974: 12-13). Si bien algunas de ellas pueden haber sido originalmente de inspiración liberal, resultan también imprescindibles para instaurar o preservar un régimen democrático.

3) Finalmente están ciertas limitaciones a la acción del poder de gobierno destinadas a preservar los intereses de grupos minoritarios (frecuentemente poderosos) mediante el reconocimiento de verdaderos privilegios (por ejemplo, conferirles un derecho de veto o una participación privilegiada, de naturaleza corporativa, sobre determinadas decisiones colectivas). En esta categoría pueden incluirse, además de ciertas instituciones características de las llamadas "democracias consociacionales" o "consensuales" (Lijphart 1977, 1984), otros casos de naturaleza claramente oligárquica.

Resulta así que bajo el prestigio de la idea de gobierno constitucional o gobierno limitado, se pueden cobijar valores no sólo democráticos y liberales, sino también antidemocráticos. En particular, cuando tienen lugar procesos de transición democrática a partir de dictaduras, la necesidad de dar a ciertos actores o sectores sociales poderosos pero minoritarios, garantías de que no se verán perjudicados por la nueva situación, lleva al establecimiento de limitaciones constitucionales que implican serias restricciones a los gobiernos democráticos y que pueden llegar a la instauración de formas de gobierno mixto o incluso de un Estado mixto, con soberanía compartida.

## 11. Los cambios en la democracia representativa: de la democracia restringida y oligárquica a la democracia de masas

La democracia representativa surge en el mundo contemporáneo como una reacción ante la imposibilidad de reinstaurar una democracia participativa y directa, como era la propia de las repúblicas antiguas de Grecia y Roma, y de retirar de esa manera los valores ético-políticos que se atribuían a éstas. Teóricamente, es un intento de algunos pensadores (Madison, Tocqueville,

J. S. Mill, etc.) de preservar el ideal de *interés público* o de *bien común* en las condiciones de la sociedad moderna (Rey 1992: 23-26). Pero tal nacimiento estuvo acompañado originalmente de grandes limitaciones a la participación popular, de modo que lo que se instauró fue una especie de democracia muy restringida y de carácter oligárquico. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que muchas las primeras instituciones democráticas, caracterizadas por la participación del pueblo en la elección parcial de los cuerpos legislativos, fueron apoyadas o, incluso, impulsadas por algunos políticos liberales que no tenían ninguna preferencia por la democracia y con la pervivencia de formas de Estado no democráticas. Esto fue posible porque en situaciones en que existían monarquías y aristocracias hereditarias, dotadas de grandes poderes tanto jurídicos como *de facto*, la introducción de ciertos elementos democráticos podía ser considerada como la instauración de un gobierno mixto, con el cual se evitaría un gobierno despótico<sup>16</sup>.

Carecemos de espacio para analizar en detalle las ideas e instituciones propias de estas primeras formas de democracia representativa (pero puede consultarse, Rey 1992: 26-30), sin embargo deben recordarse, así sea muy esquemáticamente, algunas de sus características. Se trata de una forma de participación popular en la que tanto el sufragio activo como el pasivo están severamente restringidos (el segundo mucho más que el primero), por razones económicas o de educación, de modo que sólo eran ciudadanos políticamente activos una minoría de propietarios y hombres ilustrados. Las organizaciones para la actividad política eran *partidos de notables*, de los que sólo formaban parte algunos hombres distinguidos que se caracterizaban por su poder económico y/o social. Se trataba de *partidos de opinión* que no reconocían obedecer a intereses particulares o sectoriales, sino que proclamaban diferenciarse por los disjuntos puntos de vista que sostenían sobre el bien común o el interés público. Los representantes no estaban sujetos a la disciplina del partido, ni se consideraban obligados por las opiniones de quienes lo habían elegido (prohibición del mandato imperativo y de la revocación o *recall*), de modo que al emitir sus votos en el parlamento eran libres para actuar de acuerdo a su mejor opinión sobre cuál era el interés

16 A lo largo de la historia del pensamiento político, la constitución de un gobierno mixto siempre se ha visto como la mejor manera de evitar el despotismo. Pues se ha sostenido que todo gobierno simple (así se trate de una monarquía, de una aristocracia o de una democracia) tiende a concentrar los poderes y convertirse en un despotismo. Solo han estado contra tal tipo de gobierno los teóricos de la soberanía, que la consideran un poder indivisible, como Hobbes (Sobre Bodino y Rousseau y el gobierno mixto, *vid. infra* § 7).

general y el bien público. A todo esto hay que añadir que se trataba de un Estado liberal, no interventor, en el que se creía que el orden social espontáneo era el mejor y más justo, de modo que las decisiones públicas se reducían a un mínimo considerado imprescindible, excluyéndose expresamente de tal posibilidad un gran número de materias.

La existencia de este conjunto de condiciones explica que las personas políticamente activas (de hecho una minoría) pudieran considerar las decisiones tomadas por el parlamento como la expresión de la "voluntad general" (que es el nuevo nombre que la teoría democrática de inspiración roussoniana va a dar a la noción tradicional de *interés público* o de *bien común*). Naturalmente, siempre hubo críticos que consideraron tal visión como una fantástica ideología, tras la cual se ocultaban los intereses de la clase dominante, y que lucharon por una democracia más real, para la cual era esencial el reconocimiento del sufragio universal.

El sufragio universal, con la instauración de una democracia de masas y nuevos partidos de masas, significó la irrupción de nuevos actores políticos y representó un cambio radical en la base de la legitimidad democrática. Los nuevos actores ya no consideraban que el orden social espontáneo era satisfactorio o justo, de modo que lejos de esperar la abstención del Estado solicitaron su activa intervención para una completa reordenación social, que iba a incluir funciones de redistribución de acuerdo a criterios de justicia.

Por otra parte, los nuevos partidos de masas declararon expresamente que representaban intereses sociales sectoriales de clase o corporativos, específicos<sup>17</sup>; y sometieron a la disciplina partidista a sus representantes en el parlamento, que estaban obligados a votar en el mismo de acuerdo a la línea que imponía la dirección del partido.

Dadas estas nuevas condiciones, la mayoría de los actores políticos no van a estar dispuestos a aceptar el resultado de las decisiones que el parlamento

---

17 Sería injusto afirmar que la idea tradicional de interés público o la más moderna de voluntad general van a ser abandonadas totalmente por los nuevos partidos de masas. Más bien, éstos tienden a afirmar que el interés de la clase o de la corporación sectorial que ellos defienden y representan, coincide con el interés de toda la sociedad o, incluso, de toda la humanidad. De este modo, el partido en cuestión pretenderá que a través suyo, mediante su voz, se expresa la voluntad general. En todo caso, es evidente que esto no iba a ser aceptado por los partidos rivales, que sólo veían en él la expresión de un interés particular y sectorial, en suma una facción (así sea mayoritaria), que estaba tratando de imponer su voluntad arbitraria.

toque por mayoría, como si fuera la expresión de la "voluntad general". Pero si la política deja de ser concebida como la expresión de la voluntad general y la búsqueda un interés público, la única forma que puede legitimarse la democracia es mediante algún tipo de acuerdo utilitario. Para hacer posible que las decisiones de la mayoría fueran aceptadas, tanto por los actores sociales tradicionales, como por los nuevos actores, se requeriría algún tipo de transacción o compromiso entre ambas posiciones, y esto no fue fácil.

Debe recordarse que durante mucho tiempo los sectores sociales más conservadores consideraron que la extensión del sufragio a las masas sería incompatible con la conservación de la democracia, pues éstas, movidas por intereses puramente de clase, promoverían una legislación igualitaria e instaurarían una tiranía de la mayoría. Por su parte, ciertos sectores revolucionarios pensaron, en forma semejante, que la instauración del sufragio universal, pondría en las manos de los trabajadores el instrumento que llevaría a la abolición del capitalismo y a la instauración del socialismo.

## 12. Los compromisos que hicieron viable la democracia de masas y los problemas de la regla de la mayoría

Sin embargo, la transacción o compromiso fue posible, en muchos casos, mediante la instauración del Estado de bienestar keynesiano, capaz de promover simultáneamente el crecimiento y la redistribución, y a través de la instauración del llamado "Estado social"<sup>16</sup>. Este último significa, entre otras cosas, que, junto a los derechos individuales clásicos, que implican fundamentalmente un deber de abstención por parte del Estado, se reconocen otros derechos de naturaleza económica y social en favor de ciertos sectores sociales menos favorecidos, que lejos de estar satisfechos con la no intervención, requieren de ciertas prestaciones positivas por parte de las autoridades públicas (derecho a la seguridad social, a la educación, a la salud, etc.).

Por otro lado, el Estado social implica, también, que la construcción admite la posibilidad de que, por vía legislativa, se establezcan ciertos condicionamientos o limitaciones al ejercicio de algunos derechos fundamentales tradicionales, que antes eran considerados como absolutos (por ejemplo: limitaciones al derecho de propiedad por razones de interés social; o limitaciones a la libertad de contratación, derivadas del desarrollo del Derecho del trabajo).

<sup>16</sup> Sobre el moderno Estado social, véase García-Pelayo (1977), especialmente Cap. I.

El compromiso o transacción consiste, básicamente, en abrir, a nivel constitucional, la posibilidad de que se creen nuevos derechos de naturaleza económica y social, o de que se limiten los tradicionales, pero en diferir o trasladar la decisión concreta sobre tales cuestiones al nivel de la legislación ordinaria. Lo cual nos lleva ahora a considerar cuál es la regla que se adoptará en la constitución para la toma de las decisiones ordinarias obligatorias para el conjunto de la sociedad.

Si se analiza el problema a lo largo de la historia, resulta impresionante la casi unanimidad con la que los más destacados pensadores políticos y sociales ha considerado que decidir por mayoría es el procedimiento "natural" para tomar decisiones colectivas. Sin embargo, las reglas que de hecho han adoptado las distintas organizaciones políticas son varias, y van desde el establecimiento de un dictador (cuando una sola persona tiene autoridad para tomar las decisiones que se impondrán a toda la comunidad) hasta la unanimidad (cuando para tomar las decisiones se requiere el acuerdo de todos los individuos afectados, de modo que cualquiera de ellos puede vetarla). En momentos más recientes, en que los ideales propiamente democráticos son frecuentemente atacados desde una perspectiva liberal, se ha sostenido que la regla de la mayoría no tiene ninguna virtud especial, ni debería ser privilegiada, de modo que si bien puede ser aceptable para algunas decisiones no lo es para muchas otras (Buchanan y Tullock 1962: 63-91. Discuto el problema en: Rey 1992: 38-40).

Ahora bien, si no fuera posible atribuir a la regla de la mayoría virtudes normativas especiales,<sup>19</sup> entonces la única justificación que quedaría para aplicarla es de tipo utilitario y consistiría en explotar y evaluar los posibles

---

19. Mi opinión es que si es posible, pero sólo podrá aludir brevemente a este importante punto, más tarde: *vid. infra*. Por otra parte, hay que señalar que uno de los desarrollos más importantes de la moderna teoría de la elección social consiste, precisamente, en establecer axiomáticamente un conjunto de propiedades normativas que se consideran necesarias para una adecuada regla de elección colectiva, para, a partir de ellas, determinar qué reglas cumplen con esos atributos. Así, por ejemplo, se puede postular que una regla de elección social debe tener las siguientes propiedades: 1) *Neutralidad*: quiere decir que todos las alternativas que se presentan para la elección son tratados en forma igual, de forma que el sistema de elección social no está sesgado en favor de ninguna de ellas; 2) *Anonimidad* (o *Indiferenciación*): significa que todos los votantes sean tratados en forma igual; 3) *Independencia de alternativas irrelevantes*: es decir, la elección social entre alternativas factibles debe depender sólo de las preferencias de los votantes entre ellas; 4) *Respuesta positiva* (o *monotonía*): significa que el procedimiento de elección social debe reflejar positivamente las preferencias de los votantes. May (1962) ha demostrado que la regla de la mayoría, indudablemente asociada a la idea de democracia, es la única regla de elección social que cumple con todas esas propiedades.

resultados de las decisiones, en caso de que adopten reglas alternativas. Así, vemos que la aceptación de la regla de la mayoría suele producirse en aquellas situaciones en las que cada actor calcula que, con motivo de las decisiones colectivas que habrá que tomar en el futuro, todas las coaliciones de votantes son igualmente posibles y que todos los actores tienen igual probabilidad de formar parte de la coalición ganadora (mayoritaria). Pero si existen coaliciones poderosas y permanentes de votantes, de modo que la aplicación de la regla de la mayoría significa convertir a algunos individuos en perpetuos ganadores y a otros en eternos perdedores, estos últimos se mostrarán reacios a aceptar tal regla.

La idea se puede generalizar para afirmar que en sociedades caracterizadas por marcadas fragmentaciones étnicas, socioeconómicas o culturales, en las que se pueda prever que a partir de las mismas se formarán coaliciones políticas permanentes mayoritarias, las minorías no estarán dispuestas a aceptar la regla de la mayoría (caso de las democracias *consociacionales* o *consensuales* de Lijphart (1977, 1984)). Y lo mismo ocurrirá cuando exista un gran partido dominante o hegemónico que agrega de manera permanente a una mayoría formada por una suma de diversos intereses especiales. En cambio, en principio sería posible la aceptación de tal regla, cuando las diversas fragmentaciones sociales existentes no dan lugar a coaliciones políticas permanentes, y los partidos existentes representan un alto nivel de agregación de intereses heterogéneos, o tratan de expresar intereses generales (Rey 1992: 39-40). Por tanto es fácil entender las reservas o el rechazo de los sectores minoritarios poderosos a la aplicación de la regla de la mayoría (e incluso a la misma democracia), en situaciones en que existen grandes partidos de masas representantes de intereses de clase. En cambio, cuando la competencia entre partidos y la necesidad de ganar mayorías, hace que esas organizaciones se conviertan en *catch all parties* —de modo que renuncian a representar intereses parciales o sectoriales y están dispuestos a agregar intereses diversos y heterogéneos—, la democracia basada en la regla de la mayoría se hace viable.

En aquellos casos en que los sectores minoritarios pero poderosos, temen que sus intereses pueden verse gravemente perjudicados por la adopción de la regla de la mayoría, una posible solución consiste en la instauración de una forma de gobierno mixto, de manera que junto a la regla de la mayoría para cierto tipo de decisiones, se adopta parcialmente la regla de la unanimidad

en favor de esos sectores minoritarios, reconociéndoseles un derecho de veto sobre aquellas decisiones que afectan sus intereses vitales.

De esta manera el gobierno mixto va a ser un posible recurso cuando la democracia representativa de masas se vuelve inviable, pero el prestigio adquirido por la palabra democracia hace que se trate de ocultar que, en verdad, la nueva realidad política ya no es una democracia simple. Aunque en teoría se sigue proclamando que la soberanía reside en el pueblo, se debilitan los componentes democráticos del gobierno, lo cual es una de las razones de la crisis de la democracia representativa.

En todo caso, la viabilidad de la democracia representativa en la nueva situación planteada por una democracia de masas, tuvo que depender de la capacidad de los mecanismos electorales para satisfacer las aspiraciones del electorado.

### 13. Representatividad y responsabilidad democrática

El análisis del funcionamiento de la democracia representativa, requiere dilucidar el concepto de representación. La primera dificultad consiste en que se trata de un concepto que la mayoría de las veces está mal definido y que ha adquirido significados no sólo distintos sino contradictorios:

*Puede ser empleado [el concepto de representación] para denotar cualquier relación entre los gobernantes y los gobernados o puede significar [cosas tan diversas como] respuesta (responsiveness), autorización, legitimación o responsabilidad (accountability). Puede ser usada tan ampliamente que cualquier institución política realizada funciones representativas, o tan estrechamente que sólo las legislaturas electas pueden hacerla (Loewenger 1972: 12)*

Si nos remontamos en la historia del pensamiento político, decir de un gobierno que es *representativo* no significa que haya sido *electo* o que sea *democrático*, sino que actúa de acuerdo al *bien común* o a los *intereses generales* del pueblo. El concepto de gobierno representativo se opone al de gobierno tiránico, faccioso o, en general, al que gobierna atendiendo sólo a su interés privado o particular. De modo que de acuerdo a teoría clásica de las formas de gobierno, todo gobierno *legítimo* o *puro* (con independencia del número de los gobernantes) es —a diferencia de los *impuros* o *corruptos*— un gobierno representativo, en el sentido de que actúa en interés común (Rey 1965); y así, por ejemplo, el rey podía considerarse como el genuino representante de

toda la comunidad del reino. Puede decirse que "todos los gobiernos legítimos son representativos" (Pennock 1968: 7)

Pero incluso, en los tiempos más recientes, cuando la representación se identifica con un gobierno electo, las diferentes teorías elaboradas sobre la misma, no consiguen ponerse de acuerdo sobre la forma de concebirla, pues cada una de ellas tiende a señalar sólo alguno de sus aspectos parciales. Para unos la representación debe ser entendida como una autorización que dan los electores, por la cual el representante tiene la autoridad y los derechos necesarios para gobernar, pero sin obligaciones ni controles. Otros, en cambio, la conciben como una forma de control o de responsabilidad, insistiendo en que su característica fundamental es que el representante, al terminar sus funciones, debe dar cuenta de su actuación a quienes le eligieron. Y, finalmente, hay quienes insisten en resaltar la obligación que tiene el representante, durante el ejercicio de sus funciones, de actuar de cierta manera<sup>20</sup>.

En todo caso, la idea de *representación política* implica un deber y una responsabilidad. La ventaja decisiva de la democracia representativa, sobre cualquier otra forma de gobierno que no ha sido el producto de unas elecciones, es que mediante éstas, se puede hacer efectiva la *responsabilidad política* de los elegidos, que es muy distinta a la responsabilidad moral o a la responsabilidad jurídica, con las que frecuentemente es confundida. La virtud de la democracia representativa no consiste en que mediante ella vaya a mejorar las cualidades personales (morales y técnicas) de los gobernantes, sino a que gracias al funcionamiento de los mecanismos que le son propios (principalmente, gracias a la elección y reelección periódica de los gobernantes, y al sistema de controles sobre los poderes de los que gobiernan), la responsabilidad política de quienes han sido elegidos puede hacerse realidad.

#### 14. Las distintas especies de responsabilidad

Vamos a examinar qué es la responsabilidad política y en qué se diferencia de otros tipos de responsabilidad.

En un sentido general, responsabilidad significa la obligación de comportarse de determinada manera y de estar sometido a ciertas sanciones

---

20 Una obra indispensable sobre las teorías de la representación es la de Pitkin (1967)

en caso de que se viole tal obligación. Desde un punto de vista sociológico, la noción de obligación surge siempre que exista un oficio o rol social, en el cual quien lo ocupa desempeña una función específica que exige normas determinadas de conducta. Existen diversos tipos de deberes, que implican distintas especies de responsabilidades, que se diferencian entre sí por la clase de normas de las que derivan y por la naturaleza de las sanciones a que da lugar su incumplimiento. Los sistemas normativos pueden ser jurídicos, religiosos, etc. A nosotros nos interesa especialmente la responsabilidad política, que debe ser distinguida de la responsabilidad moral y de la responsabilidad jurídica (y, dentro de ésta, especialmente de la responsabilidad penal), con las que frecuentemente se confunden y a las cuales suele superponerse<sup>21</sup>.

A lo largo de la historia, todos los gobernantes, salvo los tiranos, se han sentido obligados a cumplir con los deberes de su cargo, pero a veces las normas que los imponen eran vagas o de difícil interpretación y no existía una instancia capaz de imponer alguna sanción en caso de su violación. Durante toda la Edad Media y la Moderna, por ejemplo, los monarcas reconocían que estaban obligados en el ejercicio de sus funciones, por normas morales y religiosas, pero el hacer efectiva tal obligación resultaba difícil, porque era frecuente que los reyes sólo se considerasen responsables por su eventual incumplimiento ante Dios y en la otra vida<sup>22</sup>. En la medida que los sentimientos religiosos de la comunidad y del propio monarca fueron vigorosos, la conciencia real y la fuerza de la reprobación pública sobre el monarca que hubiera violado sus deberes morales, podían ser sanciones nada despreciables, pero lo cierto es que cuando que tales sentimientos se debilitaron, la responsabilidad moral se convirtió en algo muy poco confiable como para hacer depender de ella el buen comportamiento de los gobernantes.

En cuanto a la responsabilidad penal, ésta es el resultado de una acción u omisión definida como delito por la ley, y sancionada por una pena de carácter

---

21 Para distinguir las diferentes formas de responsabilidad y, especialmente, para diferenciar la responsabilidad penal de los gobernantes de su responsabilidad política, me ha sido de gran utilidad el libro Díaz-Picazo (1996). Sobre la responsabilidad política, se consultará el libro de Resaño (1967).

22 Pretensión que, evidentemente, se enfrentaba con la de la Iglesia que aspiraba a actuar como juez del cumplimiento de dichas obligaciones y de imponer, en caso de su violación, sanciones severas como la excomunión, que significaba el cese de la obligación de obediencia por parte de sus súbditos, y la imposibilidad de que el monarca siguiera ejerciendo su cargo.

retributivo, que consiste en un castigo corporal o en la pérdida de la libertad o de otro importante bien social. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en todos los países occidentales se fue estatuyendo, como condiciones necesarias para poder hacer efectiva la responsabilidad penal, dos requisitos: la prueba de la culpabilidad del acusado (lo cual suponía que el hecho que se le imputaba era el resultado de su acción, y que había obrado con entendimiento y voluntad); y el principio de la legalidad y tipicidad, según el cual no hay delito ni pena si no existe una ley que de antemano defina los primeros y fije las segundas, con suficientemente precisión. El exigir unas condiciones tan estrictas y rigurosas, se justifica cuando se trata de aplicar penas severas por actos que la comunidad considera especialmente condenables. Pero no es razonable requerir condiciones semejantes para poder exigir responsabilidad por ciertos comportamientos políticos, que si bien son considerados reprobables por la mayoría, no se estiman tan graves como para tipificarlos como delitos, y cuya sanción no va más allá de la censura pública de su autor y su eventual remoción del cargo político que ocupa.

### 15. Autonomía de la responsabilidad política

Actualmente la responsabilidad política puede ser definida como la imposición de una sanción a los gobernantes electos, que normalmente consiste en la remoción del cargo, por haber faltado a sus obligaciones en el ejercicio del poder político. Pero durante siglos en el mundo occidental no se concebía una responsabilidad política autónoma, distinta y separada de la responsabilidad moral o de la penal. Sin embargo, como resultado de un largo proceso histórico, la responsabilidad política se va a diferenciar y hacerse autónoma, de modo que va a ser el resultado de determinados actos de mal gobierno, sin que los mismos tengan que ser penalmente ilícitos ni moralmente reprochables. La diferenciación de las tres clases distintas de responsabilidad que hemos venido considerando constituye un gran progreso, no sólo político, sino también jurídico y moral<sup>23</sup>. Como producto de ese proceso, los tres tipos de responsabilidad ni se implican ni se excluyen. No se implican, porque puede darse, por ejemplo, responsabilidad política, sin que haya responsabilidad moral ni penal; no se excluyen porque un mismo hecho puede comprometer a la vez la responsabilidad política, moral y penal de su autor.

23 Diez-Picazo (1996: 61) insiste, con toda razón, en la importancia de la contribución inglesa a la separación de la responsabilidad política de la jurídica, pero no hay que pasar por alto la aportación de otros países (Véase, Rescigno 1967: 153-166).

Sin embargo, lo cierto es que en la vida política real, la responsabilidad penal y la política "van a menudo confundidas, con el perverso resultado de que una tiende a anular a la otra". La responsabilidad política absorbe a la penal "cuando se estima que lo políticamente reprochable es, en sí mismo, constitutivo de delito" (Diez-Picazo 1996:80), lo cual es monstruoso, pues existe una incompatibilidad de la idea de justicia política y el principio básico del Estado de derecho (que no es otro que el principio de la legalidad), pues la responsabilidad penal se va a basar en criterios meramente políticos, con la consecuencia de la impunidad de quienes están apoyados por las mayorías y la condenación de las minorías disidentes.

La absoluta necesidad de mantener la distinción entre la responsabilidad política, la penal y la moral, se basa en varias razones, además de las ya señaladas. La responsabilidad política no exige una culpabilidad personal, basada en acciones conscientes y voluntarias del presunto responsable, pues puede ser una responsabilidad objetiva, fundamentada en que el imputado era titular de una función pública, lo cual basta para atribuirle los resultados y consecuencia de un hecho (o de la acción de terceros) que se produjo mientras que ejercía dichas funciones, aunque su conducta fuese totalmente lícita y no pueda ser considerada como inmoral. Por otra parte, a diferencia de la responsabilidad penal, la responsabilidad política no requiere la tipicidad o legalidad de las conductas que se consideran reprochables. Sólo los procedimientos para exigir la responsabilidad política (interpelaciones parlamentarias, moción de censura, etc.) pueden estar jurídicamente regulados:

*"Los hechos reprochables, la magnitud e intensidad de la sanción e, incluso, la decisión de poner en marcha los mecanismos de exigencia de la responsabilidad política dependen, por definición de un juicio de conveniencia u oportunidad política; y este es fundamentalmente subjetivo, ya que esta es una función de las comisiones y de los intereses de cada uno. Por ella, lo que es razonable esperar y exigir de los gobernantes depende de las prácticas políticas o, si se prefiere, de las convenciones constitucionales imperantes en cada país"* (Diez-Picazo 1996: 79-80).

Se puede ser responsable de un mal gobierno, hasta el punto de que la mayoría estime que merece ser removido, sin haber cometido ningún delito ni haber realizado actos que puedan ser considerados inmorales. Lamentablemente, en muchos países, como es el caso de Venezuela, la responsabilidad política no se ha desarrollado como institución autónoma,

de modo que la única forma de hacerla valer es bajo la apariencia de responsabilidad penal, produciéndose una judicialización de la política, que desvirtúa y pervierte la función de los tribunales (caso del juicio y remoción de Carlos Andrés Pérez, en su segunda presidencia).

## 16. Peculiaridades de la responsabilidad política

Uno de los aparentes problemas de la responsabilidad política es que no están claras cuáles son las reglas que regulan los deberes políticos; y aunque algunos opinan que sería ideal que tales reglas pudieran codificarse y clarificarse (de la misma manera que lo están los delitos en el Código Penal), de manera que los políticos y los particulares sepan a que atenerse y se disipe la incertidumbre, lo cierto es que cuando se trata de definir el tipo de hechos susceptibles de responsabilidad política, se tiene que acudir inevitablemente a ambigüedades, pues se habla de abuso de poder, violación de la confianza pública, etc.

La sanción típica para la responsabilidad política es la remoción del gobernante, y el instrumento obvio para hacerla efectiva es la celebración de nuevas elecciones. Las elecciones periódicas son una de las herramientas básicas para hacer efectiva tal tipo de responsabilidad. Como ya antes se indicó las elecciones no garantizan que los representantes electos sean especialmente sabios ni virtuosos. La ventaja fundamental de los gobiernos que son el producto de elecciones periódicas es que lleva a los representantes, no por sus virtudes, sino por su propio interés de conservar el cargo público y de ser reelegidos, a cumplir con sus obligaciones y, ante todo, a cumplir con sus promesas electorales, pero para ello se quieren al menos dos condiciones: elecciones libres y partidos responsables (*vid. infra* §§ 17 y 25)

Existe una responsabilidad política difusa, inseparable del concepto de democracia, que consiste en un posible juicio negativo de la opinión pública, que en el caso de los cargos electivos puede traducirse en un comportamiento electoral que lleve a la no reelección del representante cuestionado. Pero junto a ella existe una responsabilidad política más específica e institucional, cuando existe un órgano con poderes para reprobado la conducta que juzgue inadecuada del representante, con la consecuencia de su inmediata remoción, como ocurre en los sistemas parlamentarios a través de los votos de censura al gobierno y la consiguiente disolución del parlamento, que lleva a elecciones inmediatas. Más complicada es la cuestión de la responsabilidad política en

los sistemas presidencialistas, donde las elecciones sólo se producen al cumplirse determinados lapsos fijos. Si además, en estos sistemas (como ha ocurrido en Venezuela hasta 1988), el Presidente al ser elegido es liberado de la disciplina partidista y no le será permitida la reelección, desaparece todo mecanismo para hacer efectiva la responsabilidad política del jefe de Estado, de modo que podría decir, a la manera de los déspotas, que sólo responde ante Dios, ante la historia y ante su conciencia; o, lo que es lo mismo, en la práctica es irresponsable<sup>24</sup>. Pero si se cierran todas las otras vías para hacer efectiva la responsabilidad política, sólo quedará un recurso extremo, no institucional: la revolución.

### 17. Responsabilidad política colectiva de los partidos

Una de las características peculiares de la responsabilidad política (y que la diferencia de la responsabilidad moral y jurídica) consiste en que puede ser una responsabilidad colectiva. Más allá de las responsabilidades de los políticos individuales, son los partidos políticos los que como colectividades son responsables ante los electores.

La teoría de un *gobierno de partidos responsables*, debe mucho a los aportes de Schattschneider (1947, 1950) y de Ranney (1962), e incluye también la responsabilidad que corresponde a los partidos de oposición, mediante la sanción de la opinión política que, naturalmente, en este caso no consiste en removerlo del gobierno, sino en castigarlo mediante una disminución de sus votos y de los puestos electivos que obtiene en las elecciones. El esquema, tal como lo presenta Ranney para un gobierno parlamentario como el británico, funciona básicamente así: en la campaña electoral cada partido trata de convencer a la mayoría del pueblo que su programa es el mejor. En la elección cada elector vota por un candidato en su distrito, por el candidato que es miembro del partido que quiere llevar al poder (sólo secundariamente toma en cuenta las cualidades individuales de ese candidato sobre otro). El partido que asegura una mayoría de candidatos electos se apodera del poder del gobierno y a él le corresponde la responsabilidad total por lo que el gobierno hace. En la siguiente elección el pueblo decide si aprueba la dirección general del

---

24. Además de las elecciones periódicas o de aquellas que son resultado de las crisis parlamentarias, en las democracias modernas existen otros dos mecanismos principales para hacer efectiva la responsabilidad política: el *impeachment* norteamericano (que no debe ser confundido con un juicio penal, pues es un juicio político) y el referéndum revocatorio o *recall*.

partido en el gobierno y lo mantiene, o lo desaprueba y lo desplaza del gobierno.

Para también se puede aplicar, como lo hace Schattschneider, a un gobierno presidencialista como el de Estados Unidos. La responsabilidad es definida de una manera muy amplia e incluye la responsabilidad objetiva:

*"El partido en el poder tiene una responsabilidad, ampliamente definida, por la administración general del gobierno, por la forma de obtener los resultados, por los resultados que obtuvo, por las consecuencias tanto de su inacción como de su acción, por las consecuencias tanto intencionales como no deliberadas de su conducción de los asuntos públicos, por todo lo que planea hacer, por todo lo que debería haber previsto, por el liderazgo que proporciona, por los actos de todos sus agentes y por lo que se dice así como por lo que se hace.*

*La responsabilidad partidista incluye la responsabilidad del partido de la oposición, también definida ampliamente, por la conducta de la oposición, por la forma de la discusión pública, por el desarrollo de políticas y programas alternativos, por las políticas bipartidistas que apoya, por sus fallas y éxitos al desarrollar los problemas de la política pública y por su liderazgo sobre la opinión pública."* (Schattschneider et al.: 1952: 22).

Frente a la común creencia del carácter corruptor de los partidos, Schattschneider ha subrayado que gracias a ellos los representantes pueden liberarse de las presiones e interferencias ilegítimas que pretenden ejercer sobre los políticos los intereses económicos privados:

*"Algunas personas ingenuas han creído que el miembro del Congreso liberado de la disciplina partidista es capaz de sentarse en un vacío político tomando sus decisiones por razones puramente filosóficas y morales. Sin embargo, en la vida real o cuando el congresista debe desear la seguridad de una fuerte disciplina partidista, pues cuando evapa a la autoridad del partido sólo lo hace para ser presa de los intereses especiales organizados. No es inteligente comparar los males del partidismo con una condición idealizada de distanciamiento olímpico poblada de congresistas aislado de la patria y de la aversión. La elección real es entre un fuerte sistema de partidos, de un lado, y un sistema político en que los congresistas son sometidos a presiones de las minorías. Lo que suponemos es que el gobierno de partido es mejor que el gobierno de minorías organizadas e intereses especiales irresponsables. Los partidos son superiores porque deben considerar los problemas del gobierno ampliamente, someten su destino a una elección y son responsables frente al público. De acuerdo a todos los principios democráticos, los partidos, como movilizadores de las mayorías, tienen pretensiones frente al público más válidas y superiores a las de los grupos*

*de interés que sólo moviliza minorías. El gobierno de los grupos de presión que nunca tratan con éxito las mayorías y nunca se someten al juicio público en una elección es no democrático y peligroso". (Schattschneider 1942: 192-193)*

Pero para que funcione correctamente un *gobierno de partidos responsables* es necesario que exista un porente sistema de partidos, organizados, coherentes, disciplinados e ideológicos.

Las ideas que acabamos de exponer parecen, en los momentos actuales, ir a contracorriente, pues lo que está de moda en la mayoría de los países es una actitud totalmente hostil hacia los partidos. Se achaca a éstos y a los políticos profesionales, que preocupados exclusivamente por ganar las elecciones y por las ventajas personales que ello les depara, hacen muchas ofertas cuando están en campaña electoral, pero una vez que llegan al poder de desentenden de sus promesas y de los deseos y preferencias de la mayoría. Según esa opinión, las fallas más notables en la democracia representativa se reducen a un problema de falta de virtudes personales, que puede ser resuelto prescindiendo de los partidos y de los políticos profesionales, y confiando la dirección del Estado a notabilidades procedentes de mundos distintos a la política.

Pero tales ideas parten de una total incomprensión de los mecanismos que hacen de la democracia representativa una forma de gobierno preferible a otras, que no consisten en promover las virtudes personales de los gobernantes. Uno de los aspectos más importantes de la democracia representativa es que su buen funcionamiento no requiere de virtudes extraordinarias o especiales por parte de los partidos y candidatos, sino únicamente que conozcan cual es su propio interés y actúen conforme a él. No se exige, por ejemplo, que los candidatos y los políticos profesionales sean personas virtuosas y altruistas, movidos por el deseo de hacer el bien o llevar la felicidad al prójimo (aunque, desde luego, no hay ningún inconveniente en que los sean), pues basta que tengan un interés personal en ser elegidos, sea por amor a la gloria, por vanidad, por las ventajas personales que el poder trae consigo o por cualquier otra razón (sin excluir las razones altruistas). Resulta que para ser elegidos los candidatos tienen que ser capaces de conquistar el apoyo la mayoría para su programa electoral; y, para mantenerse en el poder, necesitan satisfacer mediante su actuación las aspiraciones de esa mayoría. De manera que es el interés propio personal del candidato o del político profesional y no necesariamente sus virtudes altruistas

las que le obligan a satisfacer los intereses de la mayoría como condición para el éxito electoral.

Por otra parte, es muy común en pensadores de raigambre intelectual liberal y antidemócrata, rechazar la idea de responsabilidad colectiva de los partidos, para afirmar su creencia en una exclusiva responsabilidad de tipo individual. Así William Graham Sumner ha dicho:

*"No puedo confiar en un partido; sólo puedo confiar en un hombre. No puedo considerar a un partido responsable; puedo considerar responsable a un hombre. No puedo obtener la expresión de una opinión que es simple y única de un partido; sólo puedo obtenerla de un hombre. Un partido no puede tener carácter ni conciencia ni reputación; no puede arrepentirse ni sufrir penas o ignominias. Se muy bien que acostumbramos a predicar tales cosas de un partido, pero pienso que nuestra experiencia ha ofrecido la más completa prueba de que no podemos predicar adecuadamente ninguna de tales cosas de un partido, sino en un sentido amplio y semi metafórico, bajo el cual toda la exactitud y eficiencia necesaria para la política práctica se pierde".* (Citado por Ranney, 1962: 14)

Pero esto, de nuevo, es no entender en qué consiste la responsabilidad política que es confundida con la responsabilidad moral o la penal. Ahora bien, tratándose de la responsabilidad política la responsabilidad colectiva es mucho más segura y efectiva, que la individual. En el caso de un político individual, la única forma para poder hacer efectiva su responsabilidad política es que la persona en cuestión esté interesada en continuar en la vida política y en participar en las próximas elecciones, es decir, depende de su decisión personal. En el caso de un partido, su continuidad como institución permanente, más allá de la vida y de las circunstancias personales de sus candidatos, proporciona unas condiciones ideales para hacer posible una responsabilidad política institucional y colectiva permanente, o al menos mientras la organización exista, siempre que el partido sea capaz de imponer su disciplina a sus militantes, incluidos sus candidatos.

Un aspecto particularmente importante de la responsabilidad consiste en las obligaciones que tiene el partido de gobierno en relación con las ofertas prometidas electorales que hizo durante la campaña<sup>25</sup>, que como luego veremos (*infra* § 18) es una de las debilidades fundamentales de la democracia representativa, fundamentalmente en América Latina.

25. Lo que sigue es, en lo esencial, un resumen de las ideas desarrolladas por Emy (1997)

El haber ganado las elecciones significa que el partido que obtiene la mayoría está autorizado a gobernar y a implementar las políticas que previamente anunció. Pero, por otra parte, el público tiene el derecho a esperar que el nuevo gobierno cumpla con los términos de su mandato, es decir, en la medida de lo posible debe honrar sus promesas y compromisos. El gobierno tiene el derecho a gobernar y legislar de acuerdo a las políticas que anunció previamente, durante la campaña electoral, pero el ciudadano también tiene derecho a esperar que el gobierno actúe de acuerdo con las intenciones y promesas que proclamó. El derecho a gobernar está controlado por el derecho de los electores a esperar alguna coherencia entre lo que han ofrecido antes de las elecciones y sus actuaciones después de ellas. Si no existiera una presunción a favor de esta coherencia, no quedaría ninguna racionalidad en el acto de votar, ni en la misma democracia.

La lógica del partido de gobierno responsable puede resumirse en la autorización que recibe del pueblo, que puede ser concebida así:

*"Nosotros, el pueblo, te autorizamos a ti, gobierno, a gobernar a nuestra favor y de acuerdo a nuestros mejores intereses. Sin embargo, esperamos que gobiernes de acuerdo a las promesas y políticas que anunciaste durante la campaña electoral. Reconocemos que puedes poseer una autoridad residual para alterar las políticas de acuerdo a las circunstancias, pero en tal caso esperamos que expliques plenamente lo que estás haciendo y sus razones. También esperamos que toda política sea coherente con los principios hechos públicos por su partido. Naturalmente te haremos responsable por los resultados de su mandato". (Emy 1997)*

## 18. La fallas en la responsabilidad de los partidos políticos

En toda democracia —o, al menos, en todas las que yo conozco— existe una falta de correspondencia, más o menos marcada, entre las políticas que ofrecieron realizar los candidatos que participaron en las elecciones, en caso de ganar, y las que efectivamente realizan cuando llegan al poder. Es sabido que los políticos exageran en sus ofertas electorales (como los vendedores cuando ponderan sus productos), prometiendo más de lo que podrán dar, pero hay una diferencia notable entre estas simples exageraciones y los engaños que ocurren cuando los candidatos ofrecen algo, para atraer el voto de los ciudadanos, y lo que llevan a cabo al llegar al poder es exactamente lo contrario. Cuando, además, en el momento en que hacía sus promesas electorales, el candidato ya sabía que lo que iba a ejecutar era todo lo contrario,

el hecho constituye una verdadera estafa. En la historia de todas o de la mayoría de las democracias se podrían citar casos aislados de tales engaños, pero cuando ese tipo de fraude se generaliza, hay que creer que algo muy malo está pasando en los mecanismos de la democracia, que no están funcionando como se debería esperar.

Si nos centramos en América Latina, vemos que desde principio de los años 80, una serie de presidentes de la república, que fueron electos con programas en los que se prometían políticas de intervención social en beneficio de las clases más desfavorecidas, lo que hicieron una vez en el poder fue ejecutar política de carácter totalmente neoliberal<sup>26</sup>. Se ha tratado de utilizar, como justificación de tales cambios, la excusa de que las promesas que hicieron siendo candidatos se basaban en un desconocimiento de la real situación económica y financiera del país; pero que una vez en el poder y conocida dicha situación, la gravedad de la misma obligó a un cambio en los planes originales. Esto puede ser verdad en algún caso, pero no es la regla general para la mayoría de ellos. Resulta difícil de creer que candidatos ganadores que pertenecían a un partido que estaba en el gobierno (como era el caso de Carlos Andrés Pérez), pudieran alegar tal desconocimiento que, en caso de efectivamente existir, mostraría una escandalosa falta de responsabilidad política. Por otra parte, algunos de los ganadores eran plenamente conscientes, durante la campaña, que la política que iban a ejecutar en el caso de triunfar, sería exactamente la contraria a la que estaban ofreciendo al electorado (el caso de Menem está particularmente bien documentado en el libro de Stokes): pues sabían de que esa política era altamente impopular y que, en caso de ser anunciada de antemano, probablemente llevaría a su derrota electoral, de modo que decidieron conscientemente engañar al pueblo, en la creencia que tal engaño quedaría justificado *a posteriori* por el éxito que tendría la implementación de la política neoliberal no anunciada.

En general, se ha señalado que en América Latina existe una seria falla en la representación política democrática, que se expresa en la falta de

---

26 Véase, Stokes (2001). Según esa autora, en las 42 elecciones presidenciales celebradas en América Latina entre 1982 y 1995, un considerable porcentaje (el 28.5% de los casos) el candidato ganador llevó a cabo políticas neoliberales contrarias a su oferta electoral de corte "populista", y en el 7.1% de los casos sus promesas electorales fueron ambiguas. Entre los casos más notables de "traición" de sus ofrecimientos como candidatos están los de Menem (Argentina), en 1990; Fujimori (Perú), en 1990; y Carlos Andrés Pérez y Caldera (Venezuela), en 1988 y 1993, respectivamente.

correspondencia entre las ofertas electorales y las políticas que realizan los que resultan ganadores. O'Donnell cree que algunas recientes democracias de América Latina no son *democracias representativas*, sino que debe llamarse *democracias delegativas*, pues en ellas se delega todo el poder en el presidente electo, sin que él tenga que tener en cuenta en sus políticas la preferencia de los votantes:

*"Las democracias delegativas descansan en la premisa que cualquiera que gana las elecciones a la presidencia está autorizado por ello a gobernar como le parezca adecuado, sólo limitado por los duros hechos de las relaciones de poder y por un término de la función constitucionalmente limitado. Se considera que el presidente es la personificación de la nación y el principal custodio y definidor de sus intereses. Las políticas de su gobierno no necesitan ajustarse a las promesas de su campaña pues el presidente ha sido autorizado a gobernar como mejor le parezca".* (O'Donnell 1994: 59-60)

Esto significa que la idea de representación se reduce a que el elegido recibe mediante el voto plenos poderes para gobernar a su antojo, sin verse limitado por eventuales promesas electorales. Algún autor (Dominguez 1998: 70-84), considera que no es grave que los gobernantes no cumplan las promesas electorales. Reconoce que "la democracia funciona mal cuando los políticos mienten", pero cree que lo importante es que elector, al terminar el mandato y celebrarse unas nuevas elecciones, pueda juzgar globalmente los méritos o las insuficiencias de la gestión gubernamental. De acuerdo a esta concepción lo esencial de la representación, además de la autorización a gobernar que el representante recibe mediante la elección, es el hecho de que tenga que rendir cuentas al terminar las funciones, pero sin que haya una obligación de comportarse de cierta manera durante éstas.

Se trata de una concepción de la representación que no es exclusiva de América Latina, pues se refleja en la idea de la democracia que Max Weber expuso, en una conversación con el mariscal Ludendorff, poco después de acabarse la primera guerra mundial. Para Weber la democracia no era la "cochinada" (*Schweinerer*) que se había implantado en Alemania con la República de Weimar, pues:

*"En una democracia, el pueblo elige un jefe en quien confía. Entonces el elegido dice: '¡Abons, cierran la boca y obedézanme!'. El pueblo y los partidos ya no son libres de intervenir en los asuntos del jefe [...] Luego, el pueblo juzgará. Si el dirigente ha cometido errores... ¡al patíbulo! [...]"* (Marianne Weber 1995: 593-594)

Entre los muchos problemas que esta concepción pasa por alto, el más peligroso y elemental es que cuando se dan plenos poderes al gobernante, existe el gran peligro de que éste los use para eliminar a la oposición y para suprimir o hacer inefectivas las futuras elecciones.

### III. LAS PROPUESTAS PARA LA SUSTITUCIÓN TOTAL DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

#### 19. Una democracia material frente a la falsa democracia formal

Ante las insuficiencias o debilidades de la democracia representativa, una reacción radical de algunos es su rechazo total, acusándola de ser una falsa democracia, para ser sustituida por otra forma de organización política que pretende ser una democracia real.

¿Qué significa y a qué se debe este rechazo de la *democracia representativa*? La fuente más evidente de ese rechazo es el pensamiento de origen marxista que contraponen a la democracia representativa, a la que despectivamente califica de *democracia formal* y con la que se engaña al pueblo, una *democracia real, material o substancial*. Mientras la primera se define a partir de una serie de mecanismos y procedimientos jurídicos e institucionales, como son los que regulan el modo de elegir a los gobernantes y la manera de controlar o limitar sus poderes, la segunda se caracterizaría por el contenido de las políticas públicas, que estarían dirigidas a asegurar beneficios económicos y sociales a la mayoría de la población. Es, sin duda por inspiración marxista, que durante mucho tiempo fue común en diversos círculos académicos y políticos de América Latina, una actitud displicente hacia los procedimientos de la democracia formal para afirmar que lo único importante era el contenido de las políticas gubernamentales<sup>27</sup>.

---

27 En un trabajo presentado en 1971 en un Seminario del Center for Inter-American Affairs de New York, uno de los más prominentes científicos sociales latinoamericanos, F. H. Cardoso, defendió la necesidad de reorientar los temas que había sido el tema central del análisis político tradicional de modo que, para captar la diferencia política básica entre los regímenes de la región, consideraba que era preciso analizar los objetivos de sus decisiones, desde el punto de vista de "quiénes son los beneficiarios" de las políticas puestas en práctica (Cardoso 1972: 22-24). Más en concreto, proponía:

Trasladar del ángulo de la preocupación dominante por la «élites del poder» («problemas militares», «étnicas nacional-desarrollistas», etc.) o por las formas de acceso al poder (elecciones,

Pero, si bien es cierto que esta pregunta es muy relevante, con ella se está sustituyendo el problema de las *formas de gobierno* (qué se refiere a *¿quién y cómo se gobierna?*) por otro, bien distinto, aunque, sin duda, muy importante: el del *contenido de las políticas públicas*. Con esto se desvirtúan los conceptos, se está confundiendo la *democracia* con la *demofilia*<sup>28</sup> y se puede calificar como democrata a cualquier despotismo (inclusive militar), siempre que se le considere benéfico e ilustrado.

Como anteriormente se aclaró (*supra* § 8), me separo totalmente de aquellas concepciones para las cuales existe una contradicción irresoluble entre la democracia formal y la democracia substantiva o material, y que están dispuestas a afirmar unilateralmente uno de esos aspectos, desentendiéndose del otro. Pero lo cierto es que a medida en que se va perdiendo el contenido material que debe tener la democracia, reaparece la peligrosa y falsa ilusión de que, con el fin de realizar los valores de justicia y bienestar, se puede —y aún se debe— prescindir de las formas e instituciones políticas y jurídicas que limitan de alguna manera los poderes del gobierno, necesarias para preservar la libertad. El peligro aumenta cuando mayores son las exigencias y/o las esperanzas del pueblo, y cuando se cree que la misión del gobierno es instaurar "el Reino de Dios en la tierra", los poderes a los que va aspirar y los sacrificios que puede exigir de la población no uenen límites y el camino al totalitarismo está despejado.

## 20. Las falsas ilusiones en los gobiernos despóticos

Un gobernante dotado de poderes absolutos, podría ser encomiable siempre que a tales poderes uniera la perfección tanto de sus virtudes como de su sabiduría. La omnipotencia sólo es loable en un ser infinitamente sabio y

---

golpes de Estado, revoluciones, etc.) y de los mecanismos de su ejercicio (partido único, abierto o encubierto; pluripartidismo; democracia plebiscitaria; las Fuerzas Armadas como "partido burocrático", etc.), hacia cuestiones de base, tendientes a saber qué grupos o clases sociales se beneficiaron con las decisiones que se tomaron (o por el contrario, con las no decisiones que refuerzan el status anterior de dominación), qué perfiles de distribución de la renta es compatible (independientemente de las declaraciones del gobierno) con el patrón de desarrollo que se está implementando, y así sucesivamente" (Cardoso 1972: 26)

Cardoso, quien más tarde se dedicó a la política activa, para llegar a ocupar (tras cambiar totalmente sus anteriores ideas políticas) la presidencia de Brasil, fue durante cerca de dos décadas el autor latinoamericano que, probablemente, influyó más (y no siempre para bien) en las Ciencias Sociales de la región.

28 Sobre la diferencia entre *democracia* y *demofilia*, véase Sartori (1988): 573 ss.

bondadoso, como Dios, pero los gobernantes humanos, sometidos a toda clase de pasiones e imperfecciones, han de tener sus poderes limitados. Esto estaba claro ya desde Platón, que si bien en *La República* desarrolla su ideal del filósofo rey, que gobierna sin ninguna limitación a sus poderes, en obras como *El Político* y *Las Leyes*, en las cuales va a tratar de los gobiernos reales, es consciente del inconveniente de tales poderes y de la necesidad de que los gobernantes que no poseen "la verdadera ciencia" estén sometidos a controles y limitaciones, especialmente por medio de las leyes. Frente a la pretensión del tirano que "obra sin atender a las leyes ni a las costumbres", pretextando que no tiene más remedio que actuar así, sin atender a las normas y demás limitaciones a su gobierno, para poder hacer lo que más conviene a la comunidad, Platón denuncia que, en realidad, tal acción "va guiada por pasión e ignorancia" (*El Político* 301 b-c).

En la historia de la teoría política occidental siempre se vio con sospecha la concentración de poderes en uno o en unos pocos gobernantes, que permitía el ejercicio de un poder sin frenos, y se alabó el gobierno mixto como la mejor forma de evitarlo. Pero durante mucho tiempo se trató de distinguir el despotismo (definido como un poder absoluto e ilimitado), de la tiranía, que además de tener ese mismo tipo de poder, se caracteriza por ejercerlo en beneficio propio y sin ninguna ética. Así, se pudo concebir la idea del déspota como un poder paternal, como el que ejerce el padre o el del tutor en beneficio del menor o del enfermo mental que no están capacitados para regirse a sí mismos. Bajo esta imagen fue posible justificar la idea de un déspota benévolo e ilustrado (despotismo ilustrado), de modo que un autor como Montesquieu, que consideraba al despotismo como una corrupción total, sin embargo justificaba el gobierno de un déspota para los pueblos bárbaros e incapaces de autogobierno. Sin embargo, ya desde el siglo XVII, el concepto de despotismo tiende a confundirse con el de tiranía y a hacerse tan odioso como éste. En efecto si los ciudadanos ordinarios en vez de ser concebidos como menores o incapaces, pasan a ser considerados adultos capaces, el gobierno despótico se convierte en una aberración, incompatible con la condición de hombre libre, ante la cual sólo quienes son esclavos por naturaleza no se rebelan. El pretender que el gobernante, dotado de poderes absolutos, decida lo que es bueno para el pueblo, supone dos cuestiones que se vuelven inadmisibles: que el gobernante es un sumo de virtud y de sabiduría, y que el conjunto de los ciudadanos son menores o incapaces.

No podemos dejar de señalar que pese a la pertinencia de muchas de las observaciones de Platón contra el absolutismo gubernamental, sus críticas son insuficientes en cuanto no tienen en cuenta una característica esencial de la actividad política. Hay que recordar que Platón partía del supuesto de que existe una ciencia teórica rigurosa ("la verdadera ciencia"), capaz de proporcionar un conocimiento demostrativo, dotado de una garantía absoluta de certeza, acerca del orden político justo y acerca de los valores últimos que deben orientar la vida política. Platón creía que lo ideal sería que las decisiones del gobierno se basaran en tal tipo de conocimiento. No tenía en cuenta que gran parte de las más importantes decisiones políticas (y por supuesto de las decisiones gubernamentales) no son de naturaleza puramente técnica, de modo que se puedan apoyar en una ciencia rigurosa como la que creía Platón, sino que son más bien de un carácter ético-práctico (muy semejante a como lo pensaba Aristóteles), por lo cual suponen la necesidad de combinar y conciliar actitudes y opiniones diferentes (frecuentemente en conflicto) de diversos actores que son personas libres y racionales, acerca de los objetivos deseables, acerca de los riesgos implícitos en las diversas vías de acción y acerca de los costos de todo tipo (incluyendo costos de oportunidad) que están dispuestos a pagar al elegir una vía, todo lo cual exige una decisión colectiva democrática.

## 21. Los remedios contra la falsa representación

Pero también se suele contraponer la democracia representativa, considerada como una manera imperfecta, limitada y distorsionada de manifestar los deseos populares, con una democracia directa que pretende ser más completa y auténtica, en la que se eliminan los intermediarios que mediatizan y distorsionan la genuina voluntad del pueblo. Frente a los mecanismos electorales existentes, a los que de nuevo se acusa de ser formales e inauténticos, se propone otra participación popular más "espontánea" en la que pueblo pueda estar en contacto directo con su líder. La voluntad del pueblo no se manifiesta mediante "artificios" o "procedimientos formales", como la emisión del voto, sino de alguna manera más "substancial", como por ejemplo, a través de "aclamaciones" fervorosas de las masas, por supuesto, convenientemente manipuladas y movilizadas. Los ejemplos que inmediatamente se asocian con estos procedimientos son las movilizaciones de las masas bajo las dictaduras de Mussolini y Hitler, en la Europa anterior

a la Segunda Guerra Mundial; o más recientemente, en América Latina, los casos de Perón en la Argentina, o Fidel Castro en Cuba.

Aunque suele ser frecuente que estas formas de participación se presenten como un "democracia directa", en realidad aquí no se suprime para nada la función de la representación, que va ser esencial y en la cual el líder va a jugar un papel fundamental. Lo que suprimen son los procedimientos formales y racionales para la misma, que fueron el producto de una larga acumulación de experiencias y aprendizajes políticos y sociales, y pretenden sustituirlos por procedimientos primitivos, como la "aclamación", lo cual significa una clara involución política. La representación formal es menospreciada y en su lugar se afirma que la auténtica representación política se manifiesta por medio de una relación de adhesión personal, emotiva y carismática del pueblo con el caudillo.

Esencial para esa nueva concepción es la relación directa, sin mediaciones (a esto se reduce la supuesta democracia directa), mediante el contacto público, directo y emocional, entre una multitud que se reúne para aclamar al líder y éste. En esto consiste la verdadera representación política. Así, Carl Schmitt ha distinguido la representación mediante elecciones (*Vertretung*), que se expresa a través de la emisión de un voto secreto y privado, y a la que consideraba una representación política inauténtica, pues era una simple representación de intereses; y la *Repräsentation* o *representación espiritual* que se manifiesta por la identificación del pueblo con su líder mediante la *aclamación* y el *asentimiento* en forma pública, que es un fenómeno de carácter existencial y que no admite procedimientos formales. Mediante este procedimiento, el líder representa al pueblo, pero en ningún caso es un delegado de la voluntad de éste. La voluntad del pueblo, antes de ser unificada por obra del líder, no existe, pues únicamente hay una pluralidad de voluntades antagónicas. El líder *encarna*, mediante esta representación, lo que hay de homogéneo en los representados, dando vida a la voluntad popular unitaria que sólo puede expresarse gracias a él, y que es el único capaz de *identificarse*<sup>29</sup>.

El plebiscito es la forma típica de participación del pueblo en las decisiones estatales, en este tipo de regímenes. Con el plebiscito desaparece toda deliberación para ser sustituida por la aclamación, pues no se discuten las razones a favor o en contra de la medida propuesta, y el voto expresa

29. Sobre esta idea de "representación", véase Aragón (1990): XXVIII-XXIX.

exclusivamente el apoyo o el rechazo al líder. En este sentido, podría parecer que el plebiscito es un mecanismo adecuado para hacer efectiva la responsabilidad política, pero esto constituye una falsa impresión. Dejando a un lado los problemas (sin duda muy graves) que consisten en la manipulación, coacción y, en general, en la falta de libertad, que han acompañado a la mayoría de los plebiscitos, una dificultad central consiste en el hecho de que no proporcionan al votante una alternativa viable, para el caso de un voto de rechazo. Ninguno de los plebiscitos que conozco, le da la posibilidad al votante de elegir a otro gobernante en caso de que decida rechazar al actual. Además, de producirse una mayoría de votos de rechazo, nada obliga al gobernante que ha propuesto su aprobación a renunciar (todo el mundo recuerda el caso de De Gaulle, por constituir a esta respecto una excepción única). En resumen, votar en contra en un plebiscito sólo constituye una sanción moral, y esto en el supuesto más favorable de que los resultados del mismo no puedan ser alterados por el gobernante.

Se trata de un tipo de régimen cuyo funcionamiento se basa en un liderazgo carismático, una ideología con fuertes componentes emocionales y un sistema de intensa y extensa movilización, que en el extremo desemboca en un sistema totalitario. Gracias a esos recursos, tales regímenes pueden, durante cierto período, presentar una falsa imagen de unidad y fortaleza, en la que toda la población coopera libremente para el logro de los objetivos comunes. Sin embargo es esencial el papel que juega en tales sistemas el control de la información, la manipulación y la coacción, con respecto a una parte considerable de la población, con lo cual la cooperación libre y voluntaria sólo es cierta para el número de fieles que creen en el régimen, mientras que para los otros lo que opera es la represión. En todo caso, como lo muestran los ejemplos históricos, aun para los fieles es difícil mantener en forma permanente una movilización fervorosa; y, si el régimen perdura, parece inevitable que desaparezca el entusiasmo original y que sufra un proceso de burocratización, teniendo que confiar cada vez más en la represión.

## 22. Las posibilidades de una democracia directa deliberativa

Merece una mención los intentos de sustituir la democracia representativa por una democracia directa, en la que el pueblo reunido delibera y vota. La historia proporciona un rico material a quienes busquen modelos de tal tipo de democracia directa, cualesquiera que sean sus preferencias ideológicas. Así, tenemos la democracia de las comunas suizas y la de los municipios de

Nueva Inglaterra; la Comuna de París de 1871; los Soviets rusos de 1905 y 1917; sin hablar del mítico *cabildo abierto* hispánico<sup>30</sup>.

Pero cualquier sistema de democracia participativa, de un nivel superior al de un modesto pueblo o al barrio de una gran ciudad, necesita establecer un sistema de representación, pues no es posible la democracia inmediata.

Sin embargo, se puede obtener algo que se aproxima a la democracia directa si se cumplen ciertas condiciones. En términos muy generales el modelo podría consistir en un sistema piramidal, con la democracia directa en la base, en la que habría una verdadera deliberación, y en la cual, tras los debates, se tomarían las decisiones por mayoría y se elegirían representantes, que formarían un consejo al nivel superior inmediato, y así sucesivamente hasta llegar al nivel nacional. Junto a esto, se establecería un sistema de elecciones y rotaciones muy frecuentes de todos los cargos, en el que los representantes estaban obligados a seguir las instrucciones de sus electores (mandato imperativo) y éstos podían revocar en cualquier momento a los titulares de dichos cargos. Un sistema semejante a éste, inspirado en la Comuna de París, fue el que Marx sugirió implantar con el triunfo de la revolución socialista. Con él se destruiría desde el primer momento el aparato burocrático del Estado y se iría preparando su desaparición total y el advenimiento de la sociedad autoadministrada, que se producirá al llegar el comunismo. Lenin creyó hasta poco antes de producirse la revolución (véase su obra *El Estado y la Revolución*, escrita desde Suiza en 1917), que tan pronto como ésta se produjese y el proletariado conquistase el poder, sería posible que el pueblo se encargase directamente de la administración, destruyendo el aparato burocrático del Estado hurgués. Parría del supuesto, que la historia demostró ser falso, que la administración en el Estado moderno había llegado a tal grado de división del trabajo, que se podría reducir a funciones muy simples de registro y de contabilidad, para las que no se requerían conocimientos especiales, y que podían

---

30 La popularidad que en los últimos tiempos ha adquirido en América Latina el *cabildo abierto* hispánico, se debe a que sus apologistas han conseguido hacer pasar por realidad una imagen distorsionada del mismo, como si fuera un modelo insuperable y aun vigente de democracia. No puedo detenerme en este punto, pero me limitaré a las recordar lo siguiente. En general, los *cabildos abiertos* indianos no se reunían regularmente, sino sólo cuando los convocan las autoridades municipales. En principio sólo tenían derecho a participar en ellos los vecinos, que en su mayoría eran una aristocracia, formada en muchos casos por los descendientes de los antiguos conquistadores. El pueblo menudo sólo participaba si era especialmente convocado por las autoridades. Por último las decisiones que se tomaban en tales *cabildos* no obligaban a todos.

ser llevadas a cabo por cualquier ciudadano que supiera leer y escribir. Pero en vez de desarrollar un sistema de Soviets, que se aproximarán a la imagen de Marx, desarrolló una poderosa burocracia estatal y un sistema en el que las decisiones políticas y los recursos de poder se concentraron en la cumbre en grado sumo. No son mejores las experiencias de otros países en los que se han implantado modelos que dicen inspirarse en Marx.

En suma, los únicos modelos exitosos de una verdadera democracia directa, realmente deliberativa, los encontramos a nivel municipal.

#### IV. ALGUNAS REFORMAS PARA MEJORAR LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA EN LAS DEMOCRACIAS REPRESENTATIVAS

De acuerdo a las ideas que se han expuesto a lo largo de este ensayo, si se quiere mejorar el funcionamiento de la democracia representativa, parece necesario introducir una serie de reformas de ingeniería política y constitucional, que van en dos sentidos. Por un lado, complementar (no sustituir) la democracia representativa con instituciones de democracia directa, como los referendums de todo tiempo, incluyendo los revocatorios. Por otro lado, mantener los controles constitucionales sobre el Estado, pero teniendo en cuenta que los poderes que le otorguemos y le reconozcamos tienen que estar en proporción de lo que esperamos de él. Es evidente que sería absurdo mantener un Estado impotente y paralizado cuando al mismo tiempo se espera de él que solucione grandes problemas económicos y sociales.

En materia de controles constitucionales hay que tratar de eliminar todas las limitaciones al poder público que no se justifican por la necesidad de salvar los valores del liberalismo o de la democracia (*véase supra* § 10), pues, en la medida en que la Constitución deja de ser un medio para garantizar la expresión de estos valores, y pasa a ser un instrumento para garantizar los privilegios de grupos minoritarios poderosos, desaparece todo compromiso normativo con respecto a ella.

Pero sobre todo debemos insistir en mejorar la efectividad de los mecanismos de los que depende la responsabilidad política democrática, y a este problema quiero dedicarle las reflexiones finales.

## 23. Efectividad de los mecanismos electorales

He partido de la idea de que una de las características de un gobierno democrático es de tratar de satisfacer los deseos efectivos de sus electores, o dar respuestas positivas a las demandas de quienes lo han elegido. He supuesto, además, que la competición electoral entre partidos es un mecanismo adecuado para asegurar la satisfacción de tales deseos. Pero para que ello sea posible es preciso que el sistema funcione de acuerdo a un modelo, que en forma simplificada se caracteriza por los siguientes componentes (Rey 1991: 103-104)

1) Todos los electores conocen cuáles son sus intereses y tienen una información aproximadamente igual y razonablemente adecuada (no necesariamente completa, ni perfecta) acerca de las alternativas electorales disponibles y acerca de lo que significa cada una de ellas y las consecuencias de su elección.

2) Existe una amplia libertad para organizar partidos y presentar candidaturas, que tienen oportunidades razonablemente iguales para ofrecer sus diversas opciones a fin de conquistar el favor del electorado.

3) Se selecciona al gobernante mediante una votación universal en la que todos los votos tienen igual peso, resultando ganador aquel candidato que obtenga mayor número de votos.

4) Una vez elegidos, los partidos o candidatos ganadores cuentan con los recursos institucionales que les permitan cumplir sus programas y el propio interés y la disciplina partidista le proporciona incentivos para ello.

Dados estos supuestos, las elecciones sucesivas y la alternabilidad de gobiernos que de ellas puede resultar se convierten en el mecanismo que premia el cumplimiento y castiga el incumplimiento de las ofertas electorales, y hace efectiva, de esta manera, la responsabilidad política del elegido frente al elector. Si los partidos existentes defraudan sucesivamente al electorado surgirán partidos nuevos que conquistarán el favor de éste y desplazarán a los antiguos, de tal manera que se asegurará un equilibrio, al menos a largo plazo, en el que se satisfarán las preferencias de los votantes.

En todo caso, el que los mecanismos electorales puedan ser efectivos para la satisfacción de las preferencias de los electores depende de que se

cumplan dos condiciones básicas: elecciones libres y realmente competitivas, por un lado, y partidos disciplinados, democráticos y responsables, por otro. En la medida en que faltan algunos de estos elementos, la democracia representativa no funcionará de acuerdo al modelo antes presentado. Veámoslo:

## 24. DECLINACIÓN DE LAS RESPONSABILIDADES PARTIDISTAS

Todo partido, con independencia de que se encuentre en el gobierno o en la oposición, se propone diversos objetivos. Para nuestros propósitos vamos a concentrarnos en dos de ellos<sup>31</sup>. En primer lugar, están los objetivos de poder, que consisten, básicamente, en aumentar la probabilidad de que el partido conquiste el poder (mediante elecciones, en el caso de un partido democrático) y, una vez conquistado, lo conserve a través de elecciones sucesivas. En segundo lugar, están los objetivos ideológico-programáticos, que consisten en aumentar la probabilidad de que los programas del partido sean llevados a la práctica mediante políticas públicas. En general, todo partido persigue, en mayor o menor medida, ambos tipos de objetivos, combinándolos de alguna manera, y lo que varía de uno a otro es la importancia que les atribuye y la manera de resolver los conflictos que pueden presentarse entre ellos. En atención a tales características, podemos decir que un partido tiene una orientación predominante hacia poder, cuando en caso de conflicto entre ambos tipos de objetivos está dispuesto a sacrificar la realización de sus objetivos ideológico-programáticos, a cambio de conquistar el poder. Por el contrario, el partido tiene una orientación predominante ideológico-programática si está dispuesto a afirmar su programa y sus principios ideológicos, aun a riesgo de no conquistar el poder, o de perderlo una vez conquistado.

Para analizar el comportamiento de los partidos, la Ciencia Política ha desarrollado modelos de estrategias puras de poder (Downs 1957), de estrategias puramente programáticas (Wittmann 1973) y de estrategias mixtas, en las que se combinan las dos anteriores (Artali 1981).

En general, uno de los defectos generales de las democracias representativas, es la conversión de la conquista del poder en el fin de los

---

31 He desarrollado más ampliamente las ideas que siguen, aplicándolas al sistema político venezolano, en Rey (1991): 105-106

partidos. Cuando esto ocurre, los partidos se comportan siguiendo el modelo de Downs, según el cual en vez de estar interesados en ganar las elecciones para realizar sus programas, lo que les interesa es elaborar programas para ganar las elecciones. Como consecuencia de esta creciente pragmatización, los partidos políticos ya no se oponen en función de diferencias ideológicas que se expresarían en programas de gobierno también diferenciados, sino que se limitan a una pura competencia por el éxito electoral. Cuando esto ocurre, el éxito o el fracaso del partido no se mide por el grado de realización de su programa, sino por la conquista y conservación del poder, y el programa y las ofertas electorales que se presentan a la consideración del electorado están destinados a maximizar los votos del partido. Así, por un lado, en aquellos temas generales en que la distribución de las preferencias de los electores es estadísticamente normal, las ofertas electorales de los partidos convergen hacia el centro, buscando la atracción del votante medio; por otro lado, en aquellas otras cuestiones en que existe incertidumbre sobre la distribución de las preferencias, las ofertas son generales y abstractas o vagas. Y junto a todo ello se presenta un agregado de ofertas concretas y específicas para satisfacer los más diversos intereses sectoriales. De esta manera se logra una amplia y heterogénea coalición de intereses diversos que proporciona el éxito electoral. Pero una vez que se ha conquistado el poder resulta difícil satisfacer esos diversos intereses (y cuanto más amplia y heterogénea es la alianza que llevó al triunfo la dificultad es mayor) de modo que paulatinamente se van produciendo crecientes descontentos y rupturas en la coalición inicial. Si además los recursos gubernamentales escasean, el deterioro es más rápido y amplio. El resultado es que el ejercicio de la función gubernamental lleva necesariamente a un desgaste o deterioro del caudal electoral con el que se llegó al poder. Bajo estas condiciones la función del principal partido de oposición parece muy sencilla: oponerse sistemáticamente a las políticas del Gobierno, no para modificarlas o para proporcionar otras alternativas viables, sino con el fin de capitalizar su fracaso, formando una coalición ganadora que incorpore a todos los descontentos o desencantados con esas políticas. Si el deterioro del Gobierno es suficientemente profundo funciona "el péndulo" y el principal partido de oposición logra sustituirlo en las siguientes elecciones. De esta manera los dos principales partidos se turnan periódicamente en el ejercicio de las funciones gubernamentales. Pero, ni que decir tiene, que una situación como la descrita es a largo plazo insostenible, aun para los tiempos normales, y en circunstancias de crisis se convierte en suicida.

Esa actitud supone la abdicación de las responsabilidades políticas de los partidos en una democracia, y una desnaturalización o perversión de sus funciones. Los partidos renuncian a sus funciones de conducción y liderazgo y se convierten en receptáculos vacíos, sin preferencias ni opiniones propias, que se limitan a registrar los resultados que les proporcionan las encuestas de opinión pública, para acomodar sus ofertas a las que parecen ser las preferencias mayoritarias. Ciertamente, en una democracia los partidos políticos deben expresar los deseos y aspiraciones populares, pero han de ser igualmente responsables de la formación de tales deseos y aspiraciones. La democracia no supone una visión irreal del pueblo que conduzca a su dedicación ("Vox populi, Vox Dei", "el pueblo nunca se equivoca", etc.); supone que aunque se reconozca que gran parte del pueblo puede, de hecho, en un momento determinado, no estar adecuadamente informado o no ser consciente de sus verdaderos intereses, es capaz de superar esta situación, a condición de que se discutan seriamente con él los problemas y las alternativas. Esta función no sólo corresponde a los medios de comunicación, sino muy especialmente a las élites, los líderes y los partidos políticos responsables.

Cuando el partido, sin atender a sus principios y programas, se orienta exclusivamente hacia el poder, éste ya no es un mero medio para la realización del programa, sino que se convierte en su fin fundamental, puesto que constituye la fuente de recompensas y satisfacciones personales para los militantes; y si el gran peligro que acecha a los partidos ideológicos es la aparición de corrientes o tendencias doctrinarias que pueden provocar cismas, la gran amenaza para los partidos programáticos es la "faccionalización": la división en grupos de escasa duración y ninguna estructura, que se limitan a expresar conflictos personales y representan luchas mezquinas e interesadas por puestos y emolumentos. La unidad formal del partido se mantiene, pero no pasa de ser una laxa federación de "facciones", cuya vinculación se limita a la necesidad de asegurar el mínimo de co-ordinación que permite la conquista del poder y el consiguiente reparto del botín.

## 25. Competencia oligopólica entre partidos y ausencia de democracia

Otra condición fundamental para que las elecciones sean un instrumento efectivo para la satisfacción de las preferencias del votante, es que se trate de elecciones realmente competitivas y de que exista democracia interna en el partido. Hirschman (1970) ha estudiado el paralelismo entre la competencia oligopólica en el mundo económico y la que se lleva a cabo entre partidos

políticos y ha mostrado cómo los intereses de los consumidores, en el primer caso, y de los electores, en el segundo, pueden verse perjudicados. En un mercado de competencia perfecta o cercano a ella, la respuesta típica del consumidor ante un desmejoramiento de la calidad o precio de un bien o servicio es la "salida", es decir, dejar de comprar al productor o proveedor habitual y hacerlo a otro; y este solo mecanismo basta para que los productores se vean obligados a vigilar la calidad y el precio de sus productos. Pero, bajo condiciones de monopolio, en cambio, no existe esa posibilidad, por lo que el único recurso del que dispone el consumidor es utilizar lo que Hirschman llama la "voz", es decir, la acción de protesta, eventualmente mediante la organización de los consumidores, tendiente a presionar al productor. Algo análogo ocurre en el campo de la política: bajo un sistema de libre elección y competencia entre partidos, la respuesta típica del elector descontento es votar, en las siguientes elecciones, por un partido distinto<sup>32</sup> pero si existe un monopolio bajo la forma de partido único, el sólo recurso es tratar de utilizar la "voz" para mediante una acción interna de presión tratar de modificar su orientación. Pero, como Hirschman señala, en condiciones de oligopolio — y muy especialmente de duopolio— los recursos de que dispone el consumidor o el votante pueden ser más débiles que los existentes en el monopolio y su indefensión ante una un desmejoramiento en el producto o de las políticas públicas puede ser mayor. En efecto, en el oligopolio el incentivo para utilizar la "voz" está limitado por la existencia de la posibilidad de "salida", y ésta no es efectiva para mantener la calidad del producto pues las pérdidas que cada oligopolista sufre como consecuencia de ella (y que representan ganancias para los otros) están compensadas por las pérdidas que sufren los otros por las mismas razones (y que representan ganancias propias), de modo que las "salidas" que se producen quedan equilibradas por un número de entradas aproximadamente iguales. Bajo el oligopolio puede no haber incentivo para las empresas para competir a través de mejoras en la calidad de los productos o de bajas de los precios, pues a diferencia del competidor perfecto, que es capaz de vender a corto plazo todo lo que puede producir, el oligopolista

---

32 Esto ocurriría en el supuesto de que los electores tuvieran una orientación puramente instrumental y utilizarla hacia el voto y los partidos. Pero si el elector tiene un apego de carácter normativo o de otra naturaleza a un partido y ha desarrollado lo que Hirschman llama "lealtad" hacia el mismo, será capaz de soportar deterioros en la calidad del producto que recibe, sin que por ello se produzca su "salida", al menos en forma inmediata, pues tratará, más bien, de utilizar la "voz". El problema consiste en determinar, en cada caso, el grado de "lealtad" existente y hasta que punto esta permitirá evitar la "salida".

sólo puede vender a corto plazo una parte o porción relativamente fija del mercado. Si un oligopolista redujera el precio de sus mercancías ello provocaría una guerra de precios con sus competidores, con lo cual ninguno de ellos aumentaría substancialmente su cuota del mercado y los beneficios de todos disminuirían, amenazando con la ruina, de manera que tarde o temprano se producirá la colusión, es decir, el acuerdo para repartirse cuotas fijas de mercado. Por todo ello la forma típica de la competencia entre los oligopolistas no es en torno a la calidad o a los precios, sino una competición por la diferenciación del producto a través de la propaganda, tendiente a producir una desinformación que imposibilite la comparación.

Varios de los rasgos indeseables de la competencia oligopólica señalados por Hirschman, se dan en las competencias entre partidos de las democracias representativas. El hecho de que las campañas electorales tiendan a revestir la forma de diferenciación del producto a través de la publicidad, utilizando las técnicas y modalidades de la propaganda comercial; los frecuentes acuerdos tácitos entre los dos partidos (equivalentes a la "colusión") no sólo para limitar la competencia interpartidista y evitar formas de "guerra sucia" (equivalentes a la "guerra de precios"), sino para sustraer temas de extraordinaria importancia del debate político; la poca efectividad, a la larga, de los mecanismos de "salida", pues las pérdidas que sufre el partido de gobierno y que lo llevan a perder las siguientes elecciones, se ven compensadas por las que también sufre el antiguo partido de oposición al llegar al gobierno, con lo cual, a la larga, unas y otras se compensan, pues se establece la alternabilidad entre los dos grandes partidos duopolistas. Y, para hacer la situación más preocupante, el hecho de que la poca efectividad de los mecanismos de "salida" no esté compensada por adecuados mecanismos de "voz", por las limitaciones de la democracia interna de los partidos. Ni que decir tiene que el gran peligro de una situación de este tipo es que a largo plazo se produzca una frustración del electorado, y una pérdida de confianza en la capacidad de los mecanismos electorales para satisfacer sus aspiraciones.

Un factor de primera importancia para el reforzamiento de la concentración oligopólica de los partidos, es la utilización de los modernos *mass media* y, en especial la televisión, en las campañas electorales, que ha hecho del dinero un recurso imprescindible para el éxito electoral. En efecto, antes de la utilización de los modernos sistemas de comunicación de masas y de la publicidad de tipo comercial en gran escala, el dinero era un recurso

importante, pero no decisivo pues, por un lado, su falta podía ser en gran parte compensada por el trabajo abnegado y entusiasta de los militantes y simpatizantes y, por otro lado, dados los recursos financieros relativamente limitados que exigía una campaña, éstos podían ser reunidos mediante pequeñas contribuciones de un gran número de militantes o amigos de escasas posibilidades económicas (este fue, precisamente, el origen histórico de los modernos partidos de masas europeos). Pero cuando la campaña electoral se basa en la utilización masiva de los medios de comunicación e información social, como la televisión, el dinero, que proporciona acceso a tales medios, se convierte en un recurso imprescindible y fundamental, hasta el punto de que, como lo han demostrado ciertos candidatos en algunas campañas electorales venezolanas, se puede llevar a cabo íntegramente una campaña sin ninguna organización partidista, utilizando como recurso principal grandes cantidades de dinero.

Resulta así, que en las democracias representativas *el disponer de esos recursos puede ser una condición necesaria para tal éxito*, pues no puede participar con probabilidades de éxito en la competencia electoral quien no disponga de los ingentes recursos en dinero que se requieren para su financiamiento. La posesión de tales recursos se convierte en una "barrera de entrada" decisiva que fortalece la concentración oligopólica.

Hay que tener en cuenta que la presencia de partidos políticos organizados implica siempre un elemento oligopólico en la vida política (sobre los partidos como oligopolistas consúltese, también: Ware 1979: 37-52). No propugno, por tanto, que se trate de eliminar la competencia oligopólica para sustituirla por una competencia perfecta, que resultaría imposible y, en el caso de los partidos, indeseable. En efecto para ello habría que destruir a los partidos, que son un factor indispensable para la moderna democracia de masas; y, si ellos perdieran el papel central que hoy ocupan, éste sería desempeñado por poderosas organizaciones de intereses privados, y los dirigentes partidistas serían reemplazados por demagogos o líderes carismáticos irresponsables. Lo que habría que tratar, más bien, es de asegurar una competencia oligopólica imperfecta, pero satisfactoria, capaz de proporcionar incentivos suficientes a los partidos para satisfacer los deseos e intereses del electorado. Se trataría, fundamentalmente, por un lado, de bajar esa "barrera de entrada", no para colocar a todos los partidos en situación de igualdad, sino para permitir un mínimo satisfactorio de competencia efectiva. Por otro lado, habría que

eliminar las distorsiones que introduce el sistema de financiamiento privado, a cargo de los económicamente poderosos.

Junto a ello sería necesario aumentar la democracia interna de los partidos para hacerlos más responsables ante sus militantes de base y su electorado. La democratización de los partidos, tanto de sus procesos de organización y decisión interna, como de los procesos de nominación de sus candidatos a los diferentes cargos públicos, mediante elecciones internas primarias, es esencial para el funcionamiento de los mecanismos que Hirschman llama "voz" y que permiten corregir sus fallas e insuficiencias.

## 26. ¿Subsistirá la democracia representativa?

Hemos visto (*supra* § 11), que una vez que el sufragio universal y los partidos de masas irrumpieron en la vida política, quedó claro que las elecciones no podían seguir siendo concebidas *soia o predominantemente*, como un procedimiento para expresar una "voluntad general" de carácter ético, sino que tenían que ser consideradas como un mecanismo utilitario que, a través de la competencia electoral entre los partidos, era capaz de satisfacer las preferencias de los electores. Pero esta visión está sufriendo una severa crisis en todo el mundo (los casos de América Latina que hemos examinado en § 18, son un dramático ejemplo) y las bases que quedaban a la legitimidad de la democracia amenazan con desmoronarse.

Si, por una lado, la democracia representativa no es considerada ya como un procedimiento a través del cual se puede llegar a decisiones de carácter ético sobre el *bien común* y el *interés general*, y si, por otro lado, tampoco es un mecanismo efectivo para satisfacer los intereses utilitarios de los ciudadanos ¿para qué sirve entonces?

Una respuesta nos la da un politólogo de gran prestigio, Riker (1982), que partiendo de ciertos resultados de la moderna teoría de la *elección social*, llega a la conclusión de que es técnicamente imposible y políticamente indeseable la concepción que ve en la democracia un mecanismo para hacer que las políticas de los gobiernos respondan a las preferencias de las mayorías, y concluye que para lo único que sirve la democracia es para proporcionarnos un *control limitado y puramente negativo sobre el contenido de las decisiones gubernamentales*. La democracia puede hacer posible —aunque no lo

garantiza— que un gobernante electo que durante su actuación ofenda o intente a un número suficientemente grande de electores, sea castigado por éstos y sufra una derrota en las próximas elecciones, siendo desplazado del poder. Se trata de un control mínimo y puramente negativo, dirigido a evitar los peligros de la tiranía y con el que —según Riker— debería bastar para justificar la democracia. Ideas como éstas están muy difundidas y son componentes importantes del pensamiento neoliberal.

Pero, si la democracia queda reducida a esto, debemos ser muy pesimistas sobre su futuro, particularmente en América Latina, pues difícilmente podrá contar con el apoyo popular que es una condición básica para su mantenimiento. El pueblo *no sólo estima los valores asociados a la democracia representativa, sino que ha visto en la misma un instrumento para la realización de sus aspiraciones de libertad, justicia y bienestar*, y su apoyo a ella se basa en su confianza en el funcionamiento de sus mecanismos e instituciones como medios para satisfacer esas aspiraciones. Esa confianza se convierte en lealtad que, a corto o mediano plazo, permite amortiguar posibles fallas en la satisfacción de las aspiraciones. Pero no se mantendrá si el funcionamiento de la democracia defrauda sistemáticamente sus expectativas. Cuando llegamos a tal situación, no debe extrañarnos que se agote el crédito que hasta entonces el pueblo concedió al sistema y que la acumulación de frustraciones de lugar, no ya simplemente a una derrota electoral del gobierno de turno, sino a un rechazo de la democracia y a su colapso.

Las posibilidades de subsistencia de la democracia representativa van a depender de que logre superar esta situación, recuperando su contenido ético o asegurando una responsabilidad política efectiva.

Es posible que por medio de reformas como las que se sugieren en este ensayo, se consiga rescatar la responsabilidad política democrática, pese a su serio deterioro. En cambio, confieso que soy muy pesimista, sobre la posibilidad de recuperar, al menos en un horizonte temporal visible, conceptos tradicionales como el de *interés público, bien común*, o aun la noción de "voluntad general", si queremos dar a esta expresión, más allá de un significado puramente numérico, un contenido ético.

## REFERENCIAS

- Aragón, M. (1990). "Estudio Preliminar". En: Schmitt (1990): IX-XXXVI
- Aristóteles (1970). *Política*. 2ª ed. Edición bilingüe y trad. de J. Marías y M. Araújo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- Aron, R. (1972). "Macht, Power, Puissance, Prose Démocratique ou Poésie Démoniaque?". *Études Politiques*. Paris: Gallimard
- Attali, J. (1981). *Analyse Économique de la Vie Politique*. Paris: Presses Universitaires de France
- Bentley, A. F. (1967). *The Process of Government*. Cambridge: Harvard University Press
- Berlin, I. (1969). "Two Concepts of Liberty". *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press
- Bodin, J. (1977) *Les Six Livres de la République*. Scientia Verlag Aalen (reimpresión de la edición de París de 1583)
- Bubet, M. (1957). "Entre la sociedad y el Estado". *Revista de Ciencias Sociales* [Universidad de Puerto Rico]. 1( 1): 9-21
- Buchanan, J. M. & G. Tullock (1962). *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracies*. Ann Arbor: The University of Michigan Press
- Cardoso, F. H. (1972). *Estado y Sociedad en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Constant, B. (1963). *Liberalismo y Democracia*. Presentación de J. C. Rey. Cuaderno del Instituto de Estudios Políticos, N° 5. Caracas. Universidad Central de Venezuela
- Dahl, R. (1974). *La poliarquía. Participación y Oposición*. Trad. de J. Moreno. Madrid: Guadara
- Diez-Picazo, L. M. (1996). *La criminalidad de los gobernantes*. Barcelona: Grijalbo Mondadori

- Domínguez, J. (1998). "Free Politics and Free Markets in Latin America". *Journal of Democracy*, 9 (4): 70-84
- Downs, A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*. New York Harper & Row
- Elster, J. & R. Slagstad, eds. (1988), *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Emy, H. (1997). "The mandate and responsible government". *Australian Journal of Political Science* 32 (1): 65 ss.
- García Pelayo, M. (1953). *Derecho Constitucional Comparado*. Madrid: Revista de Occidente
- García Pelayo, M. (1977). *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*. Madrid: Revista de Occidente
- Greenberg, D., S. N. Kartz, M. B. Oliviero & S. C. Wheatley, eds. (1993). *Constitutionalism and Democracy. Transitions in the Contemporary World*. New York: Oxford University Press
- Heller, H. (1942). *Teoría del Estado*. Trad. de L. Tobio. México: Fondo de Cultura Económica,
- Hirschman, A. O. (1970). *Exit, Voice and Loyalty*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hobbes, T. (1999). *Leviatán*. Trad. de C. Mellizo. Madrid Alianza
- Lijphart, A. (1977). *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*. New Haven: Yale University Press
- Lijphart, A. (1984) *Democracies*. New Haven: Yale University Press
- Loewenger, G. (1968). "Comparative Legislative Research". En: Patterson & Wahlke.
- Marsilio de Padua (1989). *El Defensor de la Paz*. Trad. de I. Martínez Gómez. Madrid: Tecnos
- May, K. O. (1952). "A Set of Independent, Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majority Decision". *Economica*, 20: 680-684

Mueller, D. C. (1996). *Constitutional Democracy*. New York: Oxford University Press

Murillo Castaño, G. y M. M. Villaveces de Ordóñez, eds. (1991). *Conferencia Interamericana de Sistemas Electorales. Caracas. 15/19 de mayo 1990*. San José de Costa Rica: Fundación Internacional de Sistemas Electorales (IFES)

O'Donnell, G. (1994). "Delegative Democracy". *Journal of Democracy*, 1994, 5 (1): 55-69.

Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action*. Cambridge: Harvard University Press

Ortega y Gasset, J. (1950). *El Espectador*. Madrid: Biblioteca Nueva

Patterson, S. C. & J. C. Wahlke, eds. (1968). *Comparative Legislative Behavior: Frontiers of Research*. New York: John Wiley.

Pennock, J. R. & J. W. Chapman (1968). *Representation*. New York: Atherton Press

Pennock, J. R. (1968). "Political Representation: An Overview". En: Pennock & Chapman: 3-27.

Pitkin, H. F. (1967). *The Concept of Representation* (Berkeley: University of California Press

Platón (1955). *El Político*. Trad. de A. González Laso. Madrid: Instituto de Estudios Políticos

Platón (1988). *La República*. Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid: Alianza

Platón (1999). *Las Leyes*. 3ª ed. Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales

Popper, K. R. (1962). *The Open Society and its Enemies*. Vol II. London: Roudedge & Kegan Paul

Ranney, A. (1962) *The Doctrine of Responsible Party Government*. Urbana: University of Illinois Press

Rescigno, G. U. (1967). *La Responsabilità Politica*, Milano: A. Giuffrè

Rey, J. C. (1965). *Las Formas de Gobierno en la Historia del Pensamiento Político (De la Antigüedad a la Aparición del Estado Liberal de Derecho)*. Caracas: Instituto de Estudios Políticos. Facultad de Derecho. Universidad Central de Venezuela.

Rey, J. C. (1969). "Poder espiritual y auctoritas en el pensamiento marxista". *Revista de la Facultad de Derecho*. Caracas. 42: 53-97 (Incluido en Rey 1998: 53-97)

Rey, J. C. (1991). "El papel de los partidos políticos en la creación y consolidación de la democracia en Venezuela". En: Murillo Castaño y Villaveces de Ordóñez, eds. : 79-114.

Rey, J. C. (1992). "Apogeo y Decadencia de la Democracia Representativa" En: Rey, Barragán, y Hausmann: 15-50

Rey, J. C. (1998). *Ensayos de Teoría Política*. 2ª ed. Caracas: Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas.

Rey, J. C., J. Barragán, y R. Hausmann (1992). *América Latina. Alternativas para la Democracia*. Caracas: Monte Ávila Editores

Riker, W. H. (1982). *Liberalism against Populism*. San Francisco: W.H. Freeman and Co.

Rousseau, J. J. (1964). *Du Contrat Social. (Œuvres complètes. Vol. III)*. París: Gallimard.

Russell, B. (1960.) *Power. A New Social Analysis*. London: George Allen & Unwin

Sartori, G. (1988). *Teoría de la democracia. 2. Los problemas clásicos*. Trad. de S. Sánchez González. Madrid: Abanza

Schattschneider. E. E. (1942). *Party Government*. New York: Farrar and Rinehart

Schattschneider. E. E. (hajo la dirección de) (1940). *Toward a More Responsible Two Party System. A Report of the Committee on Political Parties* Supplement to the American Political Science Review 44

Schelling, T. C. (1964). *La Estrategia del Conflicto*. Trad. de A. Martín. Madrid.

Schmitt, C. (1982). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 1982

Schmitt, C. (1990), *Sobre el parlamentarismo*. Trad. de T. Nelson y R. Grueso. Madrid: Tecnos

Stokes, S. C. (2001). *Mandates and Democracy. Neoliberalism by Surprise in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press

Truman, D. B. (1951). *The Governmental Process*. New York: Alfred A. Knopf

Ware, Alan (1979). *The Logic of Party Democracy*. London: Macmillan Press

Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad*. Vol I. Trad. de J. Medina Echeverría, J. Roura Parella, E. García Máynez, F. Ímaz y J. Ferrater Mora. 2ª edición en español de la 4ª alemana. México: Fondo de Cultura Económica

Weber, Marianne (1995). *Biografía de Max Weber*. Introducción de Guenther Roth. Anotado por Harry Zohn. Trad. del inglés de María Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de Cultura Económica

Wirtman, D. A. (1973). "Parties as Utility Maximizers". *American Political Science Review*. 63: 490-498

# EL FUTURO COMO ORIGEN DE LA HISTORIA<sup>1</sup>

*Dr. Asdróbal Baptista, Catedrático del IESA*

## TEMARIO (SUBJECTS)

**La cuestión del poder (The question of power)**

**Manifestaciones del poder (Manifestations of power)**

**Trabajo y poder en la historia (Work and power in history)**

**Un primer eslabón (A first link)**

**Un segundo eslabón (A second link)**

**Un tercer eslabón (A third link)**

**La interioridad del contrato de trabajo (The interior of labour's contract)**

**La sociedad civil y los agentes económicos (The civil society and the economic agents)**

**El Estado y los agentes económicos (The State and the economic agents)**

**Palabra y poder en la historia (Word and power in history)**

**El futuro que la historia encierra (The future that history embraces)**

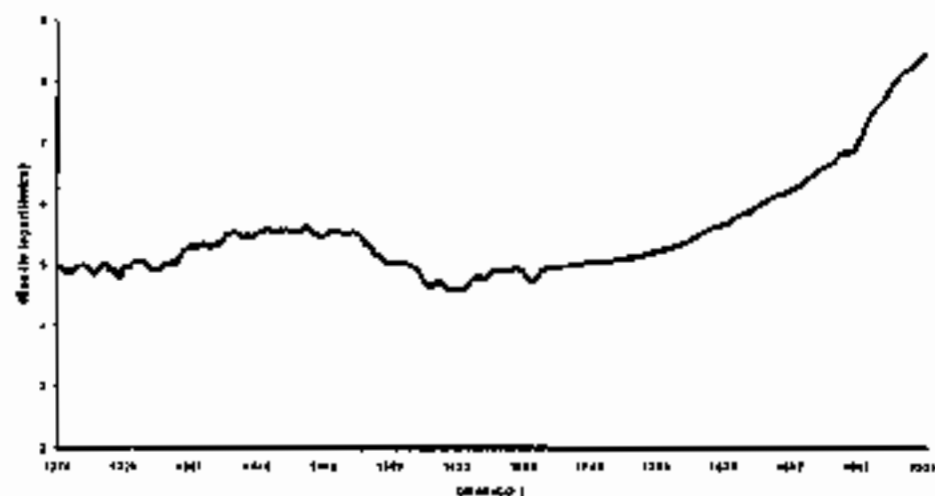
**El tiempo de Venezuela (The time of Venezuela)**

Parado en la cima de un gráfico que he logrado construir, en el que se me muestra el curso de la vida económica de la humanidad desde el siglo XIII hasta el presente, (Gráfico 1), me interrogo a mí mismo, ¿hasta dónde llegará

1 Este ensayo fue escrito en el año 2000, y se publicó en el libro *Venezuela siglo XXI: visiones y testimonios*, (tres volúmenes), cuya coordinación y edición estuvo al cuidado de Asdróbal Baptista (Fundación Polar, Caracas, 2001). Se reimprime con autorización de Fundación Polar.

esta curva en ascenso? ¿Habrá manera de que esto se detenga? Y si no se detuviera, cómo serán los seres humanos del mañana hacia el que mi imaginación se dirige, o mejor, cómo serán sus arreglos sociales, y dentro de éstos últimos, sus relaciones de poder, de dominio. Vencida en una gran medida la presión de la mera subsistencia material, ¿qué rumbos entonces pondrá en marcha la historia? Quiero más bien decir, ¿qué rumbos pondremos en marcha, puesto que la historia es siempre nuestra obra?

NIVEL DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA EN EL MUNDO POR HABITANTE: 1276-2000



Historia y futuro. Me obligo a escribir estas dos palabras como con cierta disyunción, mientras que en mi pensamiento las intercambio con total fluidez. Lo normal es que se las oponga entre sí, que se las entienda como si su ámbito fuera en cada caso muy distinto, en tanto que por mi parte no logro concebirlas aisladamente, contraponiéndose. Es así como puedo afirmar con entera convicción: "El futuro es el origen de la historia". Lo hago, más aún, porque no albergo dudas de que los hechos adquieren su carácter de históricos únicamente cuando demuestran que han cargado el futuro de consecuencias, de significaciones, de planes, de fines y propósitos.

Futuro e historia. Alguien me dejó una enseñanza que atesoro y que por necesidad debo asentir aquí: "En el momento cuando se admite que no hubo nunca épocas doradas, ni las habrá, se libera uno de la necia

sobreestimación de algún tiempo pasado, o de la desatinada angustia por el presente, o de la variadisa esperanza por el futuro, y lo que permanece es la contemplación en las edades de una noble empresa: la historia de la vida y sufrimiento de la humanidad entendida como un todo".

El gráfico en comento me ayuda a colocar frente a la mirada imaginativa algunas de las grandes fuerzas que han empujado el curso de los hombres en los siglos precedentes. Estas fuerzas, en algunas circunstancias, se expresan en episodios asociados con un individuo particular, y en otras, más generalmente, son una serie de hechos que al confluir producen un impulso de universal repercusión. Así, por ejemplo, la laboriosa compilación de John Napier publicada en 1614 que llamará *Mirifica logarithmorum canonis descriptio*, encarna a la perfección la idea vertida. En ella se verifica una promesa que estaba entonces gestándose: la de un nuevo género de conocimientos que habría de venir y por el cual se nos daría el control sobre la realidad. Quiero decir, la promesa de la ciencia moderna. Pues bien, a partir de su contenido, tomó otro curso la relación económica en torno a la tierra, toda vez que los propietarios pudieron con exactitud fijar la extensión del objeto de sus arrendamientos, con el inevitable resultado de la definitiva mercantilización de la propiedad inmueble. Visto en retrospectiva, o mejor, viendo el futuro desde su acontecer, el logro de Napier hizo posible la presencia del arreglo histórico capitalista en el seno de la humanidad.

Pero no menos me salta a la imaginación lo que debe haber sido aquel trozo de tiempo que desemboca en la *Oratio de hominis dignitate* de Giovan Pico, Conde de Mirandola, y cuyo advenimiento ya se lee en unas líneas del más grande de los florentinos: "tu país es el mundo". De ese tiempo, hemos de recordarlo, nos formamos: de su impulso, repitámoslo, nos nutrimos; por ese tiempo, además, nos movemos.

Ascenso material indetenible, en suma. Cada día que transcurre se arroja pronto al olvido porque el que viene por fuerza ha de superarlo. Simples órdenes de magnitud marcan ahora las referencias del calendario. Y lo ilimitado de la serie de los números se traspasa al ámbito de la acción humana para persuadirnos de que no hay fronteras para la voluntad empeñada; seréis como Dios se nos usinó en el comienzo. Parecieran haber poderosas razones para creer en que sí se nos dijo verdad.

Parado en la cima de mi gráfico me pregunto, pues, por las fuerzas propias de este tiempo nuestro, que, como flechas según se las suele representar, atraviesan la historia presente moldeándonos la existencia. Pero también me hago otras preguntas, como ya lo asomé antes, y hay una entre ellas que se me impone. Porque lo cierto es que hay realidades en el seno de lo humano que tienen más bien un carácter de permanencia, que se las halla donde quiera se dirija la mirada; como si fuesen, digo, conaturales a la propia condición del hombre; como si participasen, en breve, de un carácter atemporal en el sentido de que no hay tiempo humano donde no se las halle actuando. No son fuerzas exclusivas del presente que transcurre, sino que antes bien se encuentran, así pareciera, siempre y en todo lugar.

Tengo en la mente las relaciones de poder, el dominio que unos hombres ejercen sobre otros, la capacidad de control de la vida de unos que yace en las manos de otros. Entonces, si le pertenecen de suyo a lo humano, ¿no serán acaso muy aptas para iluminar también la escena presente de la historia? Y el raciocinio que me guía aquí es muy simple. Las consecuencias del espectacular ascenso material de los últimos siglos, que han trastocado el escenario histórico íntegro, no pueden haber dejado de lado la decisiva cuestión del juego del poder. Pero, a la vuelta, también es sugestivo pensar en que un cambio de fondo en las relaciones de poder, puede muy bien situarse tras el espectacular salto que la vida económica ha dado en el curso del milenio.

Fuera como fuere, este asunto del poder y de su manifestación en las actuales circunstancias de la humanidad da para pensar sobre lo que pudiera ser el tiempo por venir. Esto marca el tema de las próximas páginas. Por lo demás, huelga decir cuán frágiles son siempre las conjeturas que intentan cubrir aspectos muy amplios de la vida humana, y en lo que me ocuparé en lo que sigue, con mucha más razón debe tenerse ello presente.

Pero lo dicho, por supuesto, tiene una referencia histórica muy particular, que no puede sino ser la vida de Venezuela. Venezuela está en el centro del pensamiento que guía estas páginas, aunque su presencia no se manifieste en cada párrafo. Su curso hacia el futuro exhibe fuerzas que la mueven y que provienen de su propio seno, aunque también muestra otras que se le imponen, que se originan fuera de su ámbito, que son, en suma, de carácter externo. Estas últimas, la verdad es, juegan en el tiempo histórico presente un papel

determinante, y, por consiguiente, es en ellas donde la mayor atención debe ponerse. Ello justifica el camino expositivo que seguimos, y que demanda una elaboración de ciertas rutas que atraviesan la historia contemporánea sin importar que su procedencia no nos pertenezca en el principio. Al final del camino recorrido, cuando la escena actual esté ante nuestros ojos en sus rasgos sobresalientes, sí habremos entonces de venir a nuestro ámbito.

## LA CUESTION DEL PODER

"El poder es lo maligno en si mismo". Nada menos que el propio Burckhardt, tan versado y profundo, se ve obligado a colocar tamaña afirmación en el inicio de sus reflexiones sobre el Estado. Y Levinas, no menos sagaz, en similar actitud dirá: "la política se opone a la moral", o de modo más explícito, "[la política]... reduce los individuos a simples portadores de fuerzas de las que nada saben y que los gobiernan".

Nos la tenemos que ver con una entidad que sobrecoge, que intimida, que atemoriza, que coloca al alma en vilo, y cuando se la califica de demoníaca, como es frecuente hacerlo, no se hace más que reconocer su carácter extraño, arcano. Más todavía, el hecho de escabullirse su realidad entre los más diversos vocablos, insinúa que se trata de un asunto mayor. Piénsese tan sólo en esta variedad de palabras: fuerza, capacidad, arte, talento, competencia, habilidad, destreza, aptitud, poder. Pues bien, ¿cabrá decir algo que cumpla la tarea sencilla de preparar la escena de estas reflexiones, y que sin la pretensión de abrir nuevas vistas en un ámbito reservado para los grandes pensadores que han puesto allí ya su mirada más esclarecedora, incite de nuevo la reflexión?

En el climax del pensamiento antiguo la cuestión del poder y de la fuerza ocuparán el centro de la reflexión. La materia de su significado se la llega a convertir en la pregunta misma del filosofar. Es así como la obra de Aristóteles, pináculo de aquel prodigioso logro, consigue en el tratamiento que le dispensa "su más decisivo y básico descubrimiento" (Heidegger, 1995: 42). ¿Qué hay allí entonces, y por venir de quien viene especialmente revelador, merecedor de algún comentario?

Unas cuantas ideas impresionan, sobre todo porque el paso de los siglos no hace sino asentarlas, demostrarlas, calibrarlas y ratificarlas. Primera, todo intento de definir el poder regresa sobre el vocablo mismo. Hay una circularidad que, sin dejar de provocar inevitablemente una cierta desazón,

jamás puede admitirse que es la mera resulta de un movimiento vano o vacío del pensamiento. Hablar del poder alude de suyo a una suerte de límite impasable, por decir algo, como la vida misma, como el ser en el perenne preguntarse de la filosofía. En rigor, es como si nada pudiera atribuírsele para determinarlo o precisarlo.

Segunda, el poder es uno. Hacerlo múltiple es equivalente a debilitarlo, a restarle fuerza, a amonotar sus capacidades. En tal sentido el poder siente horror ante la dispersión, y por ello cualquier rivalidad lo incita a eliminar lo que pueda hacerle sombra o menguarlo. Pero esta rivalidad, al mismo tiempo, lo confirma y reafirma en su unicidad.

Tercera, el poder naturalmente es finito: "donde hay fuerza y poder allí hay finitud" (*ibid.*: 135). Esta es una de sus más sobresalientes características, aun cuando en verdad choca de frente con prejuicios muy diseminados. Por lo demás, hay en la gran literatura universal testimonios espléndidos de cómo este rasgo del poder se le revela al entendimiento.

Cuarta, el poder no es arbitrario nunca. De nuevo, esta manera de ser, que en rigor lo define, se pierde con gran facilidad de la percepción más generalizada, y cuando se lo piensa más bien se lo concibe exactamente al contrario: caprichoso, veleidoso, antojadizo. Se quiere indicar, así, que al poder le pertenece como muy propio un cierto tino, un modo de acertar en sus propósitos, un delicado tacto para llevar a cabo sus designios.

El último punto por indicar es de una enorme significación. Se trata de la naturaleza del poder comprendida en términos de cómo se expresa, de cómo se hace presente, de cómo se manifiesta. O, en breve, de si basta que se lo posea o si es siempre menester que se lo exhiba, que se lo haga actual, efectivo, perceptible. En esta encrucijada se abre el espacio para controversias que se escapan de estas páginas, por no decir de quien aquí escribe. Baste, en todo caso, referir al propio Aristóteles, quien expresa su pensar sentenciando que: "se tiene el poder de hacer algo si no hay nada imposible que impida el ejercicio de la capacidad de actuar que se reclama tener" (Aristóteles, 1996: 439).

Los siglos posteriores, detalles más detalles menos, descansarían en estos elementos de juicio, calificándolos y refinándolos desde luego, para ir precisando con cada vez mayor sutileza su carácter. Una contribución de un

siglo reciente, a la que más abajo nos referiremos, pondrá de especial relieve un rasgo suyo. Será éste el tiempo, incidentalmente, cuando se funde el conocimiento de la Economía Política, conocimiento por excelencia de la sociedad contemporánea, y en dicha contribución habrá esta última disciplina de apoyarse en forma determinante. Pero sobre este tema, como decíamos, se retornará luego. Mientras tanto sea bueno tener presente, sólo en pasada porque no debe ni puede ser de otra forma, el intento de Nietzsche de llevar al extremo la dilucidación de la realidad del poder.

Su fundamento reside, dirá, en lo que llama la voluntad por el poder. Es ésta una intrincada noción a la que, ojalá sin desmedro de su fertilidad y consecuencias, hemos de entenderla como una capacidad, disposición o tendencia de la vida, y, por lo tanto, del "hombre". Pero esta capacidad de la vida —llámesela voluntad— impulsa hacia su propio acrecentamiento, es decir, cuando se apodera y domina, o manda y determina, lo que impone es la superación de ella misma. De manera que el poder no es más que acumular poder, siempre más poder: el poder que vence y avasalla al poder. En este sentido, pues, hay como una insaciabilidad que le es ínsita a la voluntad, que es de suyo voluntad de poder, a saber, crecer, ser cada vez "más fuerte" (Nietzsche, 1968: 702).

Lo dicho hasta aquí sobre el complejo tema bajo escrutinio debe ser suficiente para estas reflexiones. Resta una consideración por elaborar, en un plano diferente del pensamiento como resultará ostensible. Una vez que la hayamos hecho podremos entonces movernos en otras direcciones. Veamos de lo que se trata.

## MANIFESTACIONES DEL PODER

Hobbes, con indudable penetración en estos asuntos de las interioridades del poder, avanza una idea que no puede pasar inadvertida, aun cuando ocupe apenas una línea y media de su obra. "El poder", así habrá de escribir, "es un medio para tener la asistencia y el servicio de muchos" (Hobbes, 1968: 151). Nada más dice, y la verdad es, ¿qué le cabría agregar? Con la simplicidad que siempre acompaña esta suerte de percepciones, más aún, con el laconismo propio de las ideas felices, queda así revelado un rasgo de las cosas que coloca al entendimiento en una perspectiva desde la cual el mundo luce muy distinto. Siempre podrá decirse que para tamaña obviedad no era necesaria

tanta fanfarria. A lo que una pronta réplica puede encajarsele: ¡Obviedad! después que se la tiene, por supuesto.

El paso siguiente consiste en reescribir la frase en cuestión para hacerla todavía más asequible. En efecto, puesta en los siguientes términos adquiere quizás una íntegra transparencia: el poder es un medio para disponer del trabajo de muchos. Todo se vuelca, de esta manera, a una realidad indisputable de la existencia cotidiana: porque del trabajo en general se vive. Hacerse entonces del trabajo de alguien, o de los muchos si el caso fuera, remite en consecuencia a algo verdaderamente esencial. Ello, debe saberse, es una viva manifestación del poder.

Con el auxilio de este instrumento conceptual, expresado a través de una idea tan sencilla, resulta posible meterse en las honduras de la historia y ver muchas cosas. Otros lo hicieron ya, y cuánto no derivaron. Intentarlo una vez más en este momento nuestro, y sin que cuente la posición de quien lo haga, no tiene por qué lucir un desafuero, sobre todo si se acepta que la escena humana ha experimentado en épocas recientes cambios muy significativos. Y, ¿cabe no admitir que ello es así?

Ese intento, sin embargo, no se cumplirá de inmediato. La manifestación del poder en el hecho de la apropiación del trabajo de muchos, como pista para la pesquisa, como plataforma desde donde escudriñar el pasado pero también desde la cual conjeturar acerca del tiempo por venir, significa una orientación, permítaseme este preciosismo, metódica. Mostrando así las cartas deseo sostener, sin embargo, que ella no es única, aunque su riqueza debe reconocérsela como inmensa, y en muchos sentidos, acaso irrealizable.

Antes, pues, deseo transitar otro camino, que también tiene sus complejas expresiones contemporáneas. Su carácter, en cuanto orientación para el pensar, se lo verá pronto como distinto. Más aún, la manera de seguirlo bien se corresponde con su naturaleza, porque es asunto de teatro, o mejor, de drama. Quiero decir, es asunto de la palabra, o como bien lo asentara un gran poeta, del "más peligroso de todos los bienes que se le han dado al hombre". Torno así mi atención a la escena II del acto I de *Ricardo III*. Allí están Ricardo de Plantagenet y Ana de Neville frente a la urna de Enrique VI, a quien este Ricardo, al igual que lo había hecho con Eduardo hijo del rey y marido de Ana, había asesinado. El diálogo entre ellos: Gloucester, futuro Ricardo III.

y Ana, viuda y también huérfana por razón de la muerte de su suegro, es nuestro telón de fondo.

La escena está por concluir. Resuenan aún los sucesivos denuestos de Ana contra Gloucester: ¡Atrás, horrible ministro del infierno! / Vergüenza, vergüenza, tú, sucio montón de deformidad! / Granuja, que no conoces ley alguna, ni de Dios ni de los hombres / Infecta deformidad de hombre / Esclavo del demonio / Mientes desde tu inmunda garganta / Tu mente sanguinaria, que jamás soñó sino en carnicerías / Canalla / El (Enrique VI) está en cielo, a donde jamás tú irás / Asesino / Sapo más asqueroso / Pero también los labios de Ana habían proferido intenciones, condenas, gritos de culpa. Si llega a tener hijo, que aborto sea / Has hecho de la feliz tierra tu infierno / Vere / Tierra, ábrete en honda suna y trágale pronto como has tragado la sangre de este buen rey apuñalado por su mano, que el infierno guió / Tú no tienes otra excusa que ahorcarte / Que la noche ensombrezca tu día, y la muerte tu vida /

Y en el diálogo, a cada insulto, a cada invectiva, a cada vituperio, brotados, pues, del más hondo sentimiento de dolor, aunque igualmente de desprecio, interpondrá Ricardo una palabra artera, una palabra hábil, una palabra maestra, una palabra persuasiva. Señora, no acatáis las reglas de la caridad que devuelven bien por mal y bendición por maldición / Mayor prodigio es que un ángel se enfada. Permíte, divina perfección de mujer... / Vuestra belleza fue la causa de ese efecto. Vuestra belleza que me acosa en el sueño y me empuja a la muerte del mundo para poder vivir una hora en vuestro dulce pecho / No es empeño natural vengarte de quien te ama / Quien te privó de su esposo, señora, lo hizo para darte otro mejor / Nunca supliqué ni a amigo ni a enemigo: mi lengua no pudo aprender suaves y dulces palabras. Ahora, mi altivo corazón suplica y empuja mi lengua a hablar. Para llegar al clímax, arrodillado, desnudo el pecho en ofrenda ante la espada que blande Ana: No, no dudes, yo maté al rey Enrique. Pero fue tu belleza la que me provocó... Yo apuñalé al joven Eduardo, pero fue tu cara celestial la que me impulsó.

Unos momentos luego, el juego del poder se ha consumado ya. Ana ha sido herida por la palabra y es vencida. Le dice Ricardo: Acepta llevar este anillo. Y ella le replica: Aceptar no es conceder, pero a continuación se lo coloca. No resta sino que el dueño de la palabra, vencedor, cierre la lid: Mira

cómo mi anillo se ajusta a tu dedo; así se acopla en tu pecho mi pobre corazón;  
lleva los dos, pues los dos son tuyos.

Su reflexión final, expresión genial e insuperable del poeta, es la realidad del poder de la palabra, o simplemente, del poder. Habla Gloucester, futuro Ricardo III:

¿Fue alguna vez mujer de este modo cortejada?

¿Fue alguna vez mujer de este modo conquistada?

La tendré, mas no la guardaré por mucho tiempo.

¡Cómo! Yo que maté a su esposo y a su suegro

Hallarla con el más extremo odio en su corazón,

Con maldiciones en la boca, lágrimas en sus ojos,

Ante el resugo ensangrentado de mi ira,

Teniendo a Dios, a su conciencia, a todo contra mí,

Y yo, solo, sin el apoyo de nadie

Salvo el mismo diablo y el disimulo en la mirada

La gano para mí. ¡El mundo entero a cambio de nada!

Admiración, perplejidad, que a un tiempo son también pregunta, por fuerza tenían que mover al poeta: ¡Cómo! exclamará su boca a través de Gloucester. La realidad del poder, que como hemos visto es asunto de la palabra, pasa entonces por la seducción y el convencimiento, por el engaño y la persuasión, por el ocultar y desdibujar la realidad haciéndola aparecer según se la necesita. En suma, tema antiguo, que bien vale la pena recrear por un breve instante, para apreciarlo en el tiempo cuando se lo descubre con la expectativa de que, quizás así, podamos apropiarnos de algo de aquella iluminación original para entonces aventurarnos a contemplar su destino, que es nuestro futuro.

“Habrás de convertirme en un poder real en la ciudad”, ésa es la promesa del Protágoras de Platón. Promesa que tiene vez, desde luego, “con el arte de la política”, y que precisará bien Gorgias: “el poder de gobernar a tus compatriotas”. Pero, ¿de qué trata esta promesa tan sugestiva, tan, sin duda

irresistible, y más, tan rotunda y categórica? O de otro modo vista, ¿dónde yace ese poder real que descubrió aquel pensamiento sobre el cual se funda la sociedad contemporánea, nuestro propio modo de vida? La respuesta la brinda Sócrates: "en la influencia sobre el alma" de la gente, es decir, en el dominio sobre su pensamiento, sobre sus convicciones y creencias, sobre sus actitudes y valores. En breve, en el dominio sobre su existencia. El asunto, entonces, el decisivo asunto del poder, no es más que apropiarse de otros a través de la persuasión.

Persuadir, así, se asimilará en ese gran pensamiento de la antigüedad al mismo resultado que produce la cacería: el hombre de poder es un cazador que se adueña del alma de otro, o de los muchos, insuflándole sus convicciones, sus maneras, su 'verdad'. Las redes por emplear en esta singular cacería tienen que ver, por lo tanto, con la palabra que ex profeso se usa para causar la impresión que se desea, para conducir los ánimos, para simular la realidad o falsía de algo, para desviar la atención o concentrarla según se necesite. El hombre de poder, entonces, adquiere o lleva consigo la suprema capacidad de inventar la verdad que, luego, otros harán suya. Esa capacidad se apoya, de manera determinante, en el conocimiento que el poderoso posee de las clases de hombres, o mejor, de almas que hay, y que son "finitas" precisará Platón. Más aún, dirá que para cada género de hombre es adecuada una forma de convencimiento, de persuasión, y en el azinado acoplamiento de alma y palabra sugestiva, que él, el hombre de poder quiero decir, llega a producir siempre, como si le fuera instintivo o connatural antes que adquiendo, radica su poder. Huelga señalar que no hay margen para un acoplamiento que se quede corto, o lo que viene a decir lo mismo, que mínimos grados de imperfección en estos asuntos resultan, a la postre, equivalentes a un sumo yerro.

No debe sorprender la perplejidad que embarga a Sócrates cuando se apercibe de lo que yace de por medio. Perplejidad que puede recrearse en cada quien que logre hacerse del estado de ánimo apropiado para caer en la cuenta de lo que queda antes dicho: "esto tiene una importancia prácticamente sobrenatural", habrá así él de exclamar. Y si fuera el caso desprender alguna conclusión de lo anterior, ninguna más apta, entonces, que la envuelta en una frase antes citada: la palabra o "el más peligroso de todos los bienes que se le han dado al hombre".

Quedan abiertas dos direcciones para allegarnos a este asunto que nos ocupa. Las he propuesto con deliberada intención como si fueran tales: *dos direcciones*. De este modo satisfago más bien un requisito pedagógico, expositivo, que espero pueda resultar útil para lo que sigue. Con sus elementos básicos a la disposición procedo a continuar con mis reflexiones.

## TRABAJO Y PODER EN LA HISTORIA

El poder es un medio para disponer del trabajo de muchos. ¿Qué se desprende de aquí? Como se verá en lo que sigue, nada menos que una posibilidad de contemplar la aventura de la historia humana.

El punto de partida —¿cómo puede haber otro?— es que la subsistencia del hombre como realidad biológica es inseparable del trabajo. En el principio era el trabajo, cabe bien decir, pero también, “sempiterna condición de la existencia humana impuesta por la naturaleza”. O como alguien escribió cuando se echaban las columnas de la sociedad contemporánea: “El trabajo de cada nación es el fondo que originariamente la provee de las cosas necesarias y útiles para la vida” (Smith, 1976: 10).

No hubo, pues, ni podía haberlo, arreglo social que por fuerza de las cosas no se asentara sobre esta base inescapable. Pero con esta idea por delante no era posible avanzar demasiado lejos. Fértil lo es, sin duda, puesto que capta un aspecto decisivo de la práctica, mas pronto detiene la reflexión si es que se la quisiera emplear para un sobrevuelo de la historia de la sociedad humana, y, por ende, para pensar sobre el futuro. Aquí es donde aparece una idea, simplísima en su primera apariencia, pero, como es la naturaleza de las marcas del pensamiento, empuñada de significación. Por lo demás, y según cabe esperar de estas ideas seminales, hay importantes antecedentes que se expresan en el lenguaje mismo.

Así, en el trabajo como una entidad en general es menester establecer una diferenciación, so pena de pasar por alto un aspecto sobresaliente de su carácter. A saber, que una realidad es el trabajo plasmado en un objeto, el esfuerzo que se ha concretado y materializado en una cosa cualquiera, y la otra es el trabajo como capacidad para crear algo, como energía para llevar a cabo una tarea, como suma de unas habilidades, destrezas y aptitudes para producir un objeto.

Admitida esta diferenciación, sencilla y elemental hasta lo más, el espacio humano íntegro entonces adquiere una nueva dimensión histórica que hasta este momento no ha tenido, y algo similar también sucede con las relaciones de poder. En resumidas cuentas, sostener que el poder es un medio para apropiarse del trabajo de otros, si no se introduce una importante calificación, termina por ser una manera insuficiente de allegarse al tema.

Pero hay que insistir algo más en el punto, siendo su significación tan grande. Adam Smith, por ejemplo, quien tenía muy en la mente la obra de Hobbes y que en ella se apoya de manera explícita, ve con toda claridad la relación entre el poder y el trabajo, entre la riqueza y el poder: "se es rico o pobre de acuerdo con la cantidad de trabajo que se pueda comandar" (*Ibid.*: 47). Más aún, la diferenciación en cuestión no le era indiferente, ni podía serlo dadas su indudable capacidad de observación y la práctica que lo circundaba, pero lo cierto es que no la apropia con todas sus consecuencias. Es así como pudo escribir lo siguiente, sin arrancar luego los frutos esperados: "el poder de una fortuna permite el poder de comprar una cierta disposición sobre todo el trabajo o sobre todo el producto del trabajo que se encuentra en el mercado" (*Ibid.*: 48). Aquí, no hay duda, está la disunción que nos ocupa. Curiosidades del pensamiento, sólo resta decir, cuantitativas si se tiene presente que contemporáneos suyos, sus allegados, de la manera más abierta estaban ya dando cuenta de que en el mercado no sólo había objetos, mercancías, servicios, esto es, trabajo que se compraba y vendía, sino preeminentemente capacidad para trabajar, seres humanos libres y dispuestos a vender sus habilidades y competencias.

## UN PRIMER ESLABÓN

Mercados, esto es, lugares públicos para el intercambio, los hubo desde muy antaño. Comerciantes e intercambio pueblan, de hecho, la angüedad más remota, y el ánimo de lucro, el espíritu de ganancia, movió con la fuerza del caso empresas, proyectos y hombres. Bastaría con poner la mirada sobre el Código de Hammurabi (1792-1750 a.C.), con los textos de Urukagina (2352-2342 a.C.), para allí toparse —con las dificultades siempre presentes de burdos anacronismos— comerciantes, precios, regateos, multas. Hay incluso salarios y sus tasas en el Código de Eshnunna, de comienzos del segundo milenio a.C. (véase *Los primeros Códigos de la Humanidad*, 1994, *passim*). En el norte de Europa, más aún, hay evidencias de intercambios entre comunidades

muy distantes, ya en las fases finales de la era conocida más antigua, "miles de años antes que los documentos escritos mencionaran comerciantes o mercancías" (Gordon Childe, 1952: 1).

Si lo anterior es cierto, pues también debió ser cierto que las fortunas de aquellos tiempos tenían que expresarse en la capacidad de disponer del trabajo de muchos, es decir, en enormes masas de bienes y servicios personales. Pero lo ostensible es que la capacidad de trabajar, no los frutos mismos de esa capacidad, cuando se la requería se la obtenía compulsivamente, con grados de violencia extremos. Había, en breve, seres humanos que eran propiedad de otros seres humanos, y como tales propiedades eran objeto de uso y disposición: "aquél que es de otro hombre, que es su posesión, y que sirve como un instrumento de acción" (Aristóteles, 1990: 1253b5).

¿Qué cabe decir de esas formas de opresión? Los especialistas tienen allí un fértil campo de disputas. Ni tenemos el conocimiento ni este ensayo es el lugar donde dar cuenta de detalles que, en todo caso, no hacen falta. Lo cierto es que el ejercicio del poder en aquellas condiciones históricas tiene un carácter cruel, brutal, despiadado, abiertamente opresivo. Más todavía, no hay necesidad alguna de inmiscuirnos en discusiones terminológicas sobre cualesquiera diferencias que pueda haber habido entre los siervos, los colonos, los *doúloi* de que escribe Aristóteles, los *heilotai* de Esparta, los *penestai* de Tebas, los *clientes* de la primitiva Roma (De Ste. Croix, 1981: 140ss). Fuera como fuere, una forma determinante, sino la más importante, de las maneras de prestar las capacidades productivas era la que envolvía a estos seres humanos que eran propiedad de otros, sobre los cuales se ejercía todo el dominio compulsivo imaginable, y que, al igual que las cosas, carecían de relaciones familiares, de vínculos algunos de parentesco: "¿De qué parte hablas, si es un esclavo?", palabras de Tito Maccio Plauto.

Lo ostensible del poder, cuando lo captamos en su origen, es la abierta opresión con la que se manifiesta. La forma permanente de su ejercicio, en breve, tenía en esta relación de compulsión su signo característico. Había, cómo dudarlo, prestaciones voluntarias de las capacidades para trabajar de algunos, amén de las propias del intercambio de suyo voluntario, pero a despecho de todo número relativo a cuántos esclavos hubo, la verdad es que la forma más prurienta de la relación de poder asume este rasgo de la inmensa violencia física, de la consideración de seres humanos como si fueran cosas,

de la exacción de la capacidad de trabajo por la vía de la fuerza, del simple y brutal dominio.

## UN SEGUNDO ESLABÓN

El derrumbe del mundo antiguo, el colapso de Roma, la destrucción de la organización económica que llegó a permitir lo que Gibbon calificó como "el tiempo más feliz y próspero de la raza humana: la época desde Nerva hasta los Antoninos", por necesidad debía arrastrar la estructura misma de las relaciones de poder. Incidentalmente, los historiadores de las ideas con frecuencia asimilan a Roma "con la fuerza del pensamiento que se concentra en el arte de dominar", por lo que su declinación no podía dejar de afectar, entonces, ese espíritu mismo de dominio.

La caída de la antigüedad conduce al derrumbe de la exacción del trabajo por las maneras violentas de la esclavitud. "Nada fácil de explicar", dirá uno de los más grandes medievalistas europeos cuando se propone trazar las rutas que conducen a su desaparición en el norte del continente (Bloch, 1941: 285). Vendrá en la sucesión histórica la conformación de nuevas relaciones de poder en torno a una figura social muy compleja: se la llamó *seigneurie*, *manor*, *herrschaft*, *tenement*, *señorías*, *haciendas*. Esta figura será el centro de una nueva trama de exacción del trabajo de unos por parte de otros. Aparecerá así la palabra *servidumbre*, *serfdom*, *glebae adscripti*, que sobrevenida del latín *servus* no indica sin embargo esclavo, como era su significado original. Los siervos no son esclavos, no eran "un rebaño humano alimentado por su dueño, al que debían entregar el fruto íntegro de su esfuerzo". La servidumbre, en breve, es una forma menos aparatosa de la violencia que el poder lleva consigo.

La marcha de la historia, así, pareciera atenuar la crueldad del dominio bajo formas de relaciones en apariencia menos brutales. Los siervos, que no eran esclavos, asumirán en la práctica condiciones muy variadas. Hay que detenerse un instante, por ejemplo, en el caso histórico concreto de Inglaterra, para caer en la cuenta de la multiplicidad de condiciones bajo las cuales ocurre el fenómeno general de la servidumbre, cada una de ellas con su propia expresión lingüística: *laboureurs*, *manouvriers*, *villani*, *votarii*, *bordarii*, además de los *frecholders*, *customary tenants*, *landholders*, *vottagers*, *peasants* (Hilton, 1969: 125s; Tawney, 1912: 195s). Y tras cada una de las mismas, como es de esperar, yace toda una compleja trama de servicios personales, de prestación de trabajo, de formas particulares del juego del poder.

## UN TERCER ESLABÓN

También declinará la servidumbre como mecanismo histórico para la imposición del dominio de los unos sobre los otros. Así, es conocimiento del todo establecido en la historiografía la significación creciente de los servicios debidos al terrateniente prestados en dinero, antes que en trabajo (Kosminski 1962, *passim*). Este hecho, a todas luces decisivo, es la resulta de un complejo de causas que evidencian la debilidad histórica de la expresión del poder envuelta en estas relaciones serviles, y cuando se hace presente es porque ya se encuentra el proceso bajo comento en apresurada marcha. En todo caso, su tránsito hacia nuevas formas, una vez más, será una experiencia de grandes proporciones. La vive tempranamente Inglaterra a lo largo de los siglos que corren desde el siglo XIII en adelante, y serán sus siglos XVI y XVII, convertida ya para este tiempo en el espacio de enormes fuerzas históricas, los que contemplarán cambios profundos como los recuerdan pocos tiempos previos.

Esos cambios pueden resumirse en una sola manifestación, dada la orientación de estas reflexiones. A saber, la conformación del mercado de trabajo. ¿Qué se quiere decir con esto? ¿Qué realidades confluyen aquí que hacen posible la emergencia de una nueva compraventa, de un nuevo intercambio porque novedoso es su objeto, de esta reciente mercancía que se halla a disposición de quien la necesite? El advenimiento histórico de este mercado, pues, marca una honda cisura en el curso de la humanidad, y baste aquí un solo testimonio, avanzado el tiempo ya como es lo usual que sea, para ponerla de relieve. Así hubo de escribir Turgot cuando quiso precisarla: "El simple obrero, que sólo tiene sus brazos y sus habilidades, no posee nada que pueda venderle a otros, excepto su esfuerzo"

Excepto su esfuerzo. De eso se trata, puesto que nada posee que pueda venderle a otros. Pero, ¿cómo se llega a esta condición de total carencia de medios de vida, de tan radical indigencia por parte de grandes masas humanas? Pregunta muy seria, puesto que las evidencias abundan de que si contaban a su favor, unos pocos siglos antes, con modos suficientes de subsistencia (Tawney, 1912: 98ss). Pero aquí no hay razón para detenerse y debemos pasarla por alto. Lo cierto es que dichas masas comienzan a llenar el espacio económico, y al así suceder la vida de la economía empieza entonces su ascenso, su irresistible ascenso. Adam Smith, por ejemplo, asentará que por

cada trabajador independiente "hay ventre que trabajan para un patrono", (Smith, 1976: 83).

De manera, pues, que nunca será una mera coincidencia estadística, si colocamos la mirada en el Gráfico 1 de páginas arriba, la presencia simultánea de estas masas de asalariados, como debe llamárselos, con la puesta en marcha del gran hecho de los tiempos modernos, que no es otro que el crecimiento de la riqueza de las naciones. Un agudo y cálido observador de comienzos del siglo XVIII podrá muy bien decir: "la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos".

El juego del poder ha tomado otra orientación. La compulsión tras la prestación del esfuerzo, de las capacidades del trabajo, es ahora tenue y sutil si se la compara con la que construye al *doulos* de Aristóteles, o al *glebue adscripti* de las ordenanzas carolingias. El asalariado vende sus habilidades, y la venta, como bien lo asentará el Código Napoleónico, es un modo enteramente voluntario de transferir la propiedad de algo. Por lo que al trabajador, hasta donde la vista alcanza, vista que prestará con creciente eficacia la Economía Política, ha de vérselo como un ser humano que concurre a su contrato de trabajo en el pleno ejercicio de la libertad. Desde luego, las cosas no son tan simples, y ya el propio Adam Smith, vocero por excelencia de los nuevos tiempos, tendrá muchas cosas que decir, amargas y punzantes, sobre el contrato en cuestión.

Las relaciones del poder se sumergen ahora tras la apariencia que ofrece el contrato de trabajo. Se compra y vende esfuerzo por prestar. Hay una oferta por parte del trabajador; hay una demanda del lado del patrono. Aquí no cumplen papel alguno, en lo que al contrato atañe, otras circunstancias distintas de lo que es la oferta de un servicio y su correspondiente demanda. Más aún, al hablarse de una transacción se da por sentado que cada una de las partes concurre de manera voluntaria, sin más calificaciones, sin nada que pueda asomar un dejo de compulsión, de dominio, de imposición. Cualquier manual de texto de Economía repetirá la bien aprendida lección: "cuando sube el salario aumentan las horas de trabajo ofrecidas...", o si desea hallarlo con más rigor: "el salario de una persona empleada es aquel exactamente suficiente (en la estimación de las personas mismas empleadas) como para inducir a ofrecer el volumen de trabajo ocupado" (Keynes, 1973: 5).

## La interioridad del contrato de trabajo

Aquí deben dejarse de lado cuestiones que, interesantes como sin duda lo son, podrían con facilidad desviar la atención del tema central de estas reflexiones. A saber, por ejemplo, el tema del desempleo, es decir, de la imposibilidad para muchos de conseguir un comprador de sus habilidades y destrezas; o la consideración particular que, desde el punto de vista legal, merece la relación laboral. El meollo del asunto, entonces, para retornar a él y no perderlo de vista, tiene que ver con la naturaleza del intercambio que envuelve la prestación de servicios de trabajo. Se quiere denotar que, sobre el pensamiento, gravita de la manera más seria el decisivo punto de si un contrato de trabajo participa del mismo carácter que un contrato por una cosa cualquiera. Debe entenderse que al abordar esta cuestión desde la perspectiva de la anterior pregunta, se toca un aspecto delicadísimo del juego del poder, que hasta hace muy poco —quero decir, unos pocos siglos atrás— tenía la patencia de lo burdo, de lo abultado y visible, pero que ahora pudiera en efecto sólo subyacer, es decir, habitar fuera del foco de la mirada común. En breve, y según lo dicho antes, el destino de las relaciones de poder puede ser el de haberse ocultado, soterrado.

O expresado de otra manera, todo gira en torno a si cuando se pacta una prestación de servicios laborales las partes envueltas entregan y reciben proporciones equivalentes, si a cada quien se da lo suyo y, por consiguiente, si las partes consiguen lo propio. El gran hallazgo que reclama Marx haber realizado, su aportación a la determinación de los horizontes de la sociedad contemporánea, consiste precisamente en la develación de que el contrato de trabajo, tal y como se presenta ante nuestro ojos, lleva consigo una desventaja, un desequilibrio, una exacción para el trabajador. En suma, y para no abundar en un tema que pudiera llevarnos muy lejos, el trabajador, sostiene Marx, entrega más del equivalente que recibe cuando vende su capacidad productiva.

Ahora bien, para comprender esta materia hay que hacer una precisión, sólo así, además, lo que encierra el sutil hallazgo de Marx no se hace pasto del más banal de los juicios. En el acto de compraventa del esfuerzo que crea el vínculo entre el trabajador y su empleador nada hay, ni desde el punto de vista de la legalidad contractual ni tampoco de la justicia distributiva en su sentido más abstracto, que rompa con el pacto de recibir lo que es propio a cambio de dar un equivalente. Pero las cosas no se detienen aquí, y es ello lo

que marca la radical diferencia entre la compraventa de esfuerzo laboral y el intercambio de una cosa cualquiera. Hay, en efecto, un segundo estado, un segundo momento de esta relación mercantil. Este otro estado, sobre el que se constituye la especificidad del contrato de trabajo, viene dado por el uso de parte del patrono o comprador de la mercancía que ha alquilado, esto es, del esfuerzo por realizarse, de la mercancía transada. A distinción de una mercancía cualquiera que cesa de existir cuando se la usa, y que sólo transfiere a su consumidor lo que lleva consigo, el uso del esfuerzo laboral, su consumo, engendra y crea bienes, cosas. Allí, sostendrá Marx, es donde reposa el secreto de las relaciones de poder en la sociedad contemporánea. Haberlo revelado es su inmenso logro.

Todo el asunto se reduce, como cabe esperar, a una desigualdad. Pero para poner de relieve su naturaleza hay que tener algo presente. El ámbito del comercio, donde ahora se aloja en una importante medida el juego del poder, tiene un principio que asegura su existencia misma, que lo hace posible. Este principio, como tantos otros, lo puso de manifiesto Aristóteles: "las mercancías para intercambiarse deben poderse comparar" (Aristóteles, 1999: 1133a). Es decir, el intercambio ocurre porque hay un elemento común a las cosas intercambiadas que permite la determinación de las proporciones que habrán de regirlo, que regula de antemano la recíproca entrega que hacen el comprador y el vendedor. Ese elemento común no es otro que el valor. Las cosas, en breve, se intercambian de acuerdo con su valor. Pues bien, la compraventa del esfuerzo laboral no se escapa de esta regla de existencia. Y es sobre su base, por lo tanto, como Marx creyó haber develado el fundamento de las relaciones de dominio en la sociedad comercial, en la sociedad contemporánea.

¿Cuál fue, entonces, la desigualdad que Marx dice haber encontrado en el núcleo básico formativo de los arreglos sociales contemporáneos, esto es, en la compraventa de trabajo? La desigualdad que se da "entre el valor del esfuerzo productivo y el valor que ese esfuerzo crea" (Marx, 1969: 45), o de otro modo expresado, la desigualdad que emerge con ocasión del segundo momento antes identificado.

La apropiación de esa porción, que no fue objeto del contrato originario, que carece de contrapartida por parte de quien la realiza, es materia constitutiva esencial del espacio del poder en el tiempo presente de la

humanidad. La complejidad de circunstancias tras la determinación de este espacio, complejidad que es ostensible, no debe verse sino como una parte más de ese dramático ocultamiento que vive el poder en estos tiempos, y que es un tema al cual retornaremos luego. Mientras tanto, hay aquí otros elementos de juicio que deben discernirse.

### La sociedad civil y los agentes económicos

Los tiempos que corren pertenecen a una realidad que el siglo XVIII llamó la sociedad civil. Otras precisiones se habrán hecho sobre lo que envuelve su presencia histórica, pero acaso ninguna lleva tan lejos ni tan profundamente como la que ofrece Hegel. Valga así una cita suya, que dice lo que de la pluma de otros requeriría mil textos: "La creación de la sociedad civil es el logro del mundo moderno... En la sociedad civil cada miembro se tiene a sí mismo como su fin; todo lo demás le representa nada" (Hegel, 1967: 266-67). Este es un tiempo, pues, cuando cada quien llega a creerse centro de todas las cosas, origen de todo significado, entidad para cuya voluntad no hay límites predeterminados, razón de ser de la comunidad, del Estado, de toda organización. ¿Qué se sigue de aquí para los fines del tema sobre el cual reflexionamos?

Simplemente que desde la óptica del centro no es admisible que se sea objeto del poder, factor recipiente de las consecuencias de su juego, simple pieza de una estructura, mera entidad pasiva. La radical subjetividad que acompaña a la condición humana contemporánea acomoda al hombre, lo prepara y determina, para certarse existencialmente a ciertas realidades. Se quiere denotar que no son compatibles en el espíritu del hombre de hoy ser la causa de toda significación, la fuente del valor que puedan llevar las cosas, con el reconocerse instrumento de los mecanismos de las relaciones de poder. Acaso ningún contemporáneo se plegaría a saberse "una caña movida por el viento".

En segundo lugar, hay un hecho indisputable que no podemos soslayar por un momento. Con la mirada puesta en el gráfico que nos asiste desde el comienzo, qué otra cosa cabe decir sino que un hombre de hoy disfruta de posibilidades materiales simplemente inimaginables frente a las que pudo tener a su favor alguien dos o tres siglos atrás. Los estándares de comodidad y bienestar de antes y del presente, hablando con rigor, quizás no son conmensurables, y toda comparación puede bien quedarse corta siempre.

Más aún, el ascenso de la curva que nos representa la masa de bienes y servicios disponibles, como lo dijimos al comienzo, pareciera no tener más límite que el cielo, y los incrementos de confort se gozan y sienten de año en año por no aludir a períodos aún menores. ¿Cómo, entonces, hacer compatibles este creciente bienestar con el juego del poder del que se es objeto? ¿No es acaso una fiel expresión del dominio la depauperación de quien lo sufre y experimenta?

En tercer lugar, la expresión política del poder, por fuerza de las circunstancias, se ha amoldado a las nuevas condiciones. El reino de la ley, su imperio antes que la arbitrariedad del gobernante, crean una atmósfera en la cual la vida individual, en general, se desenvuelve sin sobresaltos, sin el temor de injerencias indebidas por parte de la expresión más visible de lo que se entiende como el poder. Tras este cambio, sin duda muy profundo, se halla un drástico reajuste del que vale la pena dar cuenta con un cierto detalle, dada su significación. Y para hacerlo no dispongo de una mejor vía que la siguiente.

### El Estado y los agentes económicos

Hacia el final de su obra, donde normalmente no se llega puesto que la preceden numerosas antigüallas que desaniman la lectura, hay una idea que, en mi entender, encierra cosas muy importantes. Escribe así Adam Smith (Smith, 1976: 817-824): "Los ingresos con los cual han de sufragarse ... todos los otros gastos necesarios del gobierno ... pueden extraerse, primero, de un fondo que pertenezca a título propio al Soberano, y que es independiente de los recursos de la gente; y segundo, de (estos) recursos de la gente". Dicho fondo, precisa el autor, está compuesto por "el acervo de capital público" y por "las tierras (también) del dominio público".

Establecidos estos principios, y luego de un análisis con importantes consideraciones, arriba él a la siguiente conclusión: «El acervo y las tierras públicas: las dos fuentes de ingresos que pueden pertenecer a título propio al Soberano o a la Comunidad, son *impropias e insuficientes* para costear los gastos necesarios de cualquier Estado grande y civilizado».

La calificación que merecen las fuentes de recursos que nutren las arcas públicas se expresa entonces con dos vocablos, a saber, *insuficientes e impropias*. La primera de ellas es familiar para cualquiera que haya escuchado hablar de las cuentas fiscales o de los ingresos del Estado. Llamar

«insuficiente» a un ingreso no puede sorprender a nadie. Lo insuficiente alude a la medida de algo respecto de otro algo. De allí que, dados unos gastos por cubrir, los ingresos disponibles alcancen o no, sean suficientes o resulten insuficientes.

Una sorpresa, sin embargo, se presenta con la segunda calificación. La palabra al efecto utilizada, en su idioma original, es "*improper*". En el *Oxford English Dictionary* se encuentran tres entradas para esta palabra que se refieren a su uso hacia finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. El círculo semántico de "*improper*" se mueve en torno a '*unsuitable, inappropriate, incorrect, unbecoming*'. Es decir, tras el vocablo bajo comentario se denota cierta inadecuación, impropiedad, incongruencia, ocurrencia a destiempo. ¡Sin ninguna duda, una locución extraña! Extraña por alejada del ámbito lingüístico en el que se mueven los ingresos y los gastos. Extraña, sobre todo, porque un término tan ricamente cualitativo mal puede aplicársele a una realidad por excelencia cuantitativa. O dicho de otro modo, ¿qué sentido puede atribuirse a la caracterización de un ingreso como 'inadecuado', como 'impropio'?

Queda así la sugerencia de que hay algo contradictorio, profundamente contradictorio en una sociedad de corte moderno, cuando la acompaña la circunstancia de que su cuerpo político posee recursos a título propio con los cuales subvenir a sus gastos. ¿Qué interpretación cabría hacer de este párafo, por lo demás casi extraviado, y al que quizás no se ha prestado nunca alguna atención?

Adam Smith, no puede haber duda, dio aquí un significativo paso. La incongruencia por él anotada, en efecto, se revela como tal sólo desde la perspectiva histórica del arreglo social contemporáneo, y en tal sentido su mirada estaba cargada de futuro. Dicha perspectiva, así, da por sentada la recíproca dependencia del cuerpo económico y del cuerpo político, de la sociedad civil y del Estado. Esa dependencia es la vía para ponerle frenos a la arbitrariedad, al capricho del poder, a la voluntad sin cotos del hombre de gobierno. Viendo las cosas desde otro ángulo, el caso de un Estado autónomo en el orden material, es decir, autosubsistente en el plano económico, constituye el ámbito natural para el poder que carece de límites, para el poder que tiene súbditos y vasallos, mas no para el que trata con ciudadanos.

La experiencia de los últimos siglos, ésa que ha terminado por imponerse a cuenta de su inmensa vitalidad histórica, se mueve en esta dirección sugerida

por Smith. Y al hacerlo cumple la decisiva misión de quitar y suprimir de la vista del hombre de hoy la apariencia del poder. ¿Cómo, por lo demás, puede el ciudadano sentirse objeto del imperio de una relación de dominio cuando de él se depende? ¿A qué otro estado de conciencia ha de llevar el tributo que se paga, los impuestos que sostienen la cosa pública, sino a la convicción de que el ciudadano está incluso por encima del Estado, que la relación del poder se ha, óigase bien, invertido?

Fuera como fuere, ya recogeremos más adelante estas reflexiones. Ahora es el momento de dirigir la atención a un tema de casi insondable complejidad, a saber, la cuestión de la palabra, de la palabra y su historia, de la palabra su historia y el juego del poder. Ya antes nos ocupamos algo de él, y lo que resta por decir aquí es muy poco. Lo que se diga, en todo caso, se tomará de lo que otros, aptos y competentes para ello, tienen que decir al respecto. En lo particular, recojo la huella que me han dejado a lo largo de los años lecturas que veo en la distancia con cierto aire profético.

### Palabra y poder en la historia

Tras de los cambios que aquí habrán de sugerirse y que llevan al tiempo presente hay, como tiene que serlo, una historia, una historia fascinante que envuelve los temas más decisivos sobre los que un ser humano puede pensar. Otros, de nuevo, han comenzado a contarla con enotmes frutos, y a ellos, si el caso fuera, debiera remitir yo al lector. Sobresalen ante mí, con todo, algunos temas. Valga proponer éste, que lo veo como muy importante.

El juego del poder, lo pienso así, consiste en adueñarse o apropiarse de la verdad para dominar a otros. La simple conquista física, brutal, despiadada, que sojuzga a los conquistados y los somete por la fuerza al imperio del vencedor, es menos, mucho menos de lo que él aspira. La apropiación de la verdad, por lo tanto, habrá de ser siempre sutil, imperceptible acaso, urdida y tejida con finísimos hilos. Es asunto de unas manos capaces de moverse tenuemente, grácilmente, que apenas rozan y que, sin embargo, encantan, conducen, seducen.

Pero la cuestión de la verdad, la cuestión de su asiento, de dónde mora y cómo se manifiesta, es pertenencia de la palabra, es de su ámbito. En ella se afianza y sostiene. Por lo que, entonces, y como hubimos de sugerirlo páginas arriba, el juego del poder radica en la apropiación de la palabra para ponerla al servicio del dominio. Esta apropiación, sin embargo, tiene como una suerte

de ímpetu, de curso. Se lo puede seguir, y al hablar así no se quiere traslucir jamás que sabemos de antemano que avanza con alguna predeterminación. La historicidad del juego del poder pasa, de esta manera, por poner de relieve la historicidad de la palabra, es decir, la historicidad de la verdad. Veamos si algo puede decirse.

En el pensamiento antiguo hay un testimonio de Protágoras que transmite Platón, y que dice lo siguiente en su primera frase: "el hombre es la medida de todas las cosas". Qué significó tamaña frase dos mil años atrás, no me es dado decirlo. Una mínima ayuda en este propósito parece brindarla el propio Sócrates cuando, a continuación, trata de explicarla preguntándose: "Será que las cosas individuales son para mí tal y como me aparecen, y para ti, a su vez, como te aparecen (puesto que tú y yo somos hombre)". Pero de segundas acota: "Es de esperar que un hombre sabio no diga necedades". Y Protágoras, no se dude, lo era.

Lo cierto es que, en los orígenes fundacionales de nuestro tiempo presente, la palabra era un don que se concedía, un don al que era posible acceder. Había, desde luego, que buscarla; había, por supuesto, que prepararse para adquirirla, pero la iniciativa del encuentro, cuando ocurría su otorgamiento, no quedaba sólo del lado de la voluntad del hombre. Se trataba de un don, puesto que no le pertenecía al hombre de suyo. Pero, ¿qué decir, entonces, de la verdad? ¿Por qué es Sócrates tan tajante y duro —necedades es su expresión— cuando apenas se insinúa que ella, más bien, le pertenece al hombre en cuanto hombre? La razón de su respuesta no puede sino ser que la verdad, toda vez que se asienta en la palabra, por necesidad participa de su misma naturaleza. Y, ¿cómo podría ser de otra manera?

Existe verdad, pues, hay de hecho una verdad. La verdad es singular solía decirse. Su apropiación a voluntad, por consiguiente, era imposible; era, en las palabras de Sócrates, una necesidad, una vana e insustancial pretensión. Pero el juego del poder tenía sus ardidés, sus artulugios. La apropiación que el mismo trama, que urde y que finalmente consigue, es la de su semblanza, de lo que parece verdad, de lo que se le asemeja, de lo que puede lucir como tal, de lo que finge parecersele. Ella misma es la base del poder; luego vendrá el dominio efectivo, el control.

A la palabra se la rodea entonces de símbolos, de ritos, de misterio. De este modo se enmascara su procedencia ilegítima. Se la escribe y se la

transmite. Luego vendrá su difusión, primero por vías muy modestas y limitadas; más adelante se irán multiplicando y masificando los medios. Adviene así el tiempo cuando desaparecen los dioses, o para no incitar a la confusión, cuando desaparece la verdad.

La frase de Protágoras, como es de esperar, también tendrá su destino. Reaparecerá una y otra vez en labios de hombres que ya son nuestros contemporáneos: "No puedo dejar de juzgar que lo que yo entiendo claramente es verdad"; "La razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes"; "El mundo es mi representación". Su significado, empero, será enteramente distinto. Y, más bien, será la explicación que adelantó Sócrates, para luego ridiculizarla, la que capte sus implicaciones. No queda sino confrontar, entonces, el hecho tremendo de que la verdad, llámesela objetiva, dejó de existir. A lo más, hay simplemente verdades sentidas por tantos individuos como puedan contarse en las encuestas, o de cuya opinión pueda uno informarse. Es así como Nietzsche habrá de escribir unas líneas patéticas en 1885: "Hay muchas clases de ojos. Incluso la esfinge tiene ojos. Por consiguiente hay muchas clases de 'verdades', valga decir, no hay verdad".

Si todos poseen y cargan con su verdad, si cada quien demanda y reclama poder sentar la última y definitiva palabra, la verdad, por consiguiente, debe haber mudado su asiento. Ya no más, pues, "En el principio era la palabra". Goethe ofrecerá un sustituto: "En el principio era la acción". Más aún, cuando Marx increpa a Feuerbach porque los de su especie, los filósofos, sólo han interpretado el mundo, mientras que lo importante es cambiarlo, fijando está un nuevo principio para la verdad. Así es como aparecen, a lo largo de un fascinante proceso que hoy ante nuestros propios ojos se desarrolla, nuevos fundamentos. Este tiempo presente de la humanidad, sin duda, no lo ha visto todo.

Quedémonos por los momentos con el lugar común de la imagen, poderosa sustituta de la palabra. ¿Cómo cerrar los ojos ante la avasallante cerodumbte de que ahora la verdad, admitidamente, es la semblanza, el reflejo, el simul? Ya no más la palabra, pareciera ser el lema. El espacio de la verdad es la representación y su sonido, o mejor, el sonido que se le adosa. Pero la imagen, mucho más que la palabra en su tiempo, es una fábrica, un artefacto, un instrumento hecho a la medida; a la medida, desde luego, del poder. Con el advenimiento de la imagen está listo el tiempo del poder silente, soterrado, sin rostro.

## El futuro que la historia encierra

Parado en el punto final de mi gráfico, vuelvo a la pregunta que echó a andar estas reflexiones. ¿Hasta dónde llegará esa curva en ascenso? ¿Qué cambios, en las relaciones entre los hombres, pueden prefigurarse como consecuencia de este prodigioso crecimiento material?

Hace unos años un pensador, a quien suele considerársele un economista a la usanza de lo que hoy se entiende como tal, escribió un luminoso ensayo que contiene una frase que conviene anteponer aquí: "el problema económico no es —si miramos hacia el futuro— el problema permanente de la raza humana". No había tenido el consigo, debe decirse, la ventaja que nos dan las décadas pasadas, pero su mirada, sin duda, daba para conjeturas. ¿Le asistía la razón? ¿Es sensato reiterar su vaticinio?

La humanidad presente, en efecto, es testigo de una mutación en los fundamentos de la actividad productiva que está modificando de raíz el curso de las cosas. Quiero decir que se tiene a la mano, en lo que puede ser incluso nuestro propio lapso vital, la posibilidad efectiva de sustituir el trabajo como base de la producción. Pero hay más mucho más aquí que la simple idea de la máquina que, en la en la división y subdivisión de las tareas, llega a suplantar el esfuerzo de los hombres. Estoy pensando, más bien, en la injerencia en los procesos mismos de la naturaleza a un costo tan insignificante como para que pueda desestimárselo, de modo que su energía creadora virtualmente ilimitada podrá dirigirse y canalizarse como nunca antes hacia la producción de "las cosas necesarias y convenientes para la vida humana". Dicho de un modo más riguroso, estamos, como humanidad, en la *vecindad de la desaparición de la línea que demarca a la naturaleza de la historia.*

El curso de la vida de los hombres puede vérselo como la sucesión de una serie de arreglos sociales que consiguen apropiarse las fuerzas de la naturaleza para diversos fines, por ejemplo, su subsistencia. El instrumento por excelencia, en esa tarea de apropiación, es la propia energía humana que logra auxiliarse, cada vez más con mayor eficacia, de instrumentos que en su turno apropian energías naturales. Así van las cosas hasta que un arreglo social particular logra juntar la apropiación de inmensas masas de energía humana; más aún, las combina y coordina para potenciar sus capacidades productivas, pero también las dota de medios siempre eficientes para aprovechar el reservorio de energías creadoras, que es la naturaleza.

Pero este aprovechamiento, hasta hace muy poco, enfrentaba el límite, en el mejor de los casos, de unos costos insuperables. En el simple cálculo económico la naturaleza oponía sus límites, y, con todo, ¿qué no muestra la curva en ascenso que tan útil referencia ha sido hasta aquí? Lo cierto es que, frenéticamente, ha comenzado ante nuestros ojos la injerencia en el interior mismo de la naturaleza. Pequeños pasos, aquí y allá, hoy son evidencia incontrovertible de que más pronto que tarde esos costos se irán reduciendo hasta el extremo de no contar. ¿Qué puede entonces importar, en el mero terreno cuantitativo, la energía que los hombres aportamos? Más aún, y decisivamente, ¿qué queda entonces del poder, en cuanto apropiación del trabajo de otros?

En otro plano de las cosas, las relaciones humanas tienen hoy frente a sí dos realidades, de efectos concomitantes, que bien vale la pena distinguir. La primera viene lentamente en camino, y es la expansión del comercio internacional. No hay necesidad de dar cifras al respecto, pero no deben albergarse dudas de que en un plazo perentorio los volúmenes de mercancías intercambiados a través de las fronteras de las economías nacionales serán tan grandes como los comprados y vendidos en el seno de los países. A estas alturas del tiempo, así, los efectos de esta internacionalización de la actividad económica ya son ostensibles en muchos aspectos, y no hacen sino prefigurar que la sociedad civil, como hubimos de precisarla antes, será muy pronto una entidad cuyo espacio vital no serán más las antiguas fronteras nacionales. La sociedad civil, en breve, será una entidad de suyo internacional, supranacional.

La segunda realidad es la trama de nuevas vinculaciones que, por fuerza, habrán de constituirse sobre la base de las infinitas posibilidades comunicacionales que comienzan a abrirse para los seres humanos. ¿Qué habrá de significar para la condición humana el formar parte de redes virtuales, el tener, además de la mismidad, un espejo propio que actúa con otros espejos como si fuera yo, que de algún modo me encarna, que me compromete, que se expresa por mí? Sencillamente no lo sé. ¿Cómo se definirán en adelante los ámbitos que habita el hombre? ¿Qué será de la *polis*, y, por ende, de la política?

Rota la exigencia del poder de sojuzgar, para así disponer del trabajo de otros, ¿cesará en sus afanes? Pregunta tremenda, no puede dudarse por un instante. ¿Era el dominio sobre otros hombres un simple medio para

arrancables su capacidad de crear valor, de producir bienes, mercancías, objetos apetecidos? ¿Vencido el problema de la subsistencia, del confort, de las presiones materiales, qué otras razones, a continuación, sustentarán la existencia del poder?

Pero el poder no es sólo asunto del trabajo de otros. Importante, decisivo acaso en muchos aspectos como es este flanco de su existencia, no es él su única dimensión, y cuidado si al final de las cuentas, como de ello da testimonio la historia, no era la más importante. Quedan otras pendientes. En particular, permanece esa dimensión arcana y compleja de la verdad que define el destino de cada quien, que mira hacia lo alto, que toca la humanidad del hombre. El poder, cabría pensar, despojado del fardo de la subsistencia material que le imponía mostrarse abiertamente, ser patente en su brutalidad, tener un rostro y una mirada, puede ahora ocultarse, soterrarse, casi desaparecer de la vista, hacerse del todo anónimo y silente. ¿Cuál será su destino? ¿Prevalecerá en tanto haya hombres?

Aquí no puedo hacer más que dirigir la mirada a una línea de la *Ética Nicomaquea*. Aristóteles se pregunta por lo que es el hombre, por las funciones que lo precisan: "La excelencia de un flautista reside en su función, como la del zapatero o la del carpintero", escribe Pero, ¿y el hombre? ¿Y las tareas propias del hombre? ¿A qué excelencia está él llamado en cuanto hombre? De seguida viene su respuesta. A mí me interesa, sin embargo, una pregunta que deja a lo largo del camino. De ella me agatro cuando aprietan las circunstancias y el rumbo hay que mantenerlo a sabiendas de que ninguna certeza hay ni puede haberla sobre el punto de llegada: "¿Y si por su naturaleza no estuviera llamado a cumplir ninguna?" (Aristóteles, 1999: 1097b-1098a)

Es decir, somos seres abiertos, a quienes nada determina de antemano. Nos es dado, por consiguiente, escoger cualquier curso. La historia será siempre un asunto por hacer. El poder, su juego sordo y despiadado, ahora silente y soterrado, es, en verdad, una forma de expresarse la condición humana, mas no la única. Se precisarían, desde luego, cambios muy profundos en el interior del hombre para vencer su influjo, cambios que reharían la faz de la tierra. Pero, acaso, ¿no somos testigos nosotros de transformaciones que están mudando el exterior del mundo y que habrían sido impensables apenas ayer?

## El tiempo de Venezuela

El pensamiento se me va a mi tiempo personal, a las circunstancias que me han sido impuestas. Vengo a mis condiciones más cercanas. Todo lo anterior pasa por aquí, con sus atenuaciones o abultamientos, con sus retardos y especificidades. Otras fuerzas, más bien internas, mueven también el tiempo presente de Venezuela; tratar de pensar sobre ellas, como es natural, constituye una preocupación constante. Así lo ha sido desde hace años. *Tiempos de mengua*, así hube de llamar un ensayo que escribí en 1989 y que constituyó una primera síntesis del trabajo de los años anteriores; hoy cambiaría la segunda expresión. Prefiero, sin embargo, abstenerme de hacerlo, en parte porque no hallo un término que me exprese a cabalidad, y en parte, pero quizás más importante aún, porque en el medio de la algazara que sacude a este tiempo me inclino más bien por el silencio. Y una forma de denotar esta actitud tan íntima es no calificando los tiempos.

Viéndome, viéndonos, por así hablar, desde el impulso de las fuerzas que hoy sacuden a la humanidad, me sobrecogen dos o tres ideas fijas. La primera es la preeminencia, irrealizada debería acotar, del Estado, quiero decir, del cuerpo político de la nación. Ello ocurrió así a lo largo del siglo, y fue, desde el ángulo de las cosas económicas, mi gran tema de investigación. Pero esta preeminencia, para sólo recordarlo, tiene una singular base de sustentación, a saber, la autonomía financiera del Estado, su condición de propietario y el soporte que le dan los proventos que de ella deriva. Hoy, pues, esta situación del Estado, en términos relativos a lo que es el resto de la nación, luce más privilegiada que nunca antes. Hay aquí, cómo no expresarlo de este modo, un dramático, ostensible anacronismo en el seno de la historia de Venezuela. En breve, nuestra historia tiene su mirada puesta hacia el pasado, quiero decir, en este hecho tan significativo del Estado de suyo rico, por todo lo argumentado páginas arriba, no es admisible ni imaginable conseguir las fuerzas que habrán de impulsar la vida del país hacia el porvenir. Y probablemente, antes bien, obstaculiza otras energías que pujan por hacerse presentes.

La segunda idea, del todo concurrente a la anterior, es la extrema fragilidad de nuestra sociedad civil, tal y como la entendimos antes. Aquí quiero aferrarme a una expresión cuantitativa por la que se da cuenta, indirectamente es verdad, aunque de manera fehaciente, de la importancia de su presencia en los asuntos de la nación. Me refiero a la cuantía, relativa al tamaño propio

de la economía venezolana, de la acumulación privada de capital, valga decir, de la inversión hecha por la sociedad civil. Esta cuestión de la acumulación de capital, huelga repetirlo, es un aspecto decisivo del tiempo contemporáneo, y sin que pueda pretenderse atarcar de una mera cifra el significado histórico del que se precisa en esta enrucijada, tampoco es despreciable lo que lleva consigo. Pues bien, cuando cierra el siglo, dicha cuantía en Venezuela representa un monto casi insignificante —un 4 por ciento—. De manera que la vitalidad histórica de nuestra sociedad, de juzgarse por lo que revela este indicador, está en suspenso, no se exhibe, tiene la tarea por delante de manifestarse.

La tercera idea tiene que ver con el mercado de trabajo, y es fiel consecuencia de la primera antes expuesta. Sobre este delicado resorte de los arreglos sociales contemporáneos, en el caso particular de Venezuela, cabría, pues, decir muchas cosas. Baste referir una sola, tan grandes son sus implicaciones. Así, la experiencia económica reciente de la humanidad en general indica que existe una cierta proporción entre el número de trabajadores del Estado y el número de trabajadores privados. Al fin y al cabo, estos últimos pagan por la existencia económica de los primeros. Dicha proporción se mueve en torno a la cifra de un trabajador público por cada cinco o seis asalariados privados. Pues bien, en Venezuela, al terminar el siglo, la relación es muy diferente: una persona que emplea el Estado por dos asalariados del sector privado. Esto pone en evidencia una anomalía mayúscula que, de preservarse o agudizarse, acarreará las más serias consecuencias para el curso futuro de la economía venezolana.

La consideración de las tres ideas anteriores, debidamente meditadas, lleva a un cierto juicio crítico sobre el destino de Venezuela y de su gente. Bastaría con ellas, me provoca decir. Sin embargo, hay una última cuestión que no es posible soslayar, dada la línea matriz de las reflexiones que alimentan estas páginas. Su entidad, se apreciará rápidamente, es de otra índole, en especial porque su dimensión temporal es muy diferente. Me refiero al tono peculiar que ha adquirido la vida política de la nación.

De vuelta, creo que estamos ante lo que parece ser un evidente anacronismo de un punto medular de la trama de las cosas sociales. Frente al anonimato de que se rodea el poder, a la ausencia de un rostro con el cual identificarlo, al silencioso movimiento de sus mecanismos sutiles de tan sólida eficacia y que, por lo visto, son como no humanos, la figura central del poder

político con la cual cierra el siglo XX venezolano exhibe una desmesurada visibilidad. No hay recuerdos frescos en la memoria, no hay paralelos a los cuales recurrir, de una presencia tan exagerada en la vida cotidiana, tan inmiscuida en el elemental acontecer de la existencia, pero además tan a la disposición del oído y de la mirada, de parte de quien ocupa la jefatura central del poder político. Frente al silencio del poder en la historia de la humanidad que se está haciendo, aquí oponemos una total estridencia. ¿Qué cabe desprender de este hecho, al que quizás no debiera tomárselo como simplemente circunstancial? ¿Qué hacer con lo que significa la juntura de estas tres ideas —o mejor, realidades— antes expuestas, y con la mira puesta en el destino de Venezuela, en nuestro propio destino?

Para muchos, los años por venir de Venezuela son un camino de tantas interrogantes y rumbos inciertos que, dado el tenor de los tiempos de la humanidad, pareciera preferible bajarse del tren. No hay paciencia, ni puede haberla, para asumir tareas que pueden demandar lo mejor de una vida entera. Además, pudiera bien preguntarse, ¿a cambio de qué? En todo caso, aquí no puede sino haber libérrimas decisiones personales. Así es como se expresan los signos de la época, y no cabe sino decir que al son de la música ha de bailarse, o si se desea más finamente, *in Rhodus, in salta*. De manera que a la pregunta del párrafo anterior debo responder en primera persona.

Entonces, ¿qué hacer? Mantener el curso. Mantenerlo con denuedo, si es que se puede. Pero si no se pudiera así, mantenerlo sin embargo a toda costa. Y si se me permitiera una última acotación dura, para concluir: tratando con diario empeño de distinguir y separar lo que es afín a la ambición de lo que es propio de la esperanza.



## BIBLIOGRAFIA

Aristóteles (1990): *Política*, Ed. H. Rackam (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

\_\_\_\_\_ (1999). *Nicomachean Ethics*, Ed. H. Rackam (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Bapista, Asdrúbal (1999). *Una historia que no se hizo historia: el siglo XX venezolano*, Comisión Presidencial V Centenario de Venezuela (Caracas).

Bloch, Marc (1941): "The Rise of Dependent Cultivation", en *The Cambridge Economic History of Europe*, Eds. J.H. Clapham and Edwin Power, Volume I (Cambridge: Cambridge University Press)

De Ste. Croix, G.E.M (1981): *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Ithaca: Cornell University Press).

Gordon Childe, V. (1952). "Trade and Industry in Barbarian Europe till Roman Times", en *The Cambridge Economic History of Europe*, Eds. M. Postan and E.E. Rich, Volume II (Cambridge: Cambridge University Press).

Hegel, G.W.F. (1967): *Philosophy of Right*, Transl. by T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press).

Heidegger, Martin (1995): *Aristotle's Metaphysics Q 1.3: On the Essence and Actuality of Force* (Bloomington: Indiana University Press)

Hilton, R.H. (1969): *The Decline of Serfdom in Medieval England* (London: Macmillan).

Hobbes, Thomas (1968): *Leviathan*, Ed. C.B. Macpherson (Middlesex: Penguin Books).

Keynes, John Maynard (1973): *The Collected Writings of Keynes, John Maynard, The General Theory*, Vol. VII (Cambridge: Macmillan).

Kosnunski, E.A. (1962): "Services and Money Rents in the Thirteenth Century", en *Essays in Economic History*, Ed. E.M. Carus-Wilson, Vol. II (London: Edward Arnold Publishers).

*Los primeros Códigos de la Humanidad* (1994): Traducción y notas de Federico Lara Peinado (Madrid: Tecnos).

Mars, Karl (1969): *Theories of Surplus Value*, Vol. I (London: Lawrence & Wishart).

Nietzsche, Friedrich (1968): *The Will to Power*, Ed. Walter Kaufmann (New York: Random House).

Smith, Adam (1976): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Eds. R.H. Campbell & A.S. Skinner (Oxford: Oxford University Press).

Tawney, R.H. (1912) *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century* (New York: Burt Franklin).

# CREAR PODER PARA QUE HAYA MENOS PODER

P. Luis Ugarte, S. J.

**Abstract:** The term *power* has a double meaning: capacity and domination. When realities are asymmetric or too much unequal, due to lack of capacities in one side, the other part uses his own to dominate. This is a reality in many scopes of human life, and especially in political power. Such is the subject of our conference: How to increase the capacities of those who have less, in order to reduce or eliminate the domination they suffer? The relation of our subject with theology is essential. Power is a mystery of the human heart. The powerful lives the temptation of replacing God. The Love-God transforms domination into service, as it was taught and lived by Jesus. The present paper analyzes the specific temptations of political power, as well as the handling of utopias, the government, the state, the people and the political messianism. The second part considers the different forms of creating power for the poor people. In order to do this, we consider the cultural and effective appropriation of laws, institutions and a productive culture for the poor, in the same way as the solidarity that leads towards social alliances with professional sectors, as well as the need of transferences to increase the assets of the poor. All of it united to an ethical, organizational and consciousness growth towards the accomplishment of more citizenship and better state for all. In a special chapter we deal with what the Church, the Religious Life and the University have to do in order to increase liberating power in those who lack of it.

## I AMBIGÜEDAD DEL PODER Y TEOLOGÍA

La contradicción que expresa este título pone a la vista la ambigüedad del término "poder". Significa capacidad y también dominación: la dominación de unos se basa y fortalece con la incapacidad de otros. Uno de los problemas más graves del mundo es que dos tercios de la humanidad no tienen poder y el otro es que una minoría tiene demasiado poder. Son correlativos.

A Jesús los desvalidos le piden poder: Señor que yo pueda ver, que pueda andar, que pueda hablar. Jesús les da ese poder salvador, signo de la cercanía de Dios, que es amor y vida. Sus discípulos le dicen al listado que yace a las puertas del Templo pidiendo limosna: No tenemos oro, ni plata, te damos lo que tenemos. En nombre de Jesús de Nazaret, levántate y camina. (Hechos 3, 6). Le dieron el poder de caminar.

Pero este mismo Jesús condena el poder: los poderosos de este mundo tratan a sus súbditos como esclavos y los oprimen. No así ustedes. El poder es servicio: el que más tenga, sirva más, como el Hijo del Hombre. (Mateo 20,20- 28 )

El poder es vida, el poder es muerte: el poder entendido como capacidad de ejercer las facultades humanas para vivir a plenitud y desarrollarse personal y socialmente y el poder de dominación, de imposición y opresión sobre otros a quienes se les somete y se les niega su vida libre y digna. El poder del Faraón es muerte para los israelitas, y la falta de poder de estos permite esa dominación. Dios llama a Moisés a construir el poder de su pueblo con tierra propia, con gobierno, economía y vida socio-cultural propia. La tarea cristiana en lo sociopolítico es crear el poder que afirma la dignidad y quitar las bases o reducirlas al poder de dominación que abusa sometiéndolo a los demás: crear poder donde no lo hay y controlar el poder. Crear Estado y controlar al Estado; crear autoridad mundial y controlarla. Lo interesante es que si bien las dos maneras de presencia del poder son contrapuestas, la fuente es la misma: una es pervisión de la otra. Ese es el misterio de la riqueza y del poder en el corazón y en la sociedad humana: Son expresiones e instrumentos para la realización humana y al mismo tiempo ofrecen engañosamente la posibilidad de ser "como dioses", a condición de que los absoluticemos y divinicemos, les hagamos altares y les ofrezcamos sacrificios humanos. ¡Cuántos millones de muertos sacrificados en estos altares mundanos en el siglo XXI!

## 1. 1 El poder como mediador de las relaciones sociales

La riqueza y el poder no implican sólo una relación de la persona con ellos, sino que son mediadores de las relaciones sociales: El poder de los otros es dominado para fortalecer el poder propio y usado para someterlos y dominarlos. Esto es un hecho empírico que está a la vista de quien observe los imperios, la economía esclavista, el mundo unipolar etc. Aunque hay

estrecha relación entre el poder político y el económico, no son lo mismo. Lo político tiene naturaleza y tentaciones propias, las del poder como tal.

Al mismo tiempo, el poder es un misterio del corazón humano, es un misterio teológico, es un misterio de iniquidad que atraviesa la humanidad de todos los tiempos y en todos los sistemas sociales y políticos, y opera en el corazón de los individuos así como en las naciones y pueblos: utilizar y oprimir al otro para fortalecerme yo y lo mío; este uso del poder es negación de Dios, al menos del Dios-amor.

Son necesarios los análisis sociológicos o politológicos para entender esto, pero no bastan. Aquí hay un problema teológico: Nadie puede servir a dos señores. El que no adora al Dios-amor termina trabajando por el dios-dominación, sea este religioso o secular. La reflexión que hacemos es válida para las organizaciones religiosas y para los imperios seculares o las empresas económicas o culturales. Jesús dice que quienes persigan a los seguidores del Dios-amor y les quite la vida, creerán que hacen un gran servicio a Dios; como hicieron con él las autoridades religiosas de la época y lo han hecho en otros tiempos las inquisiciones católicas o de otras religiones, cristianas o no. Sólo la vivencia radical de un Dios, que es amor y no poder de dominación, puede liberarnos y hacernos capaces de liberar, acercarnos con respeto absoluto al otro y afirmarlo en sí mismo, rechazando su instrumentalización, cualquiera que sea la forma.

## 1. 2 Asimetría y dominación

Es bueno y deseable que cada nación desarrolle sus capacidades, salga de la pobreza y se constituya en poder para resolver exitosamente, en una humanidad mundializada, sus problemas y alcanzar sus metas y oportunidades de vida. Pero el desarrollo de un país poderoso convive con la pobreza y menor poder de otros países; en esa asimetría termina estableciéndose entre ellos una relación de dominación y de imposición. Más aún, el que prevalece trata de imponer su dominio de tal manera que el poder de los países subordinados es transformado en poder de quienes los dominan y en contra de sí. Los ejércitos de los dominados son obligados a convertirse en ejércitos de los dominadores, al igual que sus instituciones; no importa que los dominadores sean incas, romanos, españoles o nazis. Para resolver este gran problema no basta la denuncia, ni la apelación a la conciencia y a la moral del que tiene poder omnimodo, sino que es imprescindible desarrollar el poder

de quienes están sometidos. Para que ello no ocurra con una dialéctica estéril de eliminación mutua, es necesario elaborar estadios moralmente superiores donde el dominador y dominado de ayer pasen a ser cooperantes. Esos estadios nuevos son construídos con tres elementos: convicciones morales y antropológicas, desarrollo jurídico-institucional compartido y poder creciente de los subordinados para no seguir sometidos. Son tres cosas que impiden el poder inerte, el poder de dominación. Los tres implican crecimiento de poder como capacidad en aquellos que no lo tienen. El poder creciente del subordinado, disuade al que quiere dominarlo o reduce la dominación que ya exista. En la medida en que los dominados desarrollen capacidad para no dejarse dominar, se debilita la tentación y la posibilidad de someterlos; se abre la negociación, la convivencia y la posibilidad de construirse juntos con beneficio para ambas partes. Pero al mismo tiempo no es un simple juego de medición de fuerza, sino una opción y visión de solidaridad, donde ambas partes ganen en un estadio humano superior de mayor humanidad. Esto es evidente en la relación pasada y presente entre las naciones y también entre los trabajadores y propietarios de las empresas: por ejemplo, las relaciones obrero-patronales en la Europa de 1870 se transformaron en las muy distintas de 1970. La asimetría del poder, entre los países o dentro de cada uno de ellos, cuanto más acentuada sea más contribuye a la negación del débil.

### 1.3 El poder como instrumento de liberación

La visión antropológica cristiana, los valores y la ética, cultivan el sentido del poder y de la riqueza como servicio, como instrumentos: Entre ustedes no sea así, sino que el más poderoso sea el que sirve, como el Hijo del Hombre no vino a ser servido sino a servir (Mateo 20,20-28). Esa es nuestra espiritualidad más radical y el camino de la humanización de la humanidad. El don cristiano y la consiguiente tarea es hacernos capaces de usar los instrumentos como instrumentos, como medios para producir vida y no instrumentar la vida de otros para que unos pocos tengan vida. Los textos proféticos mantienen viva esta luz en el horizonte y este fuego insobornable en el corazón: las espadas se fundirán para hacer arados, las lanzas en podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra (Is. 2,4-5). *"Edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma, pues cuanto más un árbol vivirá mi pueblo, y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos. No se fatigarán en vano ni engendrarán hijos para sobresalto"* (Is. 65,21-22)

Nuestra relación con la utopía es ambigua. Ella permanece como luz en el horizonte y como fuerza interior, siempre que no confundamos la realidad ni impidamos el análisis racional e instrumental de la relación de medios para los fines y de las construcciones realistas posibles, que, una vez logradas, dan paso y posibilidad a otras tareas. La utopía es plena (y como tal inasequible históricamente) y no debe ser posibilista, pero los proyectos concretos sí. La inicial ilusión de la plena utopía en la tierra puede ser el inicio de la acción: marchemos. Pero luego con frecuencia se convierte en maldición e incapacidad de construir, si no acepta que toda realidad humana es parcial y muy limitada. No da paso a la real economía y acción política constructiva. Así mismo cuando un sistema establecido pretende "ideológicamente" ser ya la plenitud de la utopía, se convierte en un monstruo antihumano de dominación.

## II ANTROPOLOGÍA CRISTIANA Y PODER POLÍTICO

Somos humanos en sociedad: no puedo ser yo sin los otros. No puedo aportar al nosotros, si no soy yo. El desarrollo social busca y necesita el crecimiento del yo en cada miembro y del nosotros.

En toda realidad social de cierta complejidad y que incluye varias familias, existe alguna forma de autoridad política a fin de regular la convivencia y resolver los posibles conflictos. Tiene poder de mando y posibilidad de exigir acatamiento; es el poder de la autoridad política.

Ciertamente hablar de democracia es hablar de poder. Si el poder es de uno será monarquía autocrática y si es del pueblo con institucionalidad y legalidad igual para todos, con contrapesos y controles entre los poderes públicos, será democracia. Naturalmente el desempleado, ya por ese capítulo carece de poder y en un país donde el 70 % de la población en edad de trabajo es desempleado o subempleado, no tienen poder para gobernarse; es decir no puede haber democracia; si acaso una caricatura de gobierno del pueblo, pero no más.

### II. 1 Conflicto y cooperación

En las relaciones sociales están muy presentes el conflicto, la dominación y la exploración, pero deformaríamos totalmente nuestra visión de esas relaciones si las redujéramos a ese aspecto. Una medio verdad presentada como la comprensión integral de las interacciones sociales, simplemente es

incapaz de dar cuenta de ellas. No toda relación laboral, ni toda relación de autoridad pública, ni toda relación de pareja humana, es reducible a dominación, explotación y conflicto. Esto sería negar una visión antropológica más comprehensiva y positiva e ignorar las evidencias de todos los días en todas las culturas. En las relaciones humanas la cooperación, la solidaridad y el amor, son tan fuertes como los aspectos de dominación y de conflicto: nos unimos a nuestros semejantes no sólo, ni principalmente, porque, de lo contrario, nos dominan y tienen poder para explotarnos, sino porque sin ellos no podemos ser nosotros y porque queremos que ellos tengan vida. Más aún, no somos seres completos por nuestra cuenta y aislados que luego decidimos entrar en sociedad; sólo en ésta y con los otros podemos ser humanos, como se ha mostrado empíricamente. En las relaciones sociales y políticas entran la cooperación, la solidaridad, la ayuda mutua y el amor. En la relación humana el otro es siempre una amenaza potencial y con frecuencia significa una imposición efectiva; pero al mismo tiempo el otro es la afirmación mía; amarlo como a nosotros mismos es una invitación a humanizarnos, a crecer en nuestra identidad, por eso en toda sociedad se constituyen diversas formas de asociación para desarrollarse humanamente. La solidaridad se nutre de altruismo y también de "egoísmo solidario", es decir de una comprensión de que es bueno y necesario para mí el bien del otro, es necesario que les vaya bien a los otros para que nos vaya bien a nosotros. Este es el origen de todo pacto social de la creación de asociaciones, de las relaciones creativas en la empresa, de los acuerdos y alianzas internacionales, de los sistemas impositivos que se crean para poder disponer de un presupuesto nacional que mire por el bien de todos. En una palabra esta es la fuente de toda república. De manera que más allá de las relaciones primarias, entre diversos sectores sociales, en las relaciones entre naciones, el otro no siempre ni necesariamente es sólo una amenaza, sino que puede ser un aliado y hay que tratar de que efectivamente lo sea. De ahí los acuerdos y las negociaciones de las que ambas partes pueden sacar ventaja. Avanzar en esta dirección es el gran reto de la convivencia humana a lo largo de los siglos y ahora de la globalización. El cristianismo debe ser luz y levadura permanente e incansable en este sentido. Es la visión antropológica que tenemos, confirmada por la experiencia de la vida y por la historia.

Como ya se ha dicho, el poder se relaciona con la dominación de unos sobre otros. Pero debemos recalcar el otro aspecto que a veces se descuida: Poder significa capacidad de hacer algo. Este aspecto es fundamental en

el tema, de superación de la pobreza nacional, de la globalización y de la paz, pues la capacidad de dominación de otros es directamente proporcional a nuestra incapacidad, a nuestra baja productividad social, entendida integralmente. Si queremos reducir la dominación de otros tenemos que **incrementar las capacidades propias**, como personas, como clase social, como empresa productiva y como nación. Nosotros no somos un mero efecto de lo que hacen y pueden otros, sean transnacionales o poderes imperialistas, sino que **tiene máxima importancia lo que hacemos y podemos nosotros**: cuando queremos mejorar las relaciones, nuestra estrategia primordial ha de consistir en fortalecer nuestras capacidades. Y también la capacidad que tengan los enemigos de ayer para reconciliarse y convertirse en aliados, de construir juntos un marco jurídico que proteja a ambos. Así se pasa de la guerra a la alianza constructiva, como hace medio siglo lograron Francia y Alemania, luego de una historia de terribles guerras con muchos millones de muertos.

Lo constructivo está en la afirmación del otro (ética) en la visión de cooperación y solidaridad para que ambos ganen y en una instrumentalidad superior para bien, tarea común y vida de todos y la dotación de instrumentos para lograrlo.

**Servir** significa transferir capacidades, suscitarlas en el otro, para que él se afirme liberándose de su sometimiento. Con un neologismo diríamos que el servicio cristiano busca el "empoderamiento" del otro. Es la única manera de salir de la pobreza, de la exclusión, y de la dominación. Esto requiere desterrar de la mentalidad cristiana toda visión maniquea que demoniza la riqueza y el poder, porque de esa manera se bloquea a los débiles para que no las produzcan y desarrollen, lo que contribuye y fomenta su instrumentalización para el poder y la riqueza de otros. Otra cosa es la necesidad de estar conscientes de la ambigüedad y las tentaciones del poder.

### III DINAMICA DEL PODER EN LOS QUE NO LO TIENEN

La carencia de poder es muerte. La creación de poder es camino de vida, pero lleno de incertidumbres y tentaciones.

#### III. 1 Las tentaciones del poder

La tentación del poder no sólo es una realidad en los que lo tienen, sino que puede enseñorearse de los que carecen de él y ahondar así su debilidad.

El poder a veces es visto por los que no lo tienen como un dios lejano y promisorio, capaz de liberarlos de sus penurias, castigar a los beneficiarios y culpables del "orden" actual y establecer el añorado paraíso terrenal, libre de todo mal. El poder requiere discernimiento permanente. En forma esquemática presentamos siete notas para discernir el poder político:

1- En pocas realidades humanas está tan presente la tentación "seréis como dioses", que en el poder, más precisamente en el poder político: "Te daré todo esto si te postras y me adoras" (Mat.4, 8). Servir o dominar (Mat.20, 24- 28)

2- El bien cuanto más universal es más divino, dice el filósofo. El Estado y la política nacen para lo universal, para el bien común, luego son más divinos. Es evidente la verdad de esto, pero también el peligro de autodivinidad que encierra, con tendencia a sacralizar toda forma de poder: rey por la gracia de Dios, derecho divino de los reyes, u otras formas más ateas pero igualmente sacralizadas.

3- Las utopías son omnicomprendidas y salvadoras. Prometen paraísos y felicidad. Los despojados las necesitan. Su seguimiento y fanatismo mueve teclas religiosas y absolutas (se quiere el bien total). Al mismo tiempo, permiten manipulaciones y autoengaños para cualquier locura. El deseo de derrotar el mal que nos oprime, y llevamos a la utopía soñada como tierra sin mal, fácilmente despierta la fibra religiosa y moviliza a los pueblos en seguimiento ciego de determinado mesías o caudillo. No importa el nombre de éste, ni que su signo sea de derecha o de izquierda (interesante el nombre de nacional-socialismo para la dominación hitleriana, porque integra dos elementos contradictorios - nacional y socialismo - que coinciden como tierras féculdas para la utopía y para la manipulación del poder). Él representa el poder y la salvación que la gente no tiene y necesita. En ese seguimiento incondicional y ciego se pierde toda racionalidad y el caudillo puede hacer lo que quiera con sus fanáticos seguidores. Estas aventuras históricas cuestan cientos de miles incluso de millones de muertos y siempre terminan en tragedia.

4- El Estado es una ideal afirmación jurídica de las aspiraciones humanas. Los individuos despojados en la realidad se encuentran afirmados en la idealidad del Estado y su Derecho. Esta verdad es otra fuente de manipulación que bien señaló Marx al desenmascarar la ideología como ocultamiento de la realidad. El Estado se encarna en los gobiernos y estos (por canallas que

sean) tienden a cubrirse con el manto del Estado idealizado. De ahí la ideología y el discurso como encubrimiento. El Estado es la mayor máquina para disfrazar el interés particular (de una clase, de un partido, de un grupo o de un individuo) como "bien común", es un aparato de transformación ideológica donde por un lado entran los intereses particulares y egoístas y por el otro salen transformados en bien común e interés solidario.

5- Por eso el Estado necesita ser desmitificado, desenmascarado en su ambigüedad y reconocido como instrumento de los ciudadanos, saludable sólo en la medida en que obedece a estos en cuanto miembros de la "polis". Dentro de la difícil relación entre Estado y Sociedad Civil (¿quién controla a quién?) está el hecho de que el Estado no es nadie y hay alguien particular de carne y hueso que lo encarna y se llama "soberano"; es el gobernante o el partido de gobierno. Resulta que el "soberano" gobernante no coincide (e incluso puede estar en contradicción) con el soberano gobernado constituido por millones de personas. Idealmente en toda democracia aquel es un mandadero temporal de estos, debe rendir cuentas y les está sometido. En la realidad, si la sociedad democrática se distrae o se desentiende, el gobernante con sus pasiones e intereses (o el partido gobernante), usurpa al soberano y pretende encarnar al Estado de bien común. De ahí la importancia de la separación de poderes, de la periodicidad de las elecciones, de la transparencia de la gestión y de que exista una sociedad civil articulada y consciente. De lo contrario, se produce la apropiación privada del Estado y de lo público por los gobernantes, por los partidos y por los burócratas.

6- Hay bases indispensables para que este control antitotalitario funcione: **Justicia independiente; verdad e información independiente; subsistencia y economía independiente; conciencia y organización de sociedad civil.** Sin ello, quien se apodere del Estado lo convierte en dictadura sobre la sociedad. Quienes carecen de poder y lo necesitan como vida, pueden caer fácilmente en mesianismos seculares (recordar la historia) o en manos de demagogos que dicen encarnar a la Nación, al Estado, al Pueblo, a la Justicia, a la Liberación, al propio Dios en ellos. En búsqueda del poder que necesitan para la vida, pueden afirmar el poder que trae muerte. De forma menos épica y dramática, el clientelismo y el populismo llevan también a perpetuar situaciones de pobreza y de abuso del poder y de muerte.

La socialización del poder a base de contrapesos y equilibrios siempre es incesante. Así mismo no basta tener elecciones si la asimetría en la sociedad

civil es tan grande que una mayoría no tenga ni organización, ni fuerza económica, ni información, ni... El poder equilibrado solo se da si se construye y se renueva continuamente una sociedad con mejor distribución económica, con organización y participación social descentralizada y conformación y capacitación generalizada. Por este camino va el futuro de la liberación de los pobres.

### III. 2 Creación del poder, transferencias y alianzas

No es posible ni sensato proponer que los pobres sin capital, sin tecnología, sin ciencia y sin Estado que los apalanque, se superen solos. Tampoco lo es que Venezuela con más de medio país en la indigencia salga sólo de su pobreza y subordinación internacional.

Son imprescindibles diversas formas de pacto social- no ideologías ocultadoras- basados en la complementariedad, entre sectores sociales y potencialidades que actualmente pueden estar enfrentadas. Un pacto y alianza para la liberación. Alianzas y solidaridades entre emprendedores y trabajadores, entre universidades y comunidades, basados en la empatía, en la alianza por razones morales y por afecto solidario con verdaderos vasos comunicantes y trasvase efectivo de capacidades y recursos. Esta alianza es la que en buen parte nutre las diversas formas de voluntariado en el mundo, así como también los trasvases multimillonarios (no simples transacciones de mercado) entre regiones ricas y pobres que se ha dado en la Comunidad europea para que la casa común europea sea posible sin excesivos contrastes que llevan a la ingobernabilidad. Esta solidaridad (altruista y también egoísta) es la que permite en esas sociedades la aceptación como hecho normal que la mitad de mis ingresos mensuales vaya automáticamente a nutrir el fondo común, que es el presupuesto nacional. La solidaridad es algo muy operante institucionalmente a través del Estado en esas sociedades donde se evolucionó de la miseria espantosa y el enfrentamiento de clases hacia niveles más aceptables de vida y formas institucionales comunes de convivencia y de atención a ciertas necesidades básicas (salud, educación seguridad, servicio judicial...)

Desde luego, el pacto social y la alianza para crear poder donde no lo hay, deben desarrollar una conciencia muy explícita de los objetivos, con evaluaciones y mediciones periódicas del real incremento del poder:

## -Descubrimiento y potenciación de la valía propia

El poder no se crea de la nada, sino que en buena parte se transfiere. Así como hay transferencia tecnológica, la hay del poder en forma de "empoderamiento" de los débiles con alianzas. Para que el pobre llegue a tener el poder que necesita hay que ayudarlo en primer lugar a que descubra su propia valía, sus cualidades, sus capacidades de avanzar. En este sentido son necesarias las alianzas con quienes tienen poderes, pero cuidando que no consagren ni perpetúe la impotencia. La ayuda inicial debiera ser gradualmente decreciente. Esta ayuda para descubrir las potencialidades y desarrollarlas, con frecuencia encuentra resistencias en la propia población carente que, por inseguridad, prefiere que otros los sustituyan y hagan las cosas por ellos.

Ciertamente es difícil que la gente pobre crea más en sus propias fuerzas y capacidades que en el mesianismo y ciego seguimiento de las promesas caudillistas. Lo mismo se diga de la política clientelista que refuerza la dependencia y de diversas formas de populismo de "izquierda" o de "derecha". Las perversas relaciones de caudillismo y de mesianismo se establecen con mutua complicidad entre las partes y tienen dimensiones y manifestaciones que van más allá de todo análisis racional: los súbditos llegan a estar dispuestos a dar la vida por quien los domina, los maltrata o los lleva a enfrentamientos y guerras absurdas (recordemos a Hitler y otros). También aquí la auténtica religiosidad cristiana puede ofrecer un aporte muy específico impidiendo la sacralización de todo señorío y manteniéndolo como realidad terrena y discutible que siempre se escribe con minúscula y se justifica como servicio. Creo en un sólo Dios... Sin embargo, casi siempre se busca la religión para consagrar mesianismos y caudillismos mundanos y con frecuencia con éxito para reforzar las perversiones del poder.

Las alianzas sociales deben ayudar a acceder en forma ventajosa al menos a cinco fuentes del poder que normalmente se le niegan al pobre y por lo mismo son vistas con desconfianza e incluso con rechazo por éste: la institucionalidad, el Estado, el estado de derecho, la conciencia y la capacitación propia. Con esto queremos decir que el incremento del poder en los débiles y pobres pasa por una mayor dotación y transferencia solidaria en estos aspectos:

## -Aprecio y valoración de la institucionalidad

Una de las grandes debilidades y deficiencias de las sociedades latinoamericanas es que su institucionalidad no funciona y tienen graves perversiones. Por eso el pobre cree más en los padrinos, en los favores personales que en el correcto funcionamiento de las instituciones para todos. El descubrimiento del sentido positivo de la institucionalidad y de su valor multiplicador de servicios de calidad es un salto de avance en los sectores más pobres. Un ejemplo nos puede aclarar lo que queremos decir: mucho más importante que tener un padrino o un benefactor que me financie la operación de un familiar es que exista en el país un sistema de seguridad social que funcione correctamente para millones de venezolanos. La compasión y solidaridad puntual con el vecino pueden llevar a donarle una medicina, pero una buena institucionalidad en salud lleva a la creación de un poderoso sistema de salud pública que nadie lo necesita más que el pobre. Lo mismo se diga del sistema educativo, el sistema judicial, el de seguridad ciudadana, etc. Todo eso se construye con participación, con comprensión de la importancia multiplicadora de la institucionalidad bien llevada y de su significado contra la corrupción y la dependencia social. En la medida en que se avance en el desarrollo de este camino, la gente se libera de los mesianismos y del ciego seguimiento de las promesas caudillistas.

## -Trascender la visión localista

En el incremento de poder de manera sistemática y organizada el pobre aprende a no reducir sus relaciones solamente a la realidad personal-individual y local (relación cara a cara) y descubre relaciones más abstractas y globales que lo vinculan con quienes nunca se ha encontrado ni se verá (pues viven en otras localidades y países) y con realidades más abstractas como son el Estado, el capital, la tecnología, el derecho, el mercado, el ahorro, la inversión. A partir de una inicial incomprensión se va descubriendo su bondad potencial a condición de que se logre asimilarlos como aliados. En un primer momento, hay la desconfianza basada en la experiencia y en cierta visión maniquea que tiende a señalar a estos como unívoca e irremediamente enemigos, por ejemplo para muchos artesanos, el maquinismo de la industrialización era cosa del demonio y por eso hubo movimientos que destruían las máquinas como enemigas del trabajador, sin comprender que estaban llamadas a ser sus grandes aliadas (lo mismo ocurriría con la introducción de los fósforos en

una tribu para alguien que se gana la vida y la estima social haciendo fuego con el frote de piedras)

Hay que trascender la visión localista y de aldea que nos vuelve suspicaces ante todo lo que está más allá, ante lo "extranjero". Para cada cultura de aldea sólo los de dentro son plenamente humanos y de fiar como aliados. Extranjero es lo que viene de más allá, pero también lo que no conozco, lo que es fruto de la especialización, la complementariedad de otros profesionales que tiene experticias que nos son ajenas. Entre los pobres, esta visión de posible alianza que nos fortalece, se da con más facilidad en profesiones cercanas como la de médico, pero requiere mayor esfuerzo en doble dirección con otras más distantes como la de economista. En el mundo actual y futuro, el pobre, si no logra alianzas positivas con la complejidad de las profesiones especializadas y sofisticadas, permanecerá pobre y carente de poder (análogamente esto es verdad también para naciones enteras). De ahí la importancia de trabajar sistemáticamente las alianzas sociales de los profesionales con una cuidadosa metodología y con visión crítica para que se dé beneficiosa y productivamente. En esto el cambio y el acercamiento debe iniciarse más en los profesionales y en las universidades que en los propios sectores pobres

Todo exceso poético, romántico y aun religioso, sobre la "sabiduría popular" que hace innecesarios esos otros saberes, termina empobreciendo: como ocurriría con el rechazo radical de toda medicina que no sean las hierbas y los curanderos. Lo cual no quiere decir que la manera en que el médico, la medicina moderna y la clínica se relacionan con el pobre no sean con frecuencia dominadoras y contraproducentes. Lo que se recibe "de fuera" no es malo "per se": podemos decir que en principio hoy es tan necesario para la vida como la introducción de la comida que viene de fuera del cuerpo: la medida de su valor es cómo se asimila y si fortalece al receptor o lo debilita y lo hace más dependiente y subordinado.

#### - Las leyes como aliadas de los pobres

Otro descubrimiento que implica un gran cambio cultural y nuevas posibilidades de "empoderamiento" es el valor de la universalidad de las leyes, de las reglas... de la autoridad civil. Estas en principio favorecen y protegen más (siempre que se cumplan y no sean de ocultamiento) al débil que al poderoso. Esa es la razón por la que en las luchas obrero-patronales

hace 150 años en Europa el capitalista prefería la plena "libertad" de contratación sin leyes que regularan la duración de la jornada, el monto del pago o el trabajo de las mujeres y los niños o las condiciones de higiene en el trabajo.

### - Estado y autoridad política

Lo mismo se diga en relación con la autoridad del Estado nacional, reguladora de los intereses de clase, de los sectores sociales y de los mecanismos económicos y de poder político. El Estado como regulador, como rector de políticas comunes y como dispensador de servicios públicos para todos, incluso para los que no pueden pagarlos directamente ("gratis") es uno de los grandes aliados potenciales (hay que hacer que sea real) de los pobres. Estos deben entender la naturaleza de este aliado, aspirar a hacerlo suyo y trabajar políticamente para que así lo sea. Lo mismo se diga hoy de la autoridad internacional efectiva, con mecanismos jurídicos que se respeten con relación a los países más débiles y pobres. Obviamente, quien más se opone hoy a esta autoridad internacional, por encima de intereses y poderes, es la primera potencia mundial. Ella prefiere que su señorío reine con la fuerza del poder y no con la regulación de la ley, de la razón y de la ética.

Desde luego, las leyes, la razón, y la autoridad mundial pueden ser usados (con gran frecuencia lo son) en beneficio del más fuerte, pero en la naturaleza de aquellas está el defender a los más débiles. Por ahí hay que avanzar para formar el poder de los que no lo tienen.

Las alianzas sociales, el Estado y la ley universal son tres descubrimientos necesarios para generar poder en los débiles. El descubrimiento no es una mera comprensión mental, sino que va creciendo con la praxis, los logros y las conquistas cuando se experimenta que se desarrolla el poder y se crece en la capacidad de tratarlos como aliados.

### - Concientización, ética y organización

Caer en la cuenta del valor de las realidades antes mencionadas, valorarlas, organizarse para crecer y beneficiarse de ellas, es crecer en ciudadanía efectiva y avanzar para que esos instrumentos de beneficio común e igualitario (idealmente) dejen de ser instrumentos para reforzar el poder de los poderosos, gracias a la debilidad de los débiles.

La ética y la inspiración religiosa deben avanzar en esta dirección, pero siempre respetando la comprensión y la naturaleza propia de los medios. Es peligrosa la teología que no entienda, ni respete las mediaciones, pues lleva a un imperialismo intelectual con manto teocrático. La ética que caiga en este error conduce a un moralismo que impide todo desarrollo racional y autónomo de los medios adecuados.

### III. 3 Estado, cultura productiva y "empoderamiento" de los pobres

La globalización a nuestro juicio es un hecho que requiere nuestro esfuerzo productivo para transformar las amenazas en oportunidades y éstas en realidades. La globalización no es un campo para la entrega ingenua, sino para la negociación dura, porque el poder del otro y su capacidad de imponerse es directamente proporcional a la debilidad nuestra. A más debilidad latinoamericana, las potencias y las transnacionales tendrán más poder sobre nosotros.

En este contexto globalizador se requiere una verdadera transferencia de cultura productiva moderna a las mayorías, para que se apoderen de este elemento clave para dejar de ser pobres. Los países pobres y la gente pobre percibe (y en buena parte con razón) la globalización como amenaza y esto provoca reacciones fundamentalistas ante ella. Cuando hay amenaza externa uno trata de defenderse desde lo que tiene ya adquirido. La defensa viene desde la cultura que se tiene, desde lo ya establecido y la reacción lleva a demonizar lo nuevo, por eso son tiempos propicios para los fundamentalismo nacionalistas, religiosos o laicos, que condenan lo que percibido como amenaza. Entre nosotros conviven la cultura tentista tradicional que ha sido reforzada durante 80 años con la cultura de la renta petrolera manejada con paternalismo del Estado y la cultura productiva moderna, que valora lo que la gente produce efectivamente con su talento y trabajo. Nuestra salida democrática es generalizar la cultura productiva, socializarla, transferirla a las mayorías que carecen de ella, carencia que es parte constitutiva de su pobreza. Sin embargo el plano inclinado nos lleva a demonizar esa cultura y execrarla; hasta las palabras mismas de globalización, mercado, competencia abierta, parecen elementos inhumanos "per se" y se pide que el Estado nos proteja de ellos y nos resuelva la pobreza, dando a los pobres lo que necesitan para estar defendidos pero sin facilitarles lo que necesitan

para dejar de ser pobres, es decir trabajadores con un trabajo digno en primer lugar y como base para ser ciudadanos organizados y con poder. Los demagogos, con buena o mala fe, saben que es más fácil el apoyo político de la población para quienes alimentan esas creencias de que somos país rico, y que ellos nos van a devolver lo que nos quitaron los políticos y van a ser nuestros vengadores.

Voy a recalcar la importancia del Estado y la comprensión de su papel en todo esto y la importancia de diferenciar las dos maneras distintas de actuación del Estado:

**En forma rentista.** Se le pide al Estado que genere empleo directamente, nos proteja dentro de las fronteras nacionales de los bienes de más calidad y mejor precio que vienen de fuera y sostenga con recursos públicos a los no productores.

**Con nueva productividad social.** Requiere claras estrategias para desarrollar y estimular las capacidades hoy dormidas de los pobres y de los empresarios, que son claves para el éxito basado en nuestras propias posibilidades. Esto no se diferencia de lo que se hace para ir a las competencias deportivas internacionales. El dilema es proteger al débil dejando que continúe en su debilidad o actuar de manera que se haga fuerte y competitivo por el desarrollo de sus capacidades.

En nuestra opinión, no hay más camino para superar la masiva negación de la vida que este segundo. El Estado y los gobiernos deben ser claros y coherentes para actuar sistemáticamente para que la población tenga la convicción y sobre todo la experiencia de que la salida la hacemos nosotros con nuestra productividad ciudadana y de bienes y servicios. Nosotros somos actores que pueden incrementar lo que hoy tenemos. El Estado y su calidad no llueve del cielo, ni nace del pozo petrolero, lo hacemos los venezolanos, así como la seguridad o la inseguridad ciudadana, la calidad de la educación o de los centros de salud. Pero esta convicción no es fuerte entre nosotros, que nos entendemos, más que como productores, como producto del Estado petrolero; así, cuando en algo somos deficientes, le pasamos la información y la petición a ese Estado, como si fuera preexistente e invulnerable, aunque nuestro aporte a él, como ciudadanos y productores, sea mínimo. Desde luego con esto no queremos negar ni ocultar la necesidad de cambios en las relaciones financieras, económicas tecnológicas y políticas mundiales para que realmente

sea posible que las nuevas dinámicas internas de los países sean posibles y prosperen.

### III. 4 Democracia y nueva cultura productiva en los pobres

Hoy en Venezuela no es posible superar la pobreza sin incrementar el empleo cualificado y lograr una productividad más competitiva. Para ello debemos desarrollar sistemáticamente en la empresa, en la educación, en las actuaciones del Estado... una educación con cultura productiva moderna, como algo envolvente que abarca la formación, los valores espirituales, las prácticas instruccionales, los estímulos productivos. Aquí en las personas, más que en las instalaciones físicas de las empresas, es donde hay enormes capacidades subdesarrolladas. No sería equivocado decir que el 90% de nuestras capacidades humanas están ociosas a causa de una productividad social muy baja y muy mal distribuida, que priva sistemáticamente a los pobres de las posibilidades de desarrollar y ejercer sus capacidades y su dignidad. Falta un adecuado sistema de estímulos y sanciones que generen una dinámica para recuperar la vida, en el sistema educativo, en el sistema de salud, en el sistema judicial, en el sistema de seguridad... Todo eso depende más de lo que creemos de nosotros mismos como países de la periferia, a pesar de la globalización y a pesar de estar insertos en ella en condiciones desventajosas. Debemos ver cuáles son las alianzas latinoamericanas, los modos de aprovecharse y de negociar juntos las verdaderas oportunidades que incrementan nuestro poder y, dentro del país, el poder de los que hoy no lo tienen. Desde luego, esto tiene que afectar a los capitales y a la tecnología disponible en el mundo y difícilmente se lograra con la sola denuncia y enfrentamiento verbal.

La lucha coherente y exitosa contra la pobreza requiere una visión estratégica para que los pobres se apoderen de la cultura productiva, y que el conjunto de la Sociedad y el Estado contribuyan para que esa cultura se sustente en prácticas concretas (no en simple convicción emocional inoperante o en proclamas verbales moralistas, contradichas por lo que se hace de manera sistemática), en educación de buen nivel, preparación humana y en oportunidades productivas. Tanto en la escuela como en la empresa y en la vida social, necesitamos nuevas dinámicas culturales productivas. Hemos de ser conscientes de que en el barrio sus habitantes tienen tanta

seguridad cuanto produzcan ellos, tanto ambiente sano, o tanto ruido insoportable, cuanto ellos generen; lo decimos por experiencia de muchos años. Pero si los habitantes están fatalmente convencidos de que eso está predeterminado por los dioses o por las estructuras o por el imperialismo u otros factores externos, o que el remedio le toca al Estado, ninguna acción será posible, pues habremos paralizado a los actores directos. De la misma manera pasa en los países: una cosa es tener el Estado que tenemos en Venezuela, entre otras cosas como producto nuestro, y otra es producir un Estado que valga la pena.

### III. 5 Iglesia, Vida Religiosa y Universidad

En consecuencia con las reflexiones que venimos haciendo sobre el poder, es claro que no podemos aceptar sino el desarrollo del poder como instrumento de vida y que la Iglesia, la vida religiosa y la universidad deben realizar un análisis y discernimiento permanente sobre su papel real y desempeño práctico en esto. Sin alargarnos en un análisis exhaustivo sobre cada aspecto de su actuación, quisiéramos señalar un par de cosas para cada institución.

En el concreto trabajo en las parroquias, en las escuelas, en los movimientos apostólicos y en las comunidades eclesiales, es muy importante desarrollar una estructura que no sea autoritaria ni clerical, sino participativa y de corresponsabilidad. La comunidad cristiana es una base privilegiada que indirectamente puede desarrollar las condiciones de una democracia adulta y con poder descentralizado. La experiencia secular de las diversas tradiciones eclesiales demuestra que su funcionamiento interno es clave para nutrir una sociedad democrática o una política autoritaria, sea ésta de monarquía absoluta o de dictadura. Por otra parte, en la concreta situación de Venezuela, particularmente en los sectores más empobrecidos, las diversas actividades e iniciativas de la Iglesia son de las pocas oportunidades concretas que tiene la gente para crecer como personas y comunidades adultas y desde ese crecimiento poder entender y actuar mejor para la construcción del poder donde no lo hay y es necesario. Algo similar podemos decir sobre la práctica eclesial y de los movimientos juveniles en los que participan los religiosos en formación. No se trata de desviar esas actividades hacia temas o actividades políticos (cosa que sería lamentable), sino de desarrollarlas con plena conciencia de que pueden servir al poder que domina o por el contrario al

crecimiento de un poder liberador, de acuerdo a los indicadores que ya hemos expresado. Más allá de las buenas intenciones hay que ver el uso que se hace de la religión, de sus funciones latentes, del significado legitimador o cuestionador de realidades y de acciones.

En cuanto a la Universidad, la reflexión es más compleja y necesaria. Aquí se propone una alianza más elaborada, consciente y explícita entre los carentes de poder y la Universidad. La complejidad viene de la naturaleza misma de la Universidad y de que no es lo mismo trabajar con una pequeña comunidad de barrio en la que todos son del mismo sector social que carece de poder que hacerlo en una Universidad que de entrada tiene poder y es fuente de poder. Los haberes, saberes y poderes que derivan directa o indirectamente de ella, tienen toda la ambigüedad del poder. Además el poder llama al poder y la tendencia natural es que un buen economista, ingeniero o abogado termine en los altos niveles del ejercicio público o privado de esa profesión. En una sociedad tan asimétrica y excluyente como la venezolana es imprescindible que la UCAB en su teoría y en la práctica se comprometa en el sentido de las alianzas sociales con los sectores que carecen de poder y que sus diversas formas de voluntariado, pasantías y de acción social lleven tal sello, que permitan una visión y una vinculación afectiva duradera a lo largo de la vida en su desempeño profesional y vivencia cristiana. No se trata de caer en la ilusión, ni en la presión al pretender imponer una universidad "con opción de clase", con toda la carga ideológica y de división que eso significaría. Mucho menos caer en la frecuente trampa de dejarse llevar por un utopismo juvenil radicalizado e inoperante socialmente, pero que alimenta unas inquietudes propias de los veinte años para que luego las mismas personas terminen en un conservadurismo profesional "vacunado", donde lo revolucionario dio paso al cristismo desengañado. Las opciones éticas tienen que ser cocinadas a fuego lento de manera que pasen por la cabeza, por el corazón y por las manos y sean una verdadera opción de vida alimentada insuñionalmente por la universidad. También hay que evitar la ilusión de pensar (o pretender forzar) que todos los egresados van a ir contracorriente de lo que significa la lógica tendencia de su profesión. Es un éxito muy grande si se logra (por decir algo) que un diez por ciento bien formado y consciente vaya en esa dirección y entienda su vida y profesión en alianza duradera con los que carecen de poder, para que lleguen a tenerlo.

#### IV MAS CIUDADANÍA Y MEJOR ESTADO

El Estado en algunos de nuestros países está en ruinas y caete - en sí mismo y en sus poseedores - de capacidad de cambio y de decisiones fuertes porque está apropiado privadamente y hay un gran peso burocrático de partidos y de gente que vive de él; es un Estado que sirve para mantener la nómina con grandes limitaciones pero con poca capacidad para ofrecer servicios dignos y menor aún para dirigir eficazmente los cambios. Nadie pierde más que el pobre con un Estado inepto y apropiado privadamente por los intereses particulares de partidos, caudillos o grupos económicos. El rescate del Estado pasa por una articulación mayor de la sociedad civil, con un nuevo sentido de lo público, que en muchos países latinoamericanos o no ha existido o se ha confundido con una visión de lo público como botín para el grupo político de turno en el gobierno y sus cómplices. En el éxito que se tenga en esta tarea de rescate del Estado para potenciar o "empoderar" a la mayoría de la población, se juega la competitividad nacional, el empleo y la gobernabilidad. Si no somos competentes, nadie va a comprar nuestros productos, ni nosotros mismos; por eso no tendremos empleo productivo. La sociedad civil organizada y productiva sostiene y controla un Estado fuerte, y pone nuevas bases para la gobernabilidad; a su vez un Estado fuerte y eficiente, hace que toda la sociedad contribuya al bien común del conjunto. La Sociedad venezolana y su Estado tienen que hacer proyectos muy concretos de formación, de organización-gestora en sectores de menores recursos, de dinámica empresarial y de empleo, para que la mayoría sea capaz de producir bienes y servicios de mejor calidad en áreas de infraestructura y de servicios públicos y privados. Si el Estado no media de manera focalizada como potenciador de los pobres (en salud, seguridad, educación y empleo de los pobres, estímulo a la organización y gestión... sin limitarse a ser Estado arbitro que pone las reglas de juego) y no estimula la inversión privada empleadora, se irá consolidando la actual dinámica dual con una gran mayoría de excluidos y un 10% de privilegiados, bien preparado, cuyos ingresos tengan niveles internacionales y se siente bien en el sistema globalizado. La dinámica económica y financiera de la globalización se interesará en estos actores cualificados y en áreas de actividad como el petróleo, la petroquímica, el gas, el turismo y otros recursos naturales y en algunas áreas relacionadas con el mercado de consumo, volviendo así a una especie de economía de enclave.

El Estado, que no se transforme y dedique grandes esfuerzos a la potenciación educativo-productiva (creo muy poco en el sistema educativo que no sea efectivamente educativo-productivo de fábricas, centros de servicio y de ciudadanía), terminará dedicando ingentes recursos a la represión y contención armada y policial de las mayorías, junto con el cuantioso gasto en subsidios de supervivencia para la gran población excluida, objeto de la limosna pública. De esa manera los pobres, más del 70% de la población, no serán parte importante en la producción de sus soluciones y de la riqueza del país, sino que serán vistos como problema y como amenaza. Entonces ya no estamos en democracia y bien público común, sino en privilegio y represión.

Entre el infinito de la utopía y el cero hay un camino lleno de luchas y de negociaciones que valen la pena. Esto es lo que debemos visualizar hoy sin caer en el mariqueísmo impotente, ni pintar mundos irreales que no pasan de ser suspiros inoperantes. Ciertamente creo que todo esto tiene mucho que ver con la teología y con la fe y vida cristiana.

# EL PODER POLÍTICO Y EL PODER ECONÓMICO SEGÚN EL ANTIGUO TESTAMENTO LEIDO DESDE LA FE CRISTIANA

*P. Eduardo Frades Gaspar, CMF*

**Abstract:** The subject of political and economical power in the Old Testament is studied from the data provided by the Bible, or what we could infer with probability, about the monarchist power in the kingdoms of Israel and Judah, due to the fact that this political form lasted many centuries and it is related and evaluated in the Old Testament. Then we consider some texts where the ideological foundation of this sort of power is present. A form of power that is never made divine and that should show itself in the defense of the socially weak. We evaluate later on some criticism of the prophets about the accomplishment or not of this ideal, in the same way as the historical appreciation of the Deuteronomist about the historical development of the monarchy. Only here, we briefly study the subject of the power of the empires, as it is viewed by the biblical prophets. Afterwards, we review some texts that aim to a possible restoration of the monarchy after the exile, rethinking its task, and mainly its means and power. Finally, we approach briefly the economical power, from its functionality and use by the monarchy, in order to present a decalogue of conclusions that we can obtain from the steps made in our reflection.

## CUESTIONES INTRODUCTORIAS

### 1. Los hechos históricos y sus interpretaciones ulteriores

Arrastrando muchas tradiciones orales previas, religiosas, legales, patriarcales, guerreras, históricas, proféticas, sapienciales, etc, la Biblia comenzó a formarse a partir de escritos que son más bien de la época monárquica, en buena parte, y de redacción final postexílica en su totalidad. Algunos escritos previos a la forma actual que tenemos en la Biblia se iniciarían sin duda en época premonárquica, pero sólo nos han llegado en su

redacción ulterior. Dentro de los tres cuerpos o conjuntos que hoy conforman el AT, buena parte de los textos proféticos y la base histórica de la obra deuteronomista son de la época monárquica. Sin embargo, todo el mundo admite hoy la existencia, al menos, de dos redacciones deuteronomistas, la última de las cuales conoce ya el destierro; y que se da también en la relectura actual de la mayor parte de los escritos proféticos. Más difícil es datar el conjunto de obras que se agrupan bajo el título de *Ketubim* o Escritos; pero la mayoría son ciertamente postexílicos. Aunque se puede saber con cierta probabilidad de sucesos históricos previos, lo que aparece en primer plano y con valor mayor son las interpretaciones y valoraciones de esos hechos. Llamar a eso teología, ideología u otra cosa no es tan decisivo en este momento como reconocer el hecho. En cuanto al género literario, se puede decir que en el conjunto del AT predominan los relatos, e incluso la historiografía; pero eso no significa que se trate de lo que hoy se entiende por historia científica; precisamente por esa lejanía de las fuentes.

Ya en el año 1918 el gran promotor de la ciencia bíblica americana, W. F. Albright decía, a propósito de la historia de José, que "los escribas no estaban interesados en la historia del país, sino en las tradiciones de su propio pueblo, que aceptaban implícitamente, lo mismo que el moderno sudanés cree en sus leyendas tribales... Hablar de la gran memoria de los pueblos semicivilizados para conservar los hechos históricos no es más que una piadosa ficción propia de apologetas sobrados de celo"; pero pronto él mismo optó por otras tesis más optimistas, según comenta el profesor Alberto Soggin<sup>1</sup>. Algo después, en 1944, el gran pensador judío Martín Buber no duda en afirmar que, cuando la Biblia dice que "cuanto más lo oprimen tanto más se multiplica y tanto más avanza (Ex 1,12); esto no es crónica, sino poesía"; y que en todo el relato del éxodo no se trata de historia, sino de leyenda y hasta de mito, siempre que no se crea "que la leyenda no puede sugerirnos la idea de una sucesión de hechos" y que conserva mejor no sólo el acontecimiento histórico, "sino el recuerdo de lo que conmovió el alma de los que estuvieron presentes". Y esa leyenda poética, que acentúa la dura servidumbre y sirve de preludio a la gesta del éxodo, se sigue relatando cada

1 W. F. Albright, en "Historical and mythical elements in the Joseph history", JBL 37 (1918): 111-143, 113e, citado por J. Alberto Soggin en las pp. 42s y 134 de su *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*. Decleé de Brouwer, Bilbao, 1997.

año en la noche pascual, "en la más histórica de todas las fiestas históricas del género humano"<sup>2</sup>.

Pero fue el gran teólogo bíblico Gerhard Von Rad<sup>3</sup>, en su Teología del AT el que planteó hace unas décadas el problema de si la base de la fe veterotestamentaria era la historia real acontecida, tal como la puede reconstruir la exégesis histórico-crítica, o bien las representaciones que Israel se ha hecho de ella en su visión de fe tal como aparecen en el AT. "La fe de Israel se basa esencialmente en una teología de la historia. Tiene conciencia de hallarse cimentada sobre acontecimientos históricos...pero no pensamos en los resultados de la crítica histórica moderna a los que nunca se refería la fe de Israel"<sup>4</sup>. A este problema de fondo apuntaba hace pocos lustros Ignacio Ellacuría al escribir sobre el carácter salvífico de los hechos históricos, lo que presupone su historicidad, pero no la meta prueba científica de la misma. Se trata de la relación entre salvación y liberación o promoción humana, que es esencial a la fe bíblica y es actual y urgente. No es una mera teología de lo político, sino del Reino de Dios, que tiene siempre una dimensión liberadora. Tras apuntar el problema y los caminos de solución de los teólogos bíblicos como Von Rad o De Vaux, admite que se trata más de relatos que de historia en sentido científico, y que así "más que información, lo que se pretende transmitir es un mensaje, un sentido, utilizando para ello el género ficción"<sup>5</sup>

---

2 Martin Buber, en su libro sobre Moisés escrito en 1944, y reeditado por la editorial Lumen-Horné de Buenos Aires en 1994. Las frases e ideas citadas aparecen en el capítulo I, "La leyenda y la historia", pp. 17-18 y 24; y en el tercero, titulado "Leyenda de los comienzos", pp. 54 y 55. Pero sobre todo afirma que esta historia "está compuesta en torno al leitmotiv de que el Dios de Israel libertó a su pueblo de la servidumbre de Egipto para que le sirviera a Él, o sea, que es una libertad para el Reino de Dios.

3 Sobre la postura de Von Rad y la discusión subsiguiente en los años 60-80 nos informa críticamente Henning Graf Reventlow en su obra *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, 1982, en el capítulo tercero sobre el problema de la historia, pp. 65-137, cuyo párrafo segundo titula: "Tatsächliche Geschichte oder geglaubte Geschichte" (Historia real o historia creída); y el quinto pregunta "Ist das AT ein Geschichtsbuch?" (¿Es el AT un libro de historia?).

4 Gerhard Von Rad - *Teología del Antiguo Testamento. Tomo I. Teología de las tradiciones históricas de Israel* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1969. Las citas están en las páginas 148 y 149. Von Rad volverá sobre el tema en otras partes: v.g. en el Tomo II, *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, sobre todo en "Mirada retrospectiva y perspectivas", en las páginas 528-542.

5 Ignacio Ellacuría en "Mysterium Libertatis", tomo I, capítulo 2, en el apartado titulado "Historicidad de la salvación cristiana", páginas 323-372. La obra está editada por la UCA del San Salvador, en 1990 y por la Editorial Trotta de Madrid, en 1991.

veces. Pero hay que creer que se trata efectivamente de una intervención histórica, libre y personal de Dios en la historia, más allá del cómo de su factualidad confirmada histórico-críticamente.

Por estas razones, algunos historiadores actuales prefieren comenzar la historia de Israel por la monarquía, tratando todo lo anterior como ese legado histórico-legendario que se organiza en torno a la nación unificada ahora por primera vez y con conciencia de un pasado y perspectiva de un futuro, que se imagina perdurable. No se trata, pues, de negar la historicidad fundamental de los hechos en que la Biblia ve la actuación de Dios; sino de atender más a esa visión de fe, que la misma Biblia nos trasmite. Hoy día sabemos de sobra que no hay historia alguna, por más neutral y científica que se pretenda, que no haga su selección e interpretación de los hechos, y que no tenga su punto de vista y su interés explícito o implícito. Pienso además que lo decisivo no es creer que Dios actúa en la historia, sino qué Dios actúa y cómo actúa; pues también muchos hombres de ayer y de hoy piensan que Dios mueve los hilos de la historia<sup>6</sup>. En esta breve presentación del poder en el AT, tanto el político como el económico, nos vamos a fijar más ampliamente en esta parte segunda de interpretación y valoraciones, que no en su factualidad histórica, siempre cargada de hipótesis, por no disponer de información suficiente y ser, además, tan alejada de los datos reales en la inmensa mayoría de los casos<sup>7</sup>.

## 2. La memoria peligrosa y subversiva de los explotados y oprimidos

Ciertamente la Biblia guarda memoria de algunos logros políticos y económicos, como es el caso de David o Salomón, para no hablar de esa epopeya del Éxodo, elevada a canción de gesta de los orígenes de un gran

---

6 Niels Peter Lemche, escribe esta breve y expresiva frase, en su obra *Antiquity Israel*, del original danés de 1985, traducido al inglés en 1988: "In antiquity the history of humanity was regarded as a game which was played out by the gods, in which people were more or less like chess pieces". Sólo que esas piezas pueden desobedecer a su dios! La cita esta tomada de la página 124.

7 Por poner un ejemplo, podemos citar el caso de David y Salomón. Esa par de reyes tan importantes en la Biblia, que ocupan casi tres de los cinco o siete libros "históricos", no aparecen nombrados en ningún documento contemporáneo extrabíblico. Nada sabemos del faraón que le dio a su hija por esposa a Salomón, tampoco nombrada en ninguno de los cinco textos alusivos, ni hay ninguna reina de Saba que nos haya transmitido su real impresión de la sabiduría y riqueza de que nos habla la Biblia.

pueblo, con millones de personas saliendo de la esclavitud y tomando luego la región palestina en una guerra relámpago donde casi no hay muertos. Pero ya esto mismo nos indica que se trata sobre todo de la memoria de un pueblo que sabe de largos siglos de esclavitud y de dura travesía por el desierto. Luego conoce una larga lucha por sobrevivir en la tierra prometida, y el fracaso lento pero creciente de su logro bajo la monarquía, primero en el Norte más rico y poderoso y luego en el Sur judío más pobre y menos codiciable. Dentro de este largo período, los profetas y los sabios nos hacen caer en la cuenta del sufrimiento de las mayorías pobres del pueblo, que están otra vez exploradas y oprimidas por sus propias autoridades, desde el tiempo de David y Salomón hasta los de Menajén o Joaquín poco antes de caer ambos reinos. Por eso no extraña a nadie que guarde esta memoria el juicio sintético que hizo Jesús de Nazaret sobre el poder político: "Ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y sus grandes las oprimen con su poder / y los que ejercen el poder sobre ellos se hacen llamar bienhechores" (Mc 10,42 y Lc 22,25).

Ante tanta injusticia acumulada, un tema central y una preocupación dominante en todo el AT es el de la justicia. Como escriben Aguirre y Vitoria, "cuando se dirige a la Biblia la pregunta por la justicia no realizamos preguntas tangenciales marginales, sino que nos adentramos en el corazón de la religión de Israel y de Jesús. La justicia es un atributo central de Dios, es un elemento constitutivo de la salvación; la justicia interhumana es la exigencia central que Yahvé inculca y que debe caracterizar esencialmente a su pueblo". Desde el Éxodo se muestra como un Dios que hace justicia y conduce a la libertad. Es esta una característica clave de Dios en toda la Biblia: Dios escucha el clamor del oprimido (Ex 3,7-10; 22,21) y un sinnúmero de oraciones salmícas). Este pueblo beneficiario de la intervención justiciera de Dios recibe de éste la ley. Es el gran don y la gran exigencia; es la contrapartida humana de la gracia divina. Pero Dios otorga la ley como medio de liberación y humanización. "La intención última de la ley es promover la justicia interhumana, hacer de Israel un pueblo en que reine la fraternidad"<sup>B</sup>. Y la

---

B En el capítulo final del Tomo II de "Mysterium Liberationis", titulado "La praxis de la liberación", apartado "Justicia", pp. 539-576 por Rafael Aguirre y F. J. Vitoria Compañerana. Las citas están en las pp. 541 y 542. Ver el apartado siguiente sobre "Ideología", pp. 579-600 de José Balista Labiano y Francisco Taborda.

denuncia crítica de todos los profetas y de tanta reflexión sapiencial, así como las esperanzas siempre renovadas de que se realice históricamente la justicia, apuntan todas en esta misma dirección, guardando la memoria subversiva de todas las víctimas de la injusticia.

Hace pocos años, en medio de la reflexión eclesial suscitada por la teología de la liberación, el teólogo francés Charles Duquoc reconocía que, si bien el AT es un libro de esperanza, ha quedado "enclaustrado en Israel y prácticamente eliminado en el cristianismo". Y que es un mérito de la teología de la liberación el reactualizar el AT en la Iglesia. Ver en el Éxodo la parcialidad de Dios a favor de los explotados, de su deseo de vivir. Al rebelde Moisés lo provoca a consumar eso en política. No es la creación y exaltación de una nación, sino que "reviste un sentido universal, porque designa la estrategia de Dios en la historia de la opresión". El NT no tiene por qué abolir el AT. Sigue actual porque es un libro vivo. Moisés y Profetas hablan de libertad y liberación en la historia. "La libertad no se conjuga en futuro, se afirma en el presente. Y porque se conjuga en presente, por eso se anuncia en el futuro. Pero el pueblo no tiene futuro si ajusta su conducta a la de sus opresores. Consiguientemente, la esperanza terrena no puede ser separada de la preocupación última (escatológica) si de veras se quiere honrar al AT algo más que de palabra". Advierte que la teología romana piensa que "Dios no asegura en absoluto que la utopía del Reino vaya a emerger en la historia". Tampoco la teología latinoamericana.

En uno de sus últimos escritos el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo escribía: "sólo si se reflexiona sobre el AT como sobre un proceso de la fe que estoy reconociendo hoy en sus diferentes etapas... que reaparecen... sólo así podrían decirme algo para mi presente"<sup>9</sup>. Aquí entra, por tanto, lo decisivo del lugar o punto de vista desde el que uno lee o escucha tanto el AT como la realidad actual. Desde dónde y para qué leemos el AT, y toda la Biblia, es una cuestión fundamental, pues es inútil buscar a Dios, si no se hace allí donde Él mismo nos ha dicho que está. Otro de los padres de la reciente teología latinoamericana, Gustavo Gutiérrez, teniendo muy en cuenta la

---

9 Charles Duquoc, *Liberación y progresismo*, Sal Terrae, Santander, 1988. Se trata de un serio diálogo entre la teología de América Latina y la teología europea que él representa. Las citas se hallan en las pp. 73-78.

10 Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo, qué hombre, qué Dios?* Sal Terrae, Santander, 1980.

memoria subversiva de los europeos que quieren hablar de Dios después de Auschwitz, nos recordaba que aquí se está hablando aún desde Ayacucho, ese lugar de la muerte del no hombre<sup>11</sup>. Y es muy difícil leer la Biblia con sinceridad sin escuchar su hondo mensaje. Por eso no sólo es legítima y válida una lectura del AT como reflexión sobre problemas humanos que ahí están y ahí siguen, sin que tengamos nosotros una última palabra, ni siquiera una palabra mejor muchas veces, sino que es la única lectura inspirada, que la deja ser de veras Palabra de Dios que juzga nuestra propia postura y sigue motivando a una respuesta según Dios.

En la propuesta de metodología bíblica del AT, dirigida por un biblista latinoamericano, se ha puesto de relieve el papel del pueblo de Dios, muy concretamente el pueblo pobre y creyente, no sólo como destinatario de su mensaje, sino como sujeto privilegiado de su interpretación. El autor lo relaciona con el criterio de Jürgen Habermas del consenso como criterio de la verdad; que recibe un espaldarazo teológico en el *sensus fidelium* y la importancia de la tradición en la comunidad cristiana<sup>12</sup>. Cita la experiencia de lectura bíblica que ha acompañado durante años el P. Carlos Mesters y tantos otros a lo largo y ancho de AL. En una de sus reflexiones sobre esta experiencia vivida, señala estos rasgos fundamentales de una hermenéutica bíblica cristiana: lectura por comunidad creyente y militante; desde un lugar social comprometido; y que busca no tanto la comprensión de una historia pasada sino un "sentido para nosotros", tocando los problemas políticos y sociales<sup>13</sup>. Aquí vamos a tratar de mantener también esta perspectiva, aunque sea desde un punto de vista bastante académico y en lenguaje poco popular

---

11 Gustavo Gutiérrez.- *La fuerza histórica de los pobres*, Cep, Lima, 1989

12 Horacio Smign-Yolre - *Metodología del AT* Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001. El original italiano es de Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994. Trata este asunto sobre todo en el capítulo 6. Mutado "Ana-ronia y sincronia. Hermenéutica y pragmática", pp. 177-201

13 Carlos Mesters.-*Por tres das palabras. Un estudio sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia*. Editorial Vozes, Petrópolis, 1977. Está traducida al castellano en la editorial Eclipsis de Ecuador, en 1988, y otras. Del mismo Carlos Mesters, un hermoso ejemplo de esa lectura puede verse en *La misión del pueblo que sufre. Los cánticos del Siervo de Dios en el libro del profeta Isaías* Editado por la CLAR, Bogotá, 1983 y otros. Otras presentaciones de esta "Lectura popular de la Biblia en América Latina" puede verse en el número 1 de RIBLA (=Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana), publicada por DEI, San José, Costa Rica, 1988.

### 3. Concretando el tema del poder político y económico en el AT.

Con lo dicho espero aclarar algo cómo leo los textos y cómo procuro situarme como lector e intérprete de los mismos. Ahora simplemente voy a explicar en qué tipo de textos voy a concretar esta breve encuesta y presentación del tema del poder político y económico en el AT. Por razones de espacio y tiempo nos vamos a concretar en la forma del poder político de la monarquía israelita, sobre la que tenemos más información e interpretaciones que sobre ninguna otra. Por eso, aquí sólo voy a apuntar a tantas otras formas de poder político que no se tocarán. Nos quedaremos dentro de las formas propias del pueblo israelita, para no tocar siquiera las formas de los pueblos e imperios vecinos con los que estuvo en relación a lo largo de su compleja historia.

El primer acto humano de poder que aparece en la Biblia es un homicidio que resulta ser —siempre lo es— un fratricidio. Y el segundo es una amenaza de venganza séptuple, más bárbara que la ley del talión. De ahí se sigue una espiral de violencia que no cesa. Frente a ello, el primer acto de poder positivo es la construcción de un artificio que salva la vida humana y animal de esa catástrofe natural que es el diluvio. Y el segundo, el cubrir piadosamente a un viejo desnudo y borracho, que además resulta ser de tu familia —siempre es de tu familia. Pero estos son actos de poder personal y no político. Lo político sólo aparece en el relato mítico de la torre de Babel; y es algo fundamental en el relato de la esclavitud de Egipto; sin embargo, aquí se trata del poder imperial, sobre el cual vamos a hablar solo en un breve apartado que lo enjuicia, por su relación con el poder monárquico y la actitud del pueblo de Dios ante ese poder imperial.

Israel nació como realidad sociológica de pueblo, a partir de su “subida de Egipto”<sup>14</sup> por obra de Dios y bajo la guía de Moisés, según la conciencia que llegó a forjarse luego. Guarda memoria, sin embargo, de que sus orígenes más remotos arrancan de grupos seminómadas, venidos en parte al menos de más allá del Jordán, sea de la tierra de Ur de los caldeos o babilonios (que entonces serían sumerios o asirios) con Abrahán. Acaba formando un reino pequeño, bajo Saúl y David, después de esforzarse por controlar la región

14 La fórmula más antigua para hablar del Éxodo parece ser esa del “Dios que te hizo subir de Egipto”, presente en los profetas del siglo VIII Amós y Oseas. Junto a ella, la fórmula del “Dios que te sacó de Egipto” parece posterior, aunque llegó a ser la dominante, sobre todo por influjo del deuteronomista.

llamada más tarde Canaán o Palestina, en un proceso de varios siglos que aún se discute históricamente en qué medida fue de proveniencia foránea o nativa, y si tuvo carácter de conquista o fue más bien invasión pacífica.

Es posible que la realidad histórica sea compleja, y haya que contar con las cuatro posibilidades, y hablar a la vez de asentamiento y conquista, revolución y reforma, a partir de grupos seminómadas que se sedentarizaron en la cadena de montañas de Efraim y se expandió con pactos y guerras por las llanuras controladas por los reyezuelos cananeos, súbditos del imperio de Egipto, que ocuparon al fin las tribus josefitas, expandiéndose incluso más allá del Jordán. En la reconstrucción final que ahora tenemos, estas tribus fueron descendientes de Moisés en Egipto, pero aceptados por el patriarca Jacob (Gn 48), ya identificado con Israel; y en ellas se inició la forma del poder monárquico. Pero es difícil concretar históricamente lo acontecido en esas épocas.

De todas formas, hay muchas formas de autoridad humana, antes de la forma de autoridad política más corriente en el AT, que es la monarquía hereditaria de Israel y Judá. Simplificando bastante, podemos sintetizarlas en el siguiente esquema de cuatro tipos:

1) Autoridad familiar y tribal. Con el *abbi* al frente de la casa paterna o *bayit*, el anciano o *zaqan* al frente del clan o *mishpahá*, y el *nasi* o jeque al frente de la *mittah* o *shebet*.

2) Autoridad local, al pasar a ser sedentarios, en pueblos o ciudades. Aquí se usan diversos nombres, como los de *ba'ul nasi'*, y quizás sobre todo *sar*, o jefe político-militar.

3) Autoridad regional o territorial. No se usó de un tipo de amficiónía griega, sino de alianza entre diversas tribus o localidades vecinas, con un *shofet* o gobernador al frente.

4) Autoridad nacional, que se concreta en la monarquía, tanto en Israel como en sus vecinos, tras los intentos de Gedeón y de su hijo Abimelek en Siquém. El mismo Saúl es un intermedio entre el último *shofet* y el primer monarca o *melek*, todavía con gran peso del carisma y sin lograr ser esa institución hereditaria que se acabó instalando en Judá sobre todo<sup>15</sup>.

15 García Trapello, Jesús.- La autoridad política en la Biblia. Origen y desarrollo en el AT. BAC, número 579, Madrid, 1997, 262 pp. Bibliografía, XIII-XVII. Resumen aquí lo que pone en las pp. 43-57

Por razones de espacio, nos vamos a reducir a esta forma de poder político-económico exclusivamente; y a su presentación y valoración sobre todo en los profetas y el deuteronomista. Como señalé antes, la Historia Deuteronomista tuvo al menos dos ediciones, una más positiva frente al desempeño real, tal vez de la época de Josías, y otra más crítica, de la época exílica o postexílica. Algunos incluso pretenden descubrir tres niveles: uno más histórico o neutral, en parte coincidente con el positivo anterior; otro llamado profético por el influjo de la crítica de estos personajes a los autoridades concretas y a veces casi al mismo sistema monárquico; y todavía un tercero, abierto a una posible monarquía, pero redimensionada. Aunque no pasa de hipótesis, en el fondo puede coincidir con esa parte de la Biblia que casi idealiza la monarquía y seguramente es la más anigua, cuando había reyes efectivos y un pueblo mayoritariamente partidario de ella; la otra parte, que es abiertamente crítica, aparece sobre todo en los profetas y sin duda en muchos rasgos del Deuteronomista. La parte final, por contar con ambas perspectivas, propone un posible modelo distinto de monarquía o poder político, claramente sujeto a la Ley del Dios de Israel y sus profetas. En los cuatro apartados que siguen, vamos a tener en cuenta básicamente este esquema, que es más histórico que meramente teórico o hipotético.

## I. LA REALIDAD FACTUAL DE LA MONARQUÍA EN ISRAEL Y JUDÁ EN LA ÉPOCA PREEXÍLICA

### I. 1 La novedad del sistema monárquico respecto al sistema tribal.

No vamos a entrar en el desarrollo histórico de la monarquía en Israel, pues hay varias historias actuales disponibles, además de las síntesis breves<sup>16</sup>. Todos suelen subdividir en tres períodos: el de la monarquía unida bajo David y Salomón; el de los dos reinos separados; y el de la etapa solitaria del reino de Judá. Antes hubo un intento de reino bajo el juez Gedeón y su hijo Abimelek, y el inicio de la monarquía del fracasado Saúl. El período de los Jueces es históricamente algo más firme que las tradiciones patriarcales y exódicas, pero se interpreta por unos como la desintegración completa del sistema tribal previo

16 El desarrollo histórico de la monarquía, tal como puede deducirse de los textos críticamente leídos y de los datos críticos y arqueológicos, puede verse en cualquiera de las Historias de Israel disponibles en castellano. Entre las más conocidas recordamos las de Martin Noth, John Bright, Siegfried Hermann, Henry Cazelles, y la más reciente de J. Alberto Soggin.

y por otros como "retribalización". El autor que más idealiza este período promonárquico es el norteamericano N. K. Gottwald, pero su posición ha recibido muchas justas críticas desde diversos ángulos, por forzar el alcance de los textos<sup>13</sup>. Lo cierto es que la autoridad no era monárquica. Son los ancianos, los cabezas de familia, quienes dirigen la comunidad y hacen justicia. "Lo que caracteriza a esta organización social es la solidaridad y la dependencia absoluta del individuo con respecto al grupo". Esta es la ventaja y el límite de este sistema tribal frente al monárquico estatal que seguirá; y lo que lo constituye en "reserva ideológica". El grupo familiar lo constituye sobre todo el clan, no la tribu. "Mientras la *misrabat* (clan) se basa en lazos de sangre entre distintas familias, la *matet* (tribu) es una organización artificial basada en la cercanía física y los intereses comunes"<sup>14</sup>.

La interpretación de la forma política premonárquica como una anfictionía, es una hipótesis creada por Martin Noth que ha sido muy discutida y hoy prácticamente rechazada<sup>15</sup> por el mundo exegético; pero ciertamente hay unos rasgos típicos de esa confederación parcial de tribus, que siguen vigentes en las etapas subsiguientes. Digamos, en primer lugar, que hay una lectura contradictoria de la época de los jueces, tanto en la propia Biblia como en los exegetas actuales: por un lado, sería una época casi ideal, con sus fallos y pecadillos, pero con su solución puntual y continua en el juez libertador; por otro, sería una etapa sin unidad suficiente, con luchas internas e incapacidad para responder a los problemas urgentes del momento ante la presencia fuerte y amenazadora de los filisteos especialmente. Las ventajas que tiene la solidaridad del parentesco de las tribus, y el estilo más familiar de la autoridad de los ancianos, pierden peso ante esas nuevas realidades que debe enfrentar Israel.

---

13 Norman K. Gottwald. - *Las Tribus de Israel. Una sociología de la religión del Israel liberado, 1250-1050 a.C.*, versión castellana de Alicia Winter, Barranquilla, 1998. La obra original inglesa es de 1979, editada por Orbis Book, Maryknoll, New York, la versión portuguesa es de Edições Paulinas, São Paulo, 1986.

14 José Luis Sicre. "Con los pobres de la tierra". *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, 1984. En el segundo capítulo, "La evolución socioeconómica de Israel", informa suficientemente de la investigación bíblica en este campo y lo seguimos en gran parte. La cita se encuentra en la página 53.

15 J. Alberto Soggin. *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1997. Ver la exposición y crítica a la teoría de Noth sobre la "anfictionía" en las páginas 226-233.

Desde la memoria idealizada de esta época fue más fácil entender la oposición del antiguo sistema tribal a la novedad que supuso la monarquía; y eso es lo que se refleja más bien en textos del deuteronomista. Pero no se puede negar la existencia histórica de una oposición a ese cambio, motivada por la memoria de experiencias de esclavitud en Egipto, aunque sólo fuera de una parte de las tribus, y la del sistema opresor de los tranuelos de las ciudades-estado cananeas, que eran copias en miniatura del sistema faraónico, tal vez con doble tributación. Sin embargo, en la oposición que se refleja en la historia deuteronomista, influye ya la memoria crítica de la propia explotación de la monarquía, tanto en Salomón y el reino del sur, como en la Samaria de los Omridas y las diversas dinastías que se pelean el poder y sus ventajas. Es cierto que, en el fondo, de la Historia Deuteronomista hay una idealización de la época y el sistema de los jueces promonárquicos. Según Vermeylen sería algo propio de la última elaboración del deuteronomista, para quien los israelitas fieles son Moisés y los levitas: "Una serie de añadidos insisten en el ideal del gobierno de los Jueces (1,9-18; 17, 8-13), en oposición a los reyes (17,14-20) o, de forma paralela, en el ideal del sacerdocio levítico (10,8-9; 18,1-18; 27,9-26)"<sup>20</sup>.

Basándose en ciertos datos arqueológicos de Tirsá, el P. R. De Vaux escribía que en el siglo XI todas las casas eran iguales; y que "es notable el contraste cuando se pasa al nivel del siglo VIII en el mismo emplazamiento... En realidad, durante estos dos siglos se produjo una revolución social". No todos los datos arqueológicos son como los que se dan en Tirsá. Se nos habla también del fenómeno de los desocupados y aventureros en torno a Abimelec. Jefe y el propio David (Jc 9,4, 11,3; 1Sa 22,2; 23,13) Son grupos marginales, sin posesiones, que buscan ganarse la vida al margen de la ley. El Código de la Alianza "refleja una sociedad dividida en grupos muy distintos, con posibilidades económica diversas. Hay jefes, poderosos, esclavos y esclavas, jornaleros, emigrantes, pobres" como aparece en la terminología presente ya en el antiguo canto de Débora (*nasi, rob, sater, ger, ebyan, dai, 'ani*). El P. J.L. Sire reconoce que "sin duda, la sociedad promonárquica se prestaba a diferencias menos hirientes que la de siglos posteriores. Pero no podemos exagerar esta igualdad ni convertirla en un principio utópico".

20 Jacques Vermeylen. *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza. Sal Terrae, Santander, 1990.* Planifica la teología del AT como un diálogo de esas dos grandes intuiciones. Las citas se hallan en las pp.59 y 60.

Esas diferencias económicas van unidas a otras sociales. Al dominar ciudades cananeas, como Jerusalén, o al crearse nuevas, como la capital del Norte Samaria por obra de Omri, se diversifica la vida social. Aparecen los artesanos: arquitecto, herrero, tejedor, músico, ceramista, carpintero, cantero, panadero, pescador, comerciante... y el pago en dinero. Con David aumenta el ejército y se diversifica en militar y personal, con dos generales. Tiene ya heraldo y secretario junto a sacerdotes y profetas cortesanos. Crea superintendente de las levas de trabajadores (2Sa 20,24). "Se están poniendo las bases para una burocracia administrativa y una clase dirigente. Esta complejidad administrativa va acompañada de un mayor lujo de la corte. En ella existen cantores y cantoras (2Sa 19,36), y se considera un privilegio vivir junto al rey"<sup>21</sup>. Surge el harén primero ya con David y aumentará con Salomón. Cuando la corte aumente sus gastos... será preciso cargar de impuestos a los israelitas. Pero sólo más tarde, con Salomón, se crearán los distritos administrativos para mantener la corte, el ejército y la burocracia. También en los reinos separados se mantendrá este sistema, entre otras cosas porque no ven alternativa mejor, y menos tras la existencia de ese ejército profesional y esa burocracia ciudadana.

## I. 2 Las condiciones históricas y socioeconómicas de la monarquía.

La introducción de la monarquía marca el corte más profundo en la historia religiosa y social del Israel antiguo. «Ninguna institución ha influido y transformado tanto las estructuras de las sociedades tribales campesinas de la época del hierro primero en las zonas marginales de la montaña y estepa de Palestina como el establecimiento de funciones directoras que se ejercieron monárquicamente y pudieron ser delegadas en ministros y oficiales"<sup>22</sup>. Esas estructuras se refieren en primer lugar al gobierno, la justicia y el ejército; pero también al culto y religión. Las causas que llevaron a este nuevo sistema fueron sin duda varias; pero lo más claro son las consecuencias, que han

---

21 José Luis Sarr, o.c. "Con los pobres de la tierra"... Las citas están en las pp. 64 y 65.

22 Frank-Lotnar Hossfeldt und Eilch Zenger - *Psalmen 51-100, übersetzt u. ausgelegt*. Heiders Theologischer Kommentar zum AT. La cita tomada de la p. 307 es de E. Zenger. "Die Einführung des Königtums markiert den tiefsten Einschnitt in der Religions- und Sozialgeschichte des frühen Israel. Keine Institution hat die Strukturen der frühzeitlichen bäuerlichen Tribalgesellschaften der marginalen Berg- und Steppenlandschaften Palästinas nachhaltiger beeinflusst und umgestaltet als die Etablierung von Leitfunktionen, die monarchisch ausgeübt waren und nun Minister oder Beamte delegiert werden konnten..."

dejado su huella en la historia, tanto en realidades constatadas por la arqueología, como en textos que nos permiten interpretarlas mejor. "Lo que sí ha comenzado con Saúl es un proceso de unificación que acabará en centralización; de militarización, que acabará en militarismo, de acumulación de poder, que acabará en dictadura"<sup>23</sup>. Yo añadiría el aspecto de un desarrollo económico que llevó a una explotación del campo por la ciudad nunca antes conocida en Israel. Al lado de los peligros, el sistema tiene también sus ventajas respecto al anterior.

Como los pueblos vecinos, Israel piensa que es Dios quien guía la naturaleza y la historia, por lo que los reyes son puestos por Él; pero esa misión divina siempre forma parte de la vocación general del pueblo a ser pueblo de Dios. La misión regia está al servicio del pueblo de Dios para el que ha sido elegido. Su función se resume en "juzgar" o "salvar" al pueblo, tanto de los peligros militares externos, como del desorden o injusticias internas. En concreto, se pueden distinguir estos diversos aspectos de esa actividad "salvífica" del rey y sus ministros y oficiales:

- a) *Seguridad militar*, frente a los ataques o razzias de los pueblos enemigos y vecinos.
- b) *Organización política* del pueblo, para atender al bien común general de todos.
- c) *Bienestar económico*, asegurando la propiedad, el comercio, la prosperidad, etc.
- d) *Sabiduría práctica*, en todos los campos de la vida, especialmente el ético o moral<sup>24</sup>.

Esto es casi lo que le responden a Samuel los ancianos de Israel, cuando le piden un rey, esperando se encargue de su defensa y del mantenimiento de orden social (1Sa 8,20). Y lo que expresan los títulos o nombres de entronización que aparecen, por ejemplo, en textos como los de Isaías 9,5-6 y 11,1-5 y en varios salmos y textos sapienciales.

---

23 José Luis Sicre, o.c. "Con los pobres de la tierra". La cita se encuentra en la página 64

24 García Trapiello, Jesús.- o.c. *La autoridad política en la Biblia. Origen y desarrollo en el AT.* Resumen las pp. 123-128. Añade la preocupación por la religión y la moralidad del pueblo, pero eso sería algo peculiar de la monarquía israelita, que por sí misma resta en otro apartado.

Es evidente que una monarquía supone un territorio poblado sobre el que ejercerla; y esta condición sólo se da muchos años después de la subida de Egipto. Supone que ya las tribus poseen sus territorios; y tienen problemas de tierra, como reflejan varios episodios. Pero con la monarquía, como dice el "foeto del rey" de Samuel, tanto la posesión de la tierra como su reparto sufrirán cambios, que van a ser fuente de nuevos problemas y van a crear las bases de un latifundismo creciente. Mientras los nuevos jefes reciben territorios ocupados y botín de guerra, como pudo ser en tiempos de Saúl y de David, el problema se disimula; pero con Salomón empieza la época de paz, sin conquistas e incluso con pérdidas territoriales; por lo cual se puede asegurar que "la monarquía agudizará los problemas del reparto de la tierra y creará las bases para un latifundismo a gran escala"<sup>25</sup>. Por ello los profetas no van a cesar de gritar contra problemas causados por el latifundismo, la esclavitud por deudas, los préstamos con intereses usureros y otra serie de hechos que se han interpretado por algunos como un "capitalismo de rentas". Puede ser que el exceso de población y la escasez de recursos disponibles para las tribus fuera una de las causas que llevó a esa unificación monárquica, pero no hay datos bíblicos ni arqueológicos seguros. En cambio sí los hay para otra causa inmediata de esta nueva forma de gobierno

Esa circunstancia decisiva en la instauración de la monarquía en Israel es la presencia de un enemigo formidable en el mismo territorio, los Filisteos. "Confrontadas con la amenaza filisteá, las tribus israelitas tenían que enfrentar necesariamente una de estas alternativas: someterse o intensificar su solidaridad interna. De haber seguido el primer camino, habrían sido integradas en los estados filisteos...En el segundo caso, podrían ser capaces de resistir la amenaza política y militar de fuera"<sup>26</sup>. También los moabitas o ammonitas, y luego los arameos de Damasco serán peligrosos vecinos; pero aquí se trataba de la subsistencia como pueblo independiente frente al predominio creciente de ese pueblo venido del mar que se iba apoderando de Palestina. Es evidente que sin un poder unificado difícilmente hubieran podido resistir las tribus el embate de este grupo poderoso y agresivo, que dominaba la técnica del hierro

---

25 José Luis Sicre, o.c. "Con los pobres de la tierra" . . . Las citas están en las pp. 55,56 y 57

26 Nils Peter Lurie, escribe esta breve y expresiva frase, en su obra "Ancient Israel": "Confronted with the Philistine threat the Israelite tribes had of necessity to face one of two alternatives: they could submit, or they could intensify their internal solidarity. Had they followed the first course, they would have been integrated into the Philistine states. In the other case, they would possibly be able to resist the political and military threat from without" (p.134).

y las estrategias de los pueblos helenos. David mismo estará varios años a su servicio, aprendiendo de ellos para su futura organización política y militar. De hecho mantendrá su guardia personal formada por "peleteos", que no son sino esos mismos compañeros de armas en su juventud. El valor y la capacidad militar será una de las características deseables de todo monarca israelita. El ejército deja de ser un voluntariado ocasional para convertirse en profesión. Inicia con 3.000 soldados y luego sólo 600, pero profesionales. David les paga repartiéndoles campos y viñas (1Sa 17,25 y 2Sa 22,7). En la época de Salomón, cuando ya no hay botín de guerra para pagarles, debió recurrir a algún tipo de soldada, sacada de los tributos.

Junto a la amenaza externa y las condiciones materiales que posibilitaban la realización, un tercer elemento es la voluntad política de hacerlo. En la Biblia aparecen dos posturas contrapuestas, que pueden reflejar muy bien la oposición de los elementos del antiguo sistema que iban a quedar en segundo plano y las necesidades y expectativas nuevas, que conciliaban la voluntad mayoritaria. Esta es a la vez voluntad o, al menos, permisión divina, teologizada con el motivo de la "elección" del rey, que tampoco es permanente y puede retirarse; y exigencia popular, expresada por sus líderes normales, los ancianos y consejeros del pueblo. El pueblo toma parte en la elección o proclamación del rey, y puede ciertamente retirarse, como ocurrirá no sólo con Saúl, sino incluso con el nieto de David, Roboán. La "elección" divina no se presenta como fenómeno único, sino que está al lado de otros, como el echar a suertes o la aclamación popular con motivo de una victoria militar sobre los enemigos, en el caso de Saúl. Y los libros de Samuel intentan justificar el paso del poder a David, negando que fuera traidor a Saúl o tuviera parte en su muerte o la de sus hijos, como cabía sospechar y se dijo en su propia cara (2 Sa 16,8)<sup>27</sup>. Y por más que a Salomón lo eligiera Dios por medio del profeta Natán, no cabe duda que hubo intrigas políticas y hasta el asesinato político de Adonias, su hermano mayor y pretendiente al trono (1Re 1-2).

En esta lucha por el poder no faltarán otras intrigas sucesorias en el reino de Judá; pero es en el reino del Norte donde la intriga y la lucha armada va a

27 José Luis Sere.- *El primer libro de Samuel. Guía espiritual del AT*, Herder y Ciudad Nueva, Barcelona, 1997. En las pp 22-35 de la introducción apunta claramente esa intención política del libro, que no se opone a su lectura teológica, pero que la hace más encarnada, más humana.

ser casi una constante, con revueltas militares que inauguran nuevas dinastías. No es que sean líderes carismáticos, pero varios buscan y cuentan con apoyo profético, pretendiendo contar con la "elección" de Dios, como en el caso de la revolución de Jehú, apoyada por Elías o Eliseo o uno de sus discípulos, según diversos textos<sup>26</sup>. Lo que aquí apunta es el interés de Jehú y su dinastía en asegurarse la "elección" divina; pero no excluye la traición y la violencia armada. Por eso no extraña que su dinastía venga condenada proféticamente ya por Amós (7,9) y sobre todo muy duramente por Oseas (1,5). En su última etapa los magnicidios y cambios dinásticos se suceden rápidamente, como denuncia enérgicamente Oseas (8,4: "Han puesto reyes sin contar conmigo"). En el sur, en cambio, aunque se dan también magnicidios, nunca se cambia la dinastía davídica. Incluso los impenos que le cambian los reyes elegidos por el pueblo, respetan este punto y colocan a otros davídicos, como es el caso de Joaquín por Nekú y de Sedecias por Nabucodonosor (2Re 23,30-34 y 24,6-17). Por lo demás, la tendencia dinástica se mantiene también en el Norte, como lo muestran las dos más exitosas, de Omri y de Jehú, que logran prolongarse hasta la cuarta y quinta generación.

### 1.3 Diferencias fundamentales con los reyes de las otras naciones.

Los israelitas le piden a Samuel un rey "como se hace en las demás naciones", y este les expone el sistema monárquico corriente en los pueblos vecinos, canaños, arameos, amonitas, edomitas, moabitas y en parte también los filisteos. En eso hay demasiadas coincidencias, en parte señaladas ya en el apartado anterior: el rey necesita mantener una corte, un ejército, una burocracia política y administrativa al menos. Pero, al lado de todas las semejanzas, la monarquía israelita va a tener unas características peculiares, que van a marcarla desde el principio y se van a profundizar a lo largo de su existencia. Por eso es muy oportuna la presentación dialéctica que nos presenta el primer libro de Samuel.

El capítulo octavo del primer libro de Samuel está estructurado concéntricamente, con una especie de prólogo en los versículos 1-3. El centro lo ocupa el discurso de Samuel sobre el "fuero del rey" (vv.11-18), mientras que el diálogo entre el pueblo y Samuel o éste y Dios prácticamente repite lo mismo, no parece avanzar. Porque Samuel parece no oír más que una parte

26 Alexander Rofé. - *Story of prophet*. Paideia Editrice, Brescia, 1991. Trata con agudeza el caso de la revuelta de Jehú en el apartado 2 de su "Storiografía profética", pp. 87-106.

de lo que dice tanto el pueblo como Dios, y no el todo. No se fija en lo más decisivo, sino en lo que más le afecta, el cambio de sistema; por eso procura presentar sólo sus desventajas, y no parece haber escuchado la exigencia de Dios de que les ponga un rey. Tampoco parece comprender el juicio teológico que versa sobre esa forma monárquica cananea o pagana, más que sobre el sistema mismo. Es seguro que aquí apunta la perspectiva deuteronomista, pero eso no quita que es el verdadero problema de fondo: no el cambio de sistema, sino la forma, poco o nada conforme con la voluntad de Dios. Esto es lo que pretende un texto como el de Dt 17, 13-20 que examinaremos luego. A su vez, el pueblo no parece oír los inconvenientes señalados por Samuel, sino que insiste en las ventajas obvias que tiene también ese sistema, sobre todo en las circunstancias concretas de su origen. Cabe decir que el relato presenta muy bien los pro y los contra de la cuestión monárquica en Israel; y de paso en toda sociedad estatal.

En el capítulo doce, en cambio, Samuel parece ya haber comprendido mejor la propuesta de Dios y el problema de fondo que ni él ni el pueblo han captado antes. Ya ha obedecido a Yahvé en darle un rey al pueblo; pero también ha escuchado la queja básica: que no se trata de dejar la forma de los jueces, sino la sumisión al Dios de la Alianza. Por eso ahora subraya que tanto el rey como el pueblo deben quedar sometidos a la Alianza, siendo él mismo, como profeta, el garante y juez de esa sumisión efectiva. Al precisar el "estatuto teocrático" de esta monarquía se da el punto de sutura entre el sistema tribal del pasado y el nuevo sistema monárquico, destinado a un largo futuro. Así, "el sistema monárquico queda integrado en la Alianza con Dios, recibiendo así su propio estatuto"; y en vez de ser como las demás naciones, Israel sigue siendo el pueblo de Dios; en señal de esa elección divina y sumisión del rey a Dios, el profeta lo unge como "vasallo de Yahvé" (*'ebed Yhwh*)<sup>29</sup>. Aunque esto sea más reflexión posterior deuteronomista que experiencia histórica de ese momento, no deja de apuntar a un problema latente en ese contraste de autoridades que se va a mantener a lo largo de la historia del pueblo de Dios, entre su liderazgo político real y su liderazgo religioso y moral superior, que va a encarnarse de modo primordial en la ley

---

29 André Wermén.- *Samuel, juez y profeta. Lectura narrativa. Cuadernos Bíblicos*, n.89. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996. Especialmente el Acto III y V, pp. 33-39 y 62-60. Cita en la página 57a

del sacerdote y la palabra del profeta, más fundamentales y permanentes que la estructura monárquica.

Aunque el viejo Samuel no lo explique, la monarquía israelita va a tener unos rasgos peculiares que la marcan como distinta, y van a subrayarse más aún en la lectura del deuteronomista. El rasgo primordial es el verse admitida o incluso querida por el Dios del Éxodo y de toda la etapa tribal anterior. Esto supone que ya existe ese pueblo en gran parte constituido, y que ya tiene una unidad fundamental de tipo religioso, con todas sus componentes éticas y culturales. De aquí la dependencia del rey israelita de esos valores teológicos y morales; y de las estructuras tribales que no van a dejar nunca de funcionar en alguna medida, y recobrar fuerza en momentos críticos, al permanecer como alternativa o "reserva ideológica" a la cual retornar. Es lo que significa, fundamentalmente, que no sean las Crónicas reales las que han formado parte de las Escrituras canónicas del pueblo de Dios, sino las Palabras, tan críticas generalmente, de los profetas y las leyes y normas asumidas bajo la autoridad de Moisés y recibidas últimamente de Dios, sean de la época que sean en su concreción siempre revisable.

Por eso, un segundo rasgo muy claro e impresionante del monarca israelita es que no se le atribuye nunca un poder legislativo, sino que este se ve como previo y proveniente de Dios, sin depender de la voluntad real: más bien, el propio rey y su conducta serán juzgados por esa voluntad superior. Esto no es sólo un juicio posterior del deuteronomista, sino un juicio continuo de las figuras portadoras de la voluntad y juicio de Dios que son los profetas, desde Samuel y Natán hasta Jeremías y Ezequiel, e.d., del principio al fin de la etapa monárquica. Es verdad que uno de los verbos más usados para hablar del gobierno, tanto de los jueces como de los reyes, es *"shph"* que se suele traducir por "juzgar"; pero su sentido es mucho más amplio. Y aunque el rey ejerce el juicio en algunas ocasiones, como se narra típicamente del joven Salomón, nunca se dice que dicte leyes ni proclame código legal alguno. Esto es previo y superior al monarca israelita. Se puede decir que el rey mantiene el poder judicial supremo en el orden político; pero ciertamente no el juicio superior y definitivo de Dios, que se reserva al profeta. Sobre todo, es importante subrayar que el rey no tiene nunca el poder legislativo, que se considera previo y superior a él.

El tercer rasgo, quizá no tan peculiar de Israel, pero ciertamente no muy común en otros reinos, es la participación del pueblo en la elección de sus

gobernantes, al menos en los orígenes de la monarquía, y más claramente en el reino de Judá<sup>30</sup>. Se nos cuentan bastantes revueltas y rebeliones en una y otra parte, comenzando por la del propio hijo de David, Absalón, así como de las diez tribus del Norte frente al hijo de Salomón, que separó ya siempre a las dos partes del reino que había logrado unificar en su persona David. Si en el reino de Judá la dinastía davidica logra mantenerse, fuera de la breve usurpación de Atalía, incluso ante la invasión extranjera, como en el caso del faraón Nekó el 609 y del rey babilónico Nabucodonosor el 597, no ocurre igual en el Norte. Algunos suponen que ahí se mantuvo la antigua idea de un poder carismático, y por lo mismo no dinástico incluso en su forma monárquica; de ahí la intervención de los profetas en otras unciones y revoluciones en ese reino de Israel. Pero la realidad histórica misma nos muestra que las dinastías tendían a prolongarse, y sólo la revuelta violenta logra derrocarlas, volviendo a su vez al intento de prolongar la nueva dinastía, como es el caso paradigmático de Jehú. No se elige automáticamente al primogénito y señala el influjo del "pueblo de la tierra" (quizá sólo los nobles rerrarentes y líderes del pueblo) en esa selección. Incluso en el oscuro episodio de las coregencias, seguramente era la decisión de esos ancianos o terratenientes.

*La primera y fundamental lección a sacar de esta presentación del poder político de la monarquía en el AT es su carácter relativo e histórico, que tiene sus raíces y condicionamientos en las circunstancias socio-económicas, políticas y culturales de su entorno, por más que presente algún rasgo peculiar. Es cierto que se habla de "elección" divina; pero esto no es más que un modo de hablar de la fe en la divina Providencia, que no excluye en modo alguno la responsabilidad humana; los relatos bíblicos muestran*

---

30 En su crítica al derecho de conquista y su defensa del derecho de los pueblos indígenas, el obispo Fray Bartolomé de Las Casas se funda en los hechos de Saúl y David y en las leyes de Dt 17 para decir que es necesaria la "acceptatio et traditio libera possessionis regni per consensum populi". "Y no se atrevió Saúl a ejercer jurisdicción o autoridad de la regia potestad, ni podía hacerlo de pleno derecho, antes que el pueblo consintiese en la elección que de él se había hecho y le entregase o concediese la posesión del reino". *De thesauro in Peru*, pp. 190-192. El dominio de un hombre sobre los demás es de derecho natural, pero por elección del pueblo. "De lo cual se colige que la jurisdicción y poder de los reyes sobre el pueblo y la multitud era propia de éstos, y que éstos la recibieron de modo inmediato. Solamente de este modo, o sea por elección del pueblo, tuvo su origen cualquier dominio justo o jurisdicción de los reyes sobre los hombres en todo el orbe y en todas las naciones". Incluso en Israel, puesto por Dios, según 1 Sa 1 y 8 y Dt 17 "donde no obstante concurre también la elección, consentimiento y aprobación de todo el pueblo, por mandato o disposición de Dios, según se ve en el mencionado capítulo". *Trafados sevillanos*, p. 1 245 de la edición del FCE. Ver también *Historia de las Indias* II, 474 y otros pasajes.

busa el carácter humano, hasta "demasiado humano" de los monarcas concretos. Dentro del contexto oriental de monarquía, más o menos divinizada, es más bien extraño que no influyese más esa "ideología regia" dominante, que Israel conocía muy bien; es lo que vamos a tratar de señalar en el siguiente paso.

## II. JUSTIFICACIÓN IDEOLÓGICA DE LA MONARQUÍA Y DEL "UNGIDO DE YAHVÉH" EN ISRAEL.

La monarquía se instauró en Israel hacia finales del s. XI a.C. y perduró hasta los inicios del s. VI a. C., con los intentos de restauración tras el exilio y el logro de una nueva monarquía, en la época asmonea. La reconstrucción histórica de los diversos reinados es compleja, porque las fuentes de que disponemos son muy tardías, y tienen una perspectiva religiosa o teológica muy peculiar, que filtra los datos en función de su tesis o propuesta. Tal es el caso de la así llamada Historia Deuteronomista, que abarca desde el libro de Josué hasta el segundo libro de los Reyes; y el de la Historia cronística, que comprende los libros de Esdras, Nehemías y los dos libros de las Crónicas, centrados en Judá exclusivamente. Si no tenemos acceso a tantos de los datos que nos interesarían para un juicio histórico y político más objetivo, sí tenemos en cambio la perspectiva de esos autores deuteronomistas o cronistas que hace su propia valoración. Y es esta valoración de la historia la que aparece como Palabra de Dios, tanto o más que los meros datos históricos que nos gustaría conocer por otros caminos. La arqueología bíblica ha ayudado en muchos casos a aclarar algunos puntos, confirmar otros y poner en duda algunos; pero, en líneas generales, no ha aportado mucho para esa valoración del poder monárquico, ni tal vez pueda hacerlo nunca.

El sistema monárquico tuvo mayor o menor aceptación, según las diversas peripecias, pero ciertamente no se consideró esencial a la fe yahvista quizá hasta muy tarde. Prueba de ello es la actitud de tantos reyes, que favorecieron también los cultos "cananeos" a Ba'al y Astarté y otras divinidades. Por eso, la edición canónica primera de la Biblia, la Torá, casi no habla de la monarquía, a pesar de que evidentemente la conoce. Se dirá que la historia que narra acontece toda ella antes de establecerse la monarquía; pero eso no lo explica todo. Las leyes que ocupan la mitad o más de su contenido son, en gran medida del período monárquico, aunque otras sean anteriores y otras posteriores. No es casual que apenas aparezca un apéndice sobre la monarquía

en Dt 17,14-20 y una breve serie de dichos y reflexiones sapienciales. Sin embargo, el autor o autores de la Historia Deuteronomista tratan ampliamente de su desarrollo histórico, fijándose en un punto de vista bien poco político, a nuestro modo de ver; pero sobre ello volveremos luego. Sin duda, mucho antes del deuteronomista, se buscaron argumentos que justificaban el sistema monárquico.

## II. 1 El contexto de la ideología regia del Antiguo Oriente.

El reino o la "*monlakat*" bajo David es ya un estado y un pequeño imperio, con su capital, su ejército y su administración; y se enmarca dentro de las formas de gobierno del Antiguo Oriente. "La monarquía oriental se sitúa en el conjunto de una ideología, según la cual el rey es padre de su pueblo, encargado por Dios para asegurarle una vida buena, y de la necesidad de una organización estatal, que supone técnica, cultura, "sabiduría", como se decía entonces". Ciertamente no se trataba en esa ideología común de un modelo único. Egipto no es Mesopotamia ni los Hititas son los Fenicios. No influyó la ideología del Dios-rey presente en varios reinos del Antiguo Oriente. Pero la monarquía israelita es también "sagrada", como supone la mujer de Tecoá (2Sa 14,17.20), aunque sea más semítica la de Saúl y más faraónica la de Salomón. "Son los autores bíblicos los que, desde el comienzo, "desmitologizan" y marcan los límites del carácter social de dicha monarquía antes de que el movimiento profético transforme poco a poco la ideología monárquica en teología mesiánica". En la corte se enseñaba la justicia y se practicaba en algún grado. Si el rey recibía de Dios la *Maat* en Egipto o el *Kittu* y *Mesbartu*, o la *Serek* y *Masbar*, justicia y prosperidad en Mesopotamia, en Israel se añade pronto el *Mishpat*, o Leyes de Yahvéh (Gn 18,19 y 2Sa 8,15). Pero la Ley es tarea de sacerdotes y de escribas, empalmando con la tradición mosaica; no del rey.

El rey, además de *sharim* o jefe militar, deber ser *mulek* que tiene buenos consejeros y los consulta y da soluciones justas, tanto en negocios como comercio, revueltas, conflictos de personas e intereses. . "La divinidad origina y mantiene esa unidad viviente que forman el soberano y su pueblo". "El rey recibe igualmente de la divinidad sus facultades superiores de sabiduría e inteligencia, la "sabiduría" que era entre los cananeos privilegio del dios supremo El" (Sal 2,45,71,110, 18,20,21,78,89,101,132, 61.63,79s.144). Es "hijo de Dios"; pero "el carácter sagrado del monarca no comporta, por otra parte, la

divinización del rey. Es normal en Egipto, pero excepcional en Babilonia<sup>31</sup>. Si en Israel se llegó a decir, no aparece en los textos del AT, ni en la liturgia de "entronización" que comprende la unción, coronación, aspersion de agua, nombres. Esto aparece en 1Sa 10,6; 11,6; 16,13; 24,11 y 26,9.

Un ejemplo impresionante de esa ideología real en el mundo egipcio es este texto que un funcionario público deja escrito para sus hijos: "Voy a deciros algo importante y debéis escucharme. Así aprenderéis un consejo de eternidad, una forma recta de vivir, una manera de pasar la vida en paz. Adorad al rey Ni-maat-Ra –viva para siempre– con vuestros cuerpos, y uníos a sus Majestad con vuestros corazones. Él es Sia (=discernimiento divino) que se encuentra en los corazones, y sus ojos sondean todos los cuerpos. Él es Ra; se ve gracias a sus rayos. Él, más que el disco solar, ilumina el País. Él hace al País más verde que el Nilo en su crecimiento, ya que llena al País de fuerza y vida. Todos respiran cuando se aleja su cólera. Cuando está apacible, todos se sienten tranquilos. Él alimenta a quien está a su servicio, se ocupa del que sigue su carrera. El rey es fuerza de vida (Ka); su boca es un decreto divino (Hu). Todo lo que nace es creación suya... Él es Skhemet (diosa leona) contra el que desobedece sus órdenes; es maldito aquel a quien ella detesta. Combatid por su nombre; sed fieles a los juramentos que habéis prestado, para no ser sospechosos de traición"<sup>32</sup>.

Se ha escrito que, "divinizado o no, el rey ha sido considerado siempre por los pueblos del próximo Oriente Antiguo como el elegido por excelencia. El soberano no es un simple líder político o militar, sino un monarca "de derecho divino". Los dioses lo han elegido y le han confiado el poder, con la misión de realizar su voluntad entre los hombres... Israel reconoció y adaptó a su fe en Yahvéh esta concepción sacral de la realeza" El rey es el centro de la sociedad humana. Es el "Ungido de Y" "El mesianismo de la época preexílica no se distingue de la ideología real ambiental ni del carácter sagrado concedido a la dinastía"<sup>33</sup>. Es soberano de toda la tierra, al menos de derecho; y garantiza el orden estable del mundo, queriendo por Dios. Por eso otro autor se pregunta si no se convirtió "Jerusalén en un portillo de entrada de las ideas monárquicas

31 Henry Cazelles, en la *Historia política de Israel*, Parte III. El rey en el Antiguo Oriente. Las elites y el resumen que hago se hallan en las páginas 121 y 122

32 El texto es de un administrador real del faraón Amónemhat III, por el año 1800 a.C. Lo cita Mallhieu Collin en CB, n B3 *Elbis y realeza*, p. 9 tomado de ANET, P.431

del Oriente Antiguo<sup>33</sup>. Puede que sea así, pero no hace falta pensar en un solo portillo. Ciertamente, dentro del ámbito del Antiguo Oriente, la monarquía es algo tardío en Israel. Pero quedó integrada dentro de la fe tradicional, por doble vía, elección de Saúl y David (1Sa 10,24-16,18ss; 2Sa 6,21) y de Sión. El deuteronomista extiende a toda la monarquía ese teológúmenon (Dt 17,15; 1Re 8,16; 11,24; Sal 78,70; 89,4) Aquí entra el oráculo de Natán de 2Sa 7. Jueces 17-21 desemboca en ella como solución mejor (17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Jugó un papel muy grande y suscitó esperanzas y problemas, reflejadas en las valoraciones.

Textos positivos y otros críticos del deuteronomista con posturas diversas muestran que era un fenómeno ambivalente. Más que problemas de intervenciones culturales del rey el problema es "¿cómo pueden conciliarse religión y política; la acción política y la fe en Yahvé? ... Ante cada rey se sentía la necesidad de preguntarse, en definitiva, si su conducta y su reinado estaban en consonancia o no con Yahvé. Y esa misma tensión fue también la que permitió formular un o el ideal del rey, sobre todo porque además la referencia al futuro propia de la fe en Yahvé era capaz de mantener una esperanza de esta clase". El que estableció solidamente la monarquía fue, sin duda, David. La promesa de Natán la hace volverse institución dinástica. Según Von Rad en 2Sa 7 "se realiza la tan deseada unión de monarquía, Sión, Templo y Alianza Sinaitica. De esta manera, está claro que la redacción final de la promesa de Natán es deudora de la teología del deuteronomista"<sup>34</sup>. Esto puede ser verdadero en lo que afirma; pero deja entrever que sólo muy tarde se admitió el papel fundamental de la monarquía. Lo que es seguro es que de ahora en adelante el don del caisma se traslada a la profecía. Por eso quizá sea mejor pensar, con Georg Fohrer, que la monarquía fue el segundo impulso, y sólo más tarde la profecía y el deuteronomista dan el tercero y sin duda más significativo a la religión de Israel<sup>35</sup>.

33 Jacques Vermeylen.- *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*. Sal Terra, Santander, 1980. Vermeylen pone dos signos de la elección de Israel preterico: al Templo y al Rey, pp. 59 y 60

34 Horst Dietrich Preuss - *Teología del AT. Volumen II. El camino de Israel ante Yahvé*. Desde de Brouwer, Bilbao, 1989. La cita está en la página 55

35 *Ibidem*, páginas 48 y 51, citando o refiriéndose a Von Rad

36 Georg Fohrer, *Die Geschichte der israelitische Religion*. Walter Guyter, Berlin, 1969. El capítulo 1 de la segunda parte lo titula "Das Königtum als zweiter Impuls" de la religión israelita, y ocupa las pp. 114-222.

## II. 2 En Israel nunca se diviniza la figura del rey ni se trata de una teocracia.

Basta escuchar la voz de los profetas o leer a los historiadores bíblicos para asentir con toda seguridad a esta doble afirmación. Sin embargo, hasta un autor tan opuesto a esa revelación de la ideología regia de Israel con la del Antiguo Oriente como Martin Noth no deja de reconocer la presencia de ciertas ideas en el lenguaje aulico y cúlrico de ciertos salmos, llamados regios. De la crítica profética y deuteronómica nos ocuparemos luego; ahora nos centramos en algunos textos salmicos para examinar este tema del poder real. Entre estos salmos regios resaltan especialmente el 2 y el 72, que abren y cierran las dos primeras colecciones del salterio davídico.

El Salmo 2 es un texto difícil, tanto a nivel textual como histórico y hermenéutico, por sus múltiples lecturas. Fue durante mucho tiempo el Salmo primero (Hch 13,33 en el código D), abriendo la colección davídica que se cierra con el Salmo 72. Dahood lo creyó antixílico, por razones lingüísticas, mientras Robert lo considera postxilico. Ravasi piensa que este salmo "supone el trasfondo de la monarquía y pertenece a lo que se ha definido el género de los salmos reales, representado directamente o parcialmente por diversos cánticos del salterio"<sup>37</sup>, y Kraus dice que es "la expresión ritual de afirmación de que el rey de Jerusalén, por Yahvé, es inatacable e invencible"<sup>38</sup> como la propia ciudad, elegida por el Señor<sup>38</sup>. Junto con el salmo 110 parece tener como "Sitz im Leben" o contexto vital la coronación del rey, dentro del ritual oriental de entronización. El interregno precedente a la entronización real era una fase de crisis política, por el vacío de poder, las intrigas partidistas y la ocasión propicia de rebelión de los estados y personas sometidas por el poder y la explotación. Pero, a pesar de las coincidencias formales, en Israel no cabe hablar de una divinización del rey. Lo que aquí se expresa es la idea de elección del monarca en ocasión de su entronización probablemente; pero en manera alguna su divinización.

---

37 Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Volume 1 (1-50)* Edizioni Dehoniane, Bologna, 1985-1993. Afirma en la página 81 que este salmo "suppone lo sfondo della monarchia e appartiene a quello che è stato definito il genere dei salmi regali, rappresentando direttamente o parzialmente da diversi carmi del salterio".

38 Hans-Joachim Kraus - *Los Salmos. Salmos 1-59. Volumen 1*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993. La cita se halla en la página 200.

Tal vez la mejor interpretación podría ser la de "una dramatización cáltica del oráculo profético de Natán, centrado en el tema de la "casa" dinástica de David y de su permanencia en la sucesión variable de la historia"<sup>39</sup>; y así trata de ser como la definición del estatuto teológico o la legitimación divina de la monarquía, como dijo Von Rad. Presenta la conexión entre rey y Dios, optimista e ideal, en contraste con la postura dialéctica y aún crítica de la escuela deuteronomista y del movimiento profético, coetáneos y posteriores. Aunque supere el trasfondo mitológico de la ideología real y represente sólo un "estilo cortesano", no cabe duda de que "el soberano en Sión es el rey escogido por Yahvé. Su dominio universal puede entenderse únicamente desde la óptica de quien es el Creador y el Señor del universo que es Yahvé"; y "hay una intersección de la doctrina de la creación y la elección de David o de su dinastía"<sup>40</sup>. Ese optimismo ideal es el que le permite pasar de lo histórico a lo escatológico y así mesiánico. Se trata de relecturas o actualizaciones judías o cristianas, pero no sentidos ocultos del salmo; aunque ambas cosas están presentes: "Todo rey de la línea davídica es una imagen y un anuncio del rey ideal del futuro"<sup>41</sup>. Si nadie ha cumplido ese ideal, con cada entronización se renueva esa esperanza. Por eso cabe criticar la postura de los exegetas católicos que sólo quieren ver la línea escatológica mesiánica posterior. El pensamiento judío es más fiel en esto a la pretensión veterotestamentaria de esperar que el Reino de Dios se de efectivamente en la historia, por mediación de su "Ungido".

En su raíz más honda, Israel no admitió nunca la divinidad de sus reyes, porque el único y verdadero Rey fue siempre Yahvé. Es posible que hablar de Dios como rey (*meleké*) en Ex 15,18 o Nm 23,21 sea retroproyección posterior; e incluso que la postura de 1Sa 8,7 y 12,12 sea más bien del Deuteronomista que del propio Samuel; pero desde que funciona la monarquía en Israel, casi toda la corriente profética llama a Dios *meleké*, e incluso reserva

39 Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Volume 1* (1-50). A pesar de las coincidencias formales, en Israel no cabe hablar de una divinización del rey. Las palabras del salmo podrían entenderse muy bien como "una drammatizzazione cáltica dell'oracolo profetico di Natán centrato sul tema della "casa" dinastica de Davide e della sua permanenza nella successione variabile della storia". Cita de la página 92.

40 Hans-Joachim Kraus, *Los Salmos. Salmos 1-59. Volumen 1*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993. La cita se halla en la página 202.

41 Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Volume 1* (1-50). La cita está en la página 93. "Ogni re della line davídica è un'immagine e un annuncio del re ideale del futuro".

sólo para él dicho título, apelando al monarca *melek, nasi'* o príncipe, pero no *melek*. Lo mismo cabe decir de buena parte de la oración litúrgica, sobre todo de los Salmos del reino de Yahvé, cuya fecha será poco segura, pero que bien puede ser en varios casos de la época monárquica. El rey humano, sólo será su vicario o representante, encargado de llevar a cabo su tarea liberadora y defensora de los oprimidos. Pero esto apunta ya otros temas, que veremos más adelante.

La plena humanidad de los reyes aparece claramente en los crímenes que se les reprocha, aunque no todos los casos se puedan aceptar históricamente. Ya el profeta cortesano Natán echa en cara a David su adulterio y homicidio en el caso de Bersabé y Uriás (2Sa 11-12) y más tarde Elías le reprocha a Ajab que asesina y encima roba a Nabot (1Re 21). El propio redactor critica la insensatez del sabio rey Salomón, entregado al culto de falsos dioses, como Astarté, Milkom y Kemós atrastrado por sus mujeres sidonias, ammonitas y moabitas (1Re 11,4s.33). Los reyes del Norte, desde su fundador, Jeroboán I, son condenados por el redactor deuteronomista por haber creado el culto al Becerro de oro en Betel y Dan; pero también por otra serie de crímenes, entre los que resaltan los múltiples magnicidios, sobre todo tras la caída de la casa de Jehú, cuya cruentísima revolución será duramente condenada por Oseas (Os 1,4-5).

De un rey del Norte Menajén se dice que mató a todos los hombres de Tapuaj por no haberle apoyado, añadiendo que "a todas sus embarazadas abrió el vientre" (2Re 15,14-16). Más tarde dirá de un rey de Judá, Manasés, no sólo que volvió a levantar altares a Ba'al y colocó el ídolo de Ashera en el propio Templo, sino que "derramó también sangre inocente en tan gran cantidad que llenó a Jerusalén de punta a cabo" (2Re 21,3.7.16). Este es el abuelo del piadoso rey Josías; pero al propio hijo de éste, el rey Joaquín, le dice Jeremías que "edifica su casa sin justicia y su palacio sin derecho. De su prójimo se sirve de balde y su trabajo no le paga"; más al fondo, que sus ojos y su corazón no están más que a procurarse ganancias y a verter sangre inocente, anunciándole el entierro de un borracho (Jr 22,13-19). Y el profeta Ezequiel, dice de Sedecías, sin nombrarlo, que por haber toto el pacto y juramento hecho a Nabucodonosor y buscar apoyo de Egipto, va a morir en Babilonia; porque era a la vez un pacto y juramento hecho ante Yahvéh (Ez 17,12-22).

No se puede negar que estas voces críticas, sobre todo las coetáneas de los profetas acusadores, está en los antípodas de una divinización del rey, incluso de cualquier idealización de la figura monárquica. Y si de esto esta idealización, en boca de los profetas se vuelve criterio de juicio frente a su no realización, como veremos. Estos rasgos no sólo destrifican los orígenes divinos que se atribuyen otros reyes y dinastías, sino que insisten en el carácter histórico y humano de los reyes concretos; y en la corresponsabilidad de los gobernados en la selección y mantenimiento de sus dirigentes. Ya recordamos arriba algunos textos principales de esta ideología regia, notando sus límites en su versión bíblica; y luego recordaremos algunas de las críticas proféticas y del autor o autores deuteronomistas a todo el sistema monárquico. Pero, en el caso de los imperios, la tentación de confiar en ellos más que en Dios, cayendo en verdadera idolatría del poder fue demasiado grande entre los gobernantes y hasta en el pueblo; por eso tocaremos brevemente este punto.

Suele admitirse demasiado fácilmente que la forma de poder específica en Israel es lo que Flavio Josefo llamó "*theocratia*"<sup>42</sup>. El P. De Vaux escribía que los juicios contrarios sobre la monarquía "se inspiran en una misma concepción del poder que es fundamental para el pensamiento israelita, la teocracia: Israel es el pueblo de Yahvé y no tiene otro señor que él. Por eso Israel, de una punta a otra de su historia, permanece un comunidad religiosa: es la religión la que une en federación a las tribus instaladas en Canaán como reunirá a los israelitas exiliados que retornan a de Babilonia, es ella la que mantiene la cohesión del pueblo bajo la monarquía, no obstante la división de los reinos"<sup>43</sup>. Pero esto es históricamente muy cuestionable. Si se entiende en sentido amplio, esto valdría para todos los imperios del Antiguo Oriente y otros pueblos, y no es nada específico de Israel<sup>44</sup>. Pero si se toma en sentido

---

42 Flavio Josefo en su escrito *Contra Apión*, sería el primero en hablar de teocracia como forma peculiar del poder político en Israel. Escribe: "No puede negarse que son infinitas las diferencias particulares de costumbres y leyes que se encuentran dispersas en el género humano, pero se podría resumir todo del modo siguiente. Unos consiguieron a la monarquía la autoridad absoluta de gobierno; otros a la oligarquía; otros al pueblo; pero nuestro legislador a nada de todo esto volvió su mirada, sino que (dada, como otros, forzando el tono, no propiamente el lenguaje) estableció el gobierno de la Teocracia, confiando en las manos de Dios el dominio y el poder" (Libro II, capítulo VII, 3. Obras, tomo V, Citado por Gerold Trapido, en o. c., p. 96, n 1)

43 Roland De Vaux.- *Instituciones del Antiguo Testamento*. Editorial Herder, Barcelona, 1972, página 145

44 Ignacio Ellacuría en "*Mysterium Liberationis*", tomo I capítulo II, "Historicidad de la salvación cristiana" escribe todavía: "Hay un primer intento de salvar a Israel a través del poder, pero de un poder concebido teocráticamente. Se busca que Dios salve al pueblo y salve a la historia como

estricto, como "hierocracia", que es su realidad histórica esto no fue realidad ni en la época mosaica ni en la de los jueces, y mucho menos en la monárquica.

Es verdad que la hierocracia aparece en la relectura última del Pentateuco, especialmente en el Deuteronomio (que supone que aún no existe siquiera la monarquía) y en lo que se dice de la liga tribal; y más aún en el Sacerdotal. Escribe muy bien el profesor A. Soggin: "la liga tribal, con su contenido eminentemente "teocrático", se presenta no sólo como precedente válido de la hierocracia postexílica, que queda así legitimada, sino también como auténtica y originaria alternativa a la monarquía desaparecida: de hecho en ambos casos, es el propio Dios, y no todavía (o ya no) un órgano humano quien actúa como auténtico soberano... Pero la cosa no era así: todos los cananeos de Palestina y los pueblos de las tierras circundantes que ocuparon sucesivamente la monarquía unificada y después Israel o Judá, estaban, desde el punto de vista político, sometidos de un modo u otro a la soberanía del reino unido y, más tarde, a la de uno de los dos reinos hebreos, aunque evidentemente no pertenecían a la comunidad religiosa de Israel"<sup>45</sup>.

### II. 3 El ideal de la monarquía israelita: reino de justicia preferente para los pobres.

Aunque son muchos los textos que pueden servir para esto, me parece que el más claro y fuerte es el del salmo 72, que cierra el salterio davidico más antiguo. No cabe duda que se inscribe también en la ideología regia oriental, con todo lo que en ella hay de justificación ideológica. Uno de los textos más antiguos conocidos de esta ideología es el Código de Hammurabi<sup>46</sup>

---

lo hacen los reyes y señores de este mundo. . . Modelos de este intento son el propio Moisés, los jueces, los reyes, los macabros, etc. Este intento tiene de fundamentalmente verdadero un elemento esencial: Dios quiere una salvación histórica, una salvación integral que tenga en cuenta el estado total de los hombres y de los pueblos. . . Pero tiene otro elemento que se va a li mostrando como cálido e incluso antihélico; ese elemento se esconde tras la percepción de que la salvación ha de venir desde el poder - poder bélico, económico, político, religioso incluso milagroso - esto es, de un poder configurado según los poderes de este mundo por más que se le revista de un carácter sagrado que los constituya en poder teocrático" (pp 363 y 364. El subrayado no conviene. Por lo demás estoy de acuerdo con su comentario).

<sup>45</sup> J. Alberto Soggin.-*Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*. Descle de Brouwer. Bilbao, 1997. Cita en la página 48, entre los problemas introductorios.

<sup>46</sup> Federico Lara Tamayo, en su estudio preliminar, traducción y notas al *Código de Hammurabi*, editado por Tecnos, Madrid, 1986 y 1992, nos señala que el rey Hammurabi, el sexto de la dinastía amorrea, gobernó Babilonia en los años 1792-1750 a C. Su código es mayor que las "Doce Tablas" romanas y sólo fue superado en amplitud por el código de Justiniano, del s. VI d.C.

donde se dice: "Entonces Anum (Dios supremo) y Enlil (Ba'al dios de la Tierra) me señalaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temeroso de mi dios, para proclamar el derecho en el País (Babilonia), para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprimiera al débil, para que me elevara, semejante a Shamash (dios de la verdad y la justicia), sobre las cabezas negras (los hombres) e iluminara el País y para asegurar el bienestar de las gentes". Del prólogo y del epílogo que enmarcan el cuerpo legal, se deduce que es obra del rey, por más que lo atribuya a inspiración divina. Más adelante escribe: "Los grandes dioses me han elegido y yo, solo yo, soy el pastor salvador, cuyo cetro es justo... no he dejado de gobernar a las gentes en la paz, gracias a mi sabiduría las he amparado. Para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda, en Babilonia, la ciudad cuya dignidad realzaron Anum y Enlil en el Esagil (templo de Marduk)... para promulgar la ley del País, para prescribir las ordenanzas, para hacer justicia al oprimido, he escrito mis preciosas palabras en mi estela y la he levantado delante de mi estatua de rey de justicia"<sup>47</sup>.

Lo mismo ocurre en otros muchos textos, en que aparece la función del rey como el creador y mantenedor del orden social y hasta del orden cósmico. "Según la concepción del Antiguo Oriente y de Egipto los reyes son puestos por el Dios creador y Dios sol (Ra o Shamash) como sus representantes en la tierra... El primer axioma implícito de la doctrina estatal egipcia suena así: sin el Estado no reina la Ma'at (=el Orden, la Verdad y la Justicia) en la tierra, sino Isfet (=el Caos, que no es sólo la falta de justicia, sino la injusticia y la violencia)... El Cosmos nos puede vivir sin Ma'at. Lo que nosotros llamamos "Cosmos", los egipcios lo conciben como un proceso. Y este proceso es ante todo no otra cosa que la vida... "Todo final de un ciclo, como la noche, el nuevo año, cambio de rey puede significar el fin del mundo y exige medidas especiales..." Cada subida al trono es un acto cósmico-poético. También el cosmos está encomendado al Estado. Lo mismo se dice en Mesopotamia: "Ante todo el rey debe "hacer en la tierra lo mismo que ha hecho Marduk en el cielo" (mito de la creación del *Enuma Elish*), a saber combatir el caos que amenaza al mundo cósmico y al mundo social y así

---

47 Federico Lara Tamayo.-Código de Hammurabi, editado por Tecnos, Madrid, 1992. Los dos textos citados pertenecen al prólogo y al epílogo de dicho código y corresponden a l. líneas 20-40 y XXIV, líneas 10-70 y están en la pp. 3 y 42-43 respectivamente.

establecer y guardar el orden del mundo”<sup>44</sup>. Un instrumento esencial para este dominio regio que asegure la justicia para todos, especialmente para los débiles, es el Derecho que los reyes crean y establecen en forma de leyes, como lo dice Hammurabi en su prólogo. Lo peculiar de Israel es un “deslizamiento de la esfera de acción sociopolítica del derecho y la justicia en la esfera teológica”<sup>45</sup> “En eso consiste la nueva idea radical, hacer de Dios mismo el dador de la ley. Dios entra en esta función en el lugar del rey del Antiguo Oriente...”. Esto es lo que se refleja en el v.1 del Salmo 72. La idea de justicia incluye lo que favorece el bienestar físico, psíquico y social, y así justifica o hace ilegítima cualquier norma jurídica que no lo favorezca.

El Salmo 72 es importante para nuestro propósito, porque trata de un tema fundamental de la esperanza israelita en la monarquía, aunque luego se haya leído sobre todo en clave mesiánica, que no la excluye. Se ubica muy bien en un contexto de fiesta real importante, tal vez la entronización, por lo que tiene de programático. Como emplea formas verbales hebreas que expresan a la vez el modo indicativo=futuro o bien de yusivo=desiderativo, cabe preguntarse si son votos-deseos o bien predicciones-avances, subjuntivo volitivo o indicativo enunciativo. Alonso Schökel se inclina “al sentido volitivo como sentido original, sabiendo que el deseo va más allá de la realidad y aún de la esperanza razonable y que el deseo puede alimentar la esperanza y aún renace después de la desilusión. Correlativamente, el anuncio puede ser proyección del deseo” Pero “lo que cuenta es el ideal de buen gobierno que aquí se expresa... El buen gobierno se basa en la administración de la justicia. La justicia mira especialmente a los pobres, a hacer valer los derechos de los desvalidos, o sea, de los que no pueden hacerlos valer

44 Frank-Lotnar Hossfeldt und Erich Zenger.- o.c. Psalmen 51-100, übersetzt u. ausgelegt. Herders Theologischer Kommentar zum AT. En el original alemán, citando un trabajo del egiptólogo J. Assmann del año 1990, Zenger escribe: “Nech altorientalischer und altägyptischer Auffassung sind die Könige vom Schöpfer- und Sonnengott (in Ägypten: Re, in Mesopotamien: Scharumash) als ihre Stellvertreter auf Erden eingesetzt, ... Das erste implizite Axiom der ägyptischen Staatlehre lautet: Ohne den Staat herrscht nicht Ma'at auf Erden, sonder Isfet ... Der Kosmos kann ohne Ma'at nicht leben. Was wir ‘Kosmos’ nennen, betrachtet der Ägypter als einen Prozess. Und dieser Prozess ist zunächst einmal nichts anders als Leben. Vor allem soll der König ‘auf Erden das Gleiche tun, was Ma'arduk im Himmel getan hat’ (Weltschöpfungsmythos Enuma Elish), nämlich das die kosmische und die gesellschaftliche Welt bedrohende Chaos zu bekämpfen und so die Weltordnung durchzusetzen und zu bewahren” Las citas se hallan en las páginas 317, 318 y 319.

49 Ibidem, páginas 319 y 320. La última frase pretende señalar lo peculiar de Israel frente a esas ideas corrientes en la ideología regia oriental: “Man kann... ‘Verschiebung der soziopolitischen Handlungssphäre Recht und Gerechtigkeit in die theologische Sphäre’ begreifen. Dabei entsteht der radikal neue Gedanke, Gott selbst zum Gesetzgeber zu machen. Gott tritt in dieser Funktion an die Stelle der altorientalischen Könige...”

(desvalidos). En esto están conformes las culturas circundantes, antiguas y modernas. Tal consentimiento universal corrobora el valor superior de la justicia. Al mismo tiempo nos ahorra las citas de textos acádicos y egipcios, de profetas de Israel. Pero no por ser común y universal pierde valor el ideal, se hace tópico el salmo. En este poema, la inspiración divina da el espaldarazo a la conciencia humana<sup>50</sup>.

“En su forma originaria este salmo es una súplica por el rey, que toma representaciones regias del Antiguo Oriente egipcio y sobre todo neosasitas por un lado; y por el otro se enlaza estrechamente con la crítica social de los Profetas de los siglos 8 y 7 (Amós, Isaías, Miqueas y Sofonías) así como con la teologización del “Libro de la Alianza” ocurrida en esos dos siglos<sup>51</sup>”. Comienza pidiendo que Yahvéh le de su Juicio y Justicia al rey. Podemos decir que *sedeq* es el sistema general y la realidad total de la Justicia, mientras que *sedaqah* es su arte o actualización concreta. La *mispat* son las decisiones y reglas jurídicas usuales, pero en el caso de Dios son sus preceptos o leyes. Se refieren al gobierno, derecho y milicia, pero también al culto y religión. Como Jerusalén era una Ciudad cananea con tradiciones políticas y religiosas autóctonas, no quedaron libres de esas tradiciones ni el reino ni el templo; al contrario: la tradición cultural de Jerusalén (Tradición de Sión) tiene innegables raíces canneas y del Antiguo Oriente, tanto en relación a su ideología regia como a su teología del templo. Esto es claro en los Salmos regios (tales como los salmos 2.18.20.21.45.72.89.110.132.144) y en los relatos de 2 Sa 7 sobre la legitimación religiosa de la monarquía.

Debió escribirse por el s. VII, con influjos egipcios y neosasitas, con intención polémica frente a las pretensiones asiras. De la misma época e influjo que la idea deuteronómica de una Teología de la Alianza, que también tiene influjo neosasita. Apunta al Dios-Sol, que en Asiria era Shamash, y aquí es Yahvéh. Por eso tiene peculiares ideas israelitas en el trasfondo. Se

---

50 Luis Alonso Schökel y Cecilia Camb - Salmos I ( Salmos 1-72) Traducción, introducciones y comentario. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra). 1992. Las citas están en la página 934. Esta tiene el ahorro de páginas de comentario; pero casi todos los lectores desconocen esos textos orientales que los especialistas manejan. No cita textos del Antiguo Oriente ni de profetas, sino los de Prv 16,12; 20,26.28; 25,5; 29,14.

51 Frank-Lohar Hessfeldt und Erich Zenger - Psalmen 51-100. Übersetzt u. ausgelegt. La cita tomada de la página 314 reza así: “Dieser Primärsalm ist ein Bittgebet für den König, das einerseits altorientalisch-ägyptische Königsvorstellungen insbesondere in deren neuassyrischer Ausprägung, aufnimmt und das sich andererseits eng mit der prophetischen Sozialkritik des 8. und 7. Jh. (Amos-, Jesaja-, Micha- und Zefanjabuch) sowie mit der im 8/7 Jh. vollzogenen Theologisierung des ‘Bundesbuch’ bezieht”.

trata de presentar al “rey de los pobres” y la oración de la comunidad de los pobres por ese rey. No se reduce a la supuesta fiesta de la entronización regia. Pudo rezarse en cualquier otra ocasión solemne de reafirmación de las esperanzas de una monarquía justa, tanto en tiempos de Ezequías, como en los de Josías y otros, al menos en los inicios del gobierno. Hay una repetición y una magnificación queridas en las dos partes originales, que repiten los dos temas principales. “El rey es una *instancia social*, en cuanto juzga/salva a los pobres (vv. 2-4.12-14) y a la vez *mediador de la bendición divina*, cuyo señorío se realiza con plenitud salvífica en la naturaleza (vv. 5-7.15-17). “La prosperidad en la naturaleza es una consecuencia de la actuación judicial regia”<sup>52</sup>. La amplitud universal es algo posterior, y apunta a la mesianización y a la teocracia de la relectura posterior de estos Salmos; se nota por el cambio de temática y hasta de sujeto, que ahora son los pueblos y no el rey (vv.8-11.15) Discutible es de cuando es la doxología y el final de los vv.18-20.

No hace falta suponer que no hubo ningún influjo de la ideología monárquica, o que la idea de justicia en Israel es específica, para subrayar el significado de tantas expresiones. Lo novedoso es precisamente la seriedad con que la fe bíblica toma en serio la preocupación de su dios Yahvé por la causa de los débiles y oprimidos. Desde ella, es muy difícil no sólo divinizar a los monarcas, sino aceptar un gobierno que promueva las injusticias o incluso que no hecho eficazmente contra los abusos de los que opriman al resto de sus hermanos. De ahí la virulencia de la crítica profética, la exigencia latente en la sed de justicia de sus súplicas políticas, y la advertencia sapiencial sobre la justicia como base de todo trono en Israel y aún en el mundo. Un ejemplo sencillo, y sin duda antiguo, está en el libro de los Proverbios 16,10-15 y reaparecerá con fuerza en el libro de la Sabiduría, que se ha llamado también el “libro de la justicia”.

## II. 4 El paso de la ideología monárquica a la esperanza mesiánica o Mesianismo.

El salmo 72 es un salmo real, utilizado seguramente con ocasión de la entronización u otra celebración regia. Pero se acabó leyendo como mesiánico en la liturgia talmúdica (“Oh Dios, da al rey Mesías las sentencias de tus

52 *Ibidem*. La cita de la página 311 en el original alemán es: “Der König ist soziale Instanz, indem er die Elenden und Armen richtet/rettet” (vv. 2-4 // 12-14) und zugleich Mittler des göttlichen Segens, dessen Herrschaft sich hevoll in der Natur auswirkt (vv. 5-7 // 15-17)... Das Gedeihen in der Natur ist eine Folgewirkung des königlichen Rechthandelns”

juicios”) y cristiana (que lo aplica a la Navidad), porque se prestaba fácilmente a esa lectura. “Se creaba así una oscilación continua entre augurio real y esperanza utópica, entre el mesías presente ahí y el Mesías ideal”. Por eso quizás se pasó del yusivo al futuro y se puso como cierre del salterio davídico! Está construido sobre el derecho y la justicia, el rey y el pueblo, los pobres y la paz. “La defensa del pobre y del débil es una isotopia clásica del monarca perfecto. Esta sensibilidad está muy viva en Israel sobre todo por el impulso profético”. Los pobres son las personas que tienen “como único defensor de sus derechos (go’el) sólo a Dios y por tanto también a su regente terreno, el rey” con predilección por el pobre, porque no es igual al rico y poderoso. “La línea de la justicia de Dios y la del rey deben entrelazarse; además en los vv. 1-3 el hilo de justicia pasa de Dios al rey, del rey se vuelve al pueblo, del pueblo se extiende particularmente a los pobres. La parcialidad del juicio en relación con los pobres se revela como la imparcialidad suma, y este trato legal de preferencia constituye el nervio del cuadro de la política interna...”<sup>53</sup>. Hasta aquí no nos salimos del ideal de justicia señalado antes.

La dimensión más profunda del oficio regio, como subraya Zenger, es que “el rey debe dejarse tocar por el sufrimiento de los necesitados, que piden ayuda, el debe por simpatía íntima, por compasión y misericordia hacer todo para salvar sus vidas de la opresión y de la violencia (tema central de la crítica social de los profetas)”<sup>54</sup>. El rey debe actuar así por solidaridad parental, porque los necesitados y los pobres pertenecen a su familia (eso indica el término Go’el del v.14). Por eso debe pedir a Dios que de vida en plenitud a su pueblo, pintada con rasgos paradisiacos. Pero al fin es un salmo mesiánico

53 Gianfranco Ravasi, *Libro dei Salmi. Volume II (51-100)* Edizioni Dehoniane, Bologna, 1985. 1990. Las citas que he traducido están en las páginas 485, 470 y 471: “Si creava così un’oscillazione continua nei carmi tra reale augurio e speranza utopica, tra messia ora presente e Messia ideale...” “La difesa del povero e del debole è un’isotopia classica del perfetto monarca. Questa sensibilità è vivissima in Israele soprattutto sotto la spinta profetica”. Son las personas que tienen “come unico tutore e difensore (go’el) dei loro diritti solo Dio e quindi anche il suo garante terreno, il re”. “La linea della giustizia di Dio e quella della giustizia del re devono intrecciarsi, inoltre nel vv. 1-3 il filo della giustizia passa da Dio al re, dal re si svolge verso il popolo, dal popolo si stende in particolare verso i poveri. La parzialità del giudizio dei confronti dei poveri si rivela come il sommo dell’imparzialità e questo trattamento legale di preferenza costituisce il nerbo del quadro sulla politica interna...”.

54 Frank-Lothar Hoesfeldt und Erich Zenger - *Psalmen 51-100. Rheinzeit u. ausgelegt*. La cita tomada de la página 325: “Der König soll sich anrühren lassen von dem Leiden der Besitzlosen, die um Hilfe schreien, er soll aus innerer Anteilnahme, aus Mit-Leiden und aus Barmherzigkeit alles tun, um ihr Leben aus Unterdrückung und Gewalttat (zentrale Begriff der prophetischen Sozialkritik!) zu retten”.

y hasta teocéntico, especialmente en la doxología de los vv.18-20, más claro aún en los LXX, como confianza en Dios y en el rey Mesías (v.1). Lo añadido en vv.8-11.15 puede estar influido por la teología ulterior de Gn 15,18; Mq 7,12.17; Za 9,10 e Is 49,23; 60,9s.14 y otros, del siglo IV tal vez. Con la doxología final se pasa de la ideología regia y mesiánica a la perspectiva teocrática, que es la dominante final. En los vv.8-11.15 se espera un reino universal, mesiánico. Empalma con la promesa de Gn 12,1-3; 22,18; 28,14 a favor de todos los pueblos. Y con el Rey de paz de Za 9,9s que no actúa por la fuerza sino por la atracción voluntaria. "El puede ser juez=salvador de los pobres de Yahvé, porque él mismo es un pobre, y puede salvar porque él mismo ha experimentado salvación" "Aquí se trata propia y definitivamente de la incorporación de todos los pueblos y de sus reyes al Reinado de Yahvé"<sup>55</sup>, como se nota por las alusiones a Is 49,23; 60,9-11; Mq 7,14-17. Sin embargo, no es lo mismo esperar el Reino de Dios que confiar en que su venida depende de algún monarca o del camino del poder.

Evidentemente varios Profetas dan por válido ese ideal regio, pero no lo consideran un dato obvio ni una ideología justificadora, sino una exigencia y una esperanza. Exigencia de que se realice en la historia, y esperanza contra su no realización para un futuro más o menos cercano, pero siempre inahistórico. Algunos de los textos más significativos son Is 9 y 11; Jr 23 y 33; Mq 4-5 y Za 9,9s; sin que podamos meter aquí al Siervo de Yahvé del Deuterocanón, a menos que los juzguemos claramente regios o mesiánicos. La misma idea, aunque no esté relacionada directamente con el rey pero sí con la teología de Jerusalén/Sión, aparece en diversos textos, sobre todo proféticos, que sueñan y anuncian un mundo de paz universal, como fruto de la justicia y no de la violencia de las armas y el dominio impuesto por los imperios. Pero tanto la teología del Siervo de Yahvé como la teología de Sión nos pueden alejar del tema del poder político, que es el que nos ocupa; por eso concentraremos el mesianismo en esa figura regia del futuro escatológico.

El exegeta bíblico H. J. Kraus escribe que "lo que se desea y espera es que el gobierno del rey se ajuste al señorío y a la actividad salvífica de Yahvé... Las palabras eficaces del deseo tienden hacia una expectación, hacia una

<sup>55</sup> Ibidem, en la página 324: "Er kann zum Richter=Retter der Armen Yahws werden, weil er selbst ein Armer ist, und es kann retten, weil er selbst Rettung erfahren hat... es hier letztlich und eigentlich um die Eingliederung der Völker und ihrer Könige in die Königsherrschaft Jhwhs geht".

esperanza de salvación, que en el AT resalta también en las profecías mesiánicas<sup>56</sup>. Puede que sea así, como sospecha cierta exégesis; pero ese ensanche en el tiempo y el espacio, puede muy bien ser una utopía antigua, sobre todo si se ve como un ideal de paz mundial, que aparece en uno de los más bellos poemas bíblicos y que sigue siendo una utopía humana, como lo muestra su presencia parcial en las puertas de la ONU en Nueva York. Me refiero al "poema del Monte Sión", que aparece a la vez en Is 2,2-5 y Mq 4,1-4, y anuncia para el futuro una paz universal por influjo de la seducción de la Ley y la Palabra de Yahvé, Juez supremo de los pueblos y la historia. No sólo se acabarán las guerras, sino que desaparecerán los ejércitos y las armas todas, transformadas en instrumentos de trabajo y progreso humano. En consecuencia, podrán los pueblos vivir en paz "bajo su parra y su higuera": construirán casas y habitarán en ellas, plantarán viñas y beberán sus frutos" (1Re 5,5. Mq 4,5 y Am 9,14).

No llegó nunca a extinguirse en el pueblo de Dios la esperanza de un futuro Mesías, liberador de todos los oprimidos, externos e internos; y creador de un reino de Dios, lleno de justicia y paz perpetua, ansiado por todos los pueblos de la tierra. Hay distintas ideas sobre mesianismo y mesías, que llegan incluso a separarlos. Pero, tal vez convenga arenemos a la definición de Mowinckel, que escribe: "En el judaísmo tardío, el término 'Mesías' denota una figura escatológica. Pertenece al 'tiempo postrero'; su advenimiento está en el futuro"<sup>57</sup>. Tiene figura de rey, descendiente de David, e influye en la esfera política y en la religiosa. Todo arrancaría con la promesa de Dios a David, por medio del profeta Natán, de asegurarle una dinastía. Esta promesa domina la teología monárquica del deuteronomista y aparece transformada en el cronista. Está también en los salmos, especialmente 2, 72, 78, 89, 110 (4 culturas y un rey: egipcia, babilónica, jebusea e israelita) y 132; Y en los profetas, con diversos matices, tanto en Is. Jr, Ez como en la mayor parte de

---

56 Hans-Joachim Kraus - *Los Salmos Salmos 60-150. Volumen II* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993. La cita se halla en la página 127, y se remite también a un comentario anterior de Von Rad.

57 Siegmund Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*. FAX, Madrid, 1975. Da esa definición de Mesías, que conviene aceptar para aclarar de qué estamos hablando, ya en la página 3. No responde, pues, al sentido polisocial hoy día corriente y que, con sobradas razones, se evalúa muy negativamente. Éste se ha definido como "cualquier ser, en singular o plural, más o menos antropomórfico, esperado por una comunidad como el salvador futuro en un contexto religioso" y a la vez polisocial. (Es la definición dada por el etnólogo Leifjerman citada en MDTB, página 117.)

los menores, aunque en algunos casos puede tratarse de relecuras o glosas posteriores. Incluso continúa en los apócrifos y en Qumran, hasta que empalma con las esperanzas mesiánicas que aparecen en el Nuevo Testamento.

Se emplea el término "Mesías" unas 39 ó 61 veces en el AT, pero nunca en Dt, Re, Jr, Ez ni los Doce. Sólo Is 45,1 (Ciro) y Hab 3,13. Pero sale 18 veces en Samuel, referido a Saúl y a David. En la época preexilica, se puede afirmar que designa sólo al monarca, y no contiene esa esperanza mesiánica de un futuro definitivo. Lo que se espera es que el rey concreto gobierne bien. Van Seters ve en la "Historia de la sucesión" un intento de desidealizar a David, escrito en la época del exilio para terminar con esas esperanzas falsas, depositadas en sus descendientes. En la restauración hay expectativas contrarias, esperando sólo de Dios, o ampliando y modificando las esperanzas de Natán. En Za 9,9s se da el paso a lo extraordinario. Se abre un abanico de expectativas mesiánicas: un nuevo Moisés, un Profeta definitivo; o un Salvador por medio del sufrimiento vicario, como el Siervo de Yahveh; un Elegido y hasta un Preexistente escondido que aparecería misteriosamente; una figura misteriosa de Hijo del Hombre, que en Qumran se identifica con el Ungido<sup>38</sup>. Ya no se trata de una figura regia, con medios de poder político en primer plano. Más bien se trata de un rechazo al poder político como camino de la salvación proveniente de Dios.

*Una segunda lección de la reflexión veterotestamentaria sobre el poder político, es desmitificar su carácter absoluto y primordial, criticando toda divinización del poder, aunque sea de forma religiosa o laica. Más aún, entender que no se legitima el poder político por su origen o fuerza, sino por el servicio que preste a la justicia y prosperidad, especialmente a la vida de los pobres y a los derechos de los socialmente débiles. La tentación sigue presente en la historia humana, y la cualidad idolátrica del poder sigue presente en su necesidad de obtener vida a costa de las víctimas que produce, hoy ocultas bajo el eufemismo de "daños colaterales" y otros. No menos decisivo es la valoración del poder desde el criterio del bien común y de la justicia social, que mira el bienestar de los más desfavorecidos e incapacitados socialmente. El Mesianismo bíblico apunta a la vida y vida plena especialmente de los pobres.*

38. Trata ampliamente el desarrollo histórico de la esperanza mesiánica en los distintos libros bíblicos, con ocho páginas de bibliografía exegetica sobre el tema, José Luis Sicre, *De David al Mesías. Textos bíblicos de la esperanza mesiánica*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995, 444 páginas.

### III. LA CRÍTICA PROFÉTICA Y LA VALORACIÓN DEUTERONOMISTA DEL PODER MONÁRQUICO E IMPERIAL

“Ni los Profetas ni la historiografía deuteronomista hablan por ninguna parte de un rechazo definitivo de la casa de David”<sup>59</sup>. Esto es verdadero, aunque se admite que el ideal de la etapa judicial haya podido servir como ideología de reserva, y ser tomada de nuevo a la vuelta del exilio, sobre todo de parte de la hierocracia sacerdotal, que contó con el apoyo político del poder del imperio babilónico. Se corresponde además con el ideal monárquico y con la esperanza mesiánica que acabamos de señalar; y sigue presente en la época del NT y en tantas corrientes judías y cristianas de ayer y de hoy. La Teología de la Liberación ha sido un nuevo florecer de esta esperanza histórica en la posibilidad de que la justicia interhumana vaya aconteciendo en un grado más cercano a la utopía del Reino de Dios, al mundo nuevo donde habite la justicia. Por eso mismo, se explica la crítica concreta de casi todos los profetas a los gobernantes concretos que conocieron, en defensa de las víctimas y oprimidos del sistema, y a favor de los más desfavorecidos. Por eso, la historiografía bíblica, en líneas generales, es todo lo contrario de una historia glorificante de sus reyes y líderes políticos; más bien es un reconocimiento humilde de su fracaso mayoritario, aunque no logre nunca apagar la sed de justicia y la esperanza de que se realice en su época. Aquí vamos a concentrarnos en algunos textos significativos; pero podrían fácilmente multiplicarse.

Los Profetas vienen después de la Ley, en el sentido real más que en el histórico; porque la suponen y la apoyan en lo que tiene de expresión básica de la voluntad de Dios, que el pueblo ya conoce y los sacerdotes tienen la obligación de recordarle (Os 4, 6). Lo que el profeta aporta es la “palabra” (*dabar*) novedosa de Dios, que generalmente es un juicio sobre la situación presente, para reorientar al pueblo hacia lo que Dios quiere en ese momento histórico. Esa es su misión, fundada en su encuentro peculiar con Dios y la nueva sensibilidad que le otorga al convertirse en su profeta. Al crecer en complejidad el pueblo de Dios, si la función legislativa se confía al sacerdocio y la de gobernar se concentra en el rey y su burocracia, cabe decir que el

59. Horst Dietrich Preuss. *Teología del AT. Volumen II. El camino de Israel con Yahvé. Desde el de Brouwer, Bilbao, 1998. La cita se halla en la página 64.*

poder judicial último, en el sentido de la valoración teológica decisiva, pasa al profetismo. Es verdad que su juicio aparece muchas veces como algo ya decidido, cuya sanción o castigo se anuncia como cierto, y sólo trataría de justificarlo con la denuncia de las culpas que lo han merecido. Pero, más al fondo, ese juicio y esa amenaza son más bien un aviso y una exhortación al cambio, con la esperanza de que se de una conversión y se pueda evitar precisamente ese castigo que sería la consecuencia indeseada. Cada vez más aparece este carácter de anuncio condicionado, y esa atención conversiva en los profetas, y especialmente en Jeremías (26,13) y en Ezequiel (18,23 y 32). Por eso mismo, todos los juicios y condenas proféticas de los reyes concretos intentan también esa conversión en principio.

### III. 1 La crítica profética a la monarquía y a toda la clase dirigente de príncipes, jueces, militares, terratenientes y otros líderes del pueblo.

Aún prescindiendo de la historicidad del relato actual sobre la oposición de Samuel al nuevo sistema que representaba la monarquía, por presentar más bien la introducción teológica del deuteronomista, es muy verosímil que se diera esa oposición del viejo sistema al nuevo y que rechazara luego al primer rey Saúl (1Sa 8 y 15). Se debe admitir la historicidad fundamental de la crítica de Natán o de Gad a ciertos crímenes del rey David, aunque sean profetas cortesanos (2Sa 12 y 24). También hay que poner en este terreno de la crítica, aunque no provenga de profetas, la proclama de Absalón contra su propio padre David por no hacer justicia (2Sa 15) y más aún la presentación, por muy atenuada que sea de la explotación económica que realiza Salomón para mantener su corte y sus construcciones; y esta es la causa de la pérdida de la parte mayor del reino davidico de parte de su hijo Roboán (1Re 9 y 12).

Lo mismo aparece en el caso de Aías de Siló, que profetizó el reino del Norte a Jeroboán, pero también le anunció su fin (1Re 11 y 14); y otro tanto cabe decir de la acusación de Elías al rey Ajab y la reina Jezabel por el asesinato de Nabot para robarle su viña (1Re 21). No vale explicarlo por una idea nueva de monarquía, de influjo cananeo, o fenicio en este caso; pues se trata de un abuso de poder y de una corrupción que abarca casi todas las capas de la sociedad israelita del momento. Pero lo subrayado por el testimonio bíblico es que, desde que aparece la figura del Profeta en Israel, tipificada en el joven Samuel, ya frente al juez Eli y luego frente al rey Saúl, la autoridad divina suprema no es el poder político ni sacerdotal, sino el profético, al

menos según la teología del Deuteronomista, porque ellos son como la conciencia del pueblo de Dios. Los textos aludidos son más del deuteronomista que de los profetas; y, aunque estén influidos por el profetismo, queremos separar ambas críticas. La postura profética aparece más clara aún, y con datación histórica más segura, en la crítica dura contra los reyes y autoridades de su época tanto en Amós y Oseas para el reino del Norte, como en Isaías y Miqueas para el reino de Judá en el siglo octavo. El motivo es aquí mucho más claramente la suerte de los pobres y débiles en el nuevo sistema; y la responsabilidad de los líderes en esa opresión y explotación. Basta escuchar algunos textos de Amós o de Miqueas.

Nos vamos a concentrar en un texto profético, especialmente significativo, entre otras cosas porque se escribió hacia el final de la época monárquica, con el peso decisivo que da la larga experiencia de la misma. Se trata de Jeremías 22, 13-19, dentro del contexto más amplio de 21,11-23,8, que lleva por título "a la casa real de Judá"(21,11) y Sicre titula "La monarquía y la justicia"<sup>60</sup>. Porque se trata de la primera denuncia de un rey, tras las hechas a David por Natán y a Ajab por Elías. "El conjunto está muy elaborado, dando un puesto relevante al tema de la justicia". Se puede subdividir en tres secciones: la primera dirigida a la casa real en general (21,11-22,9); la segunda se refiere a tres reyes concretos: Joacaz, Joaquín y Joaquín (22,10-30); y la tercera es una promesa o expectativa del rey futuro (23,1-8). El centro lo ocupa el oráculo contra Joaquín, que examinamos aquí más de cerca. Joaquín es el primogénito del rey Josías, pero el pueblo prefirió a su hermano menor, Joacaz, depuesto por Nektó y desterrado a Egipto. Dentro de los oráculos contra reyes concretos, el centro lo ocupa Joaquín. La monarquía cesa, se rompe la promesa de Natán. El texto es concéntrico, y su clave está en la frase del v. 16: "Juzgó la causa del pobre y del indigente ¿No es eso conocerme?". Estamos, sin duda, en el terreno de la ideología monárquica, tomada en serio por los profetas y utilizada por ellos como criterio de valoración. Así cobra enorme fuerza el contraste que establece entre el piadoso y justo rey Josías y el impío y opresor rey Joaquín, su hijo (22,11-19). En vez de practicar el derecho y la justicia y amar a Dios con todo el corazón, como

---

60 Así titula esta sección J. L. Sicre, en la obra citada "Con los pobres de la tierra..." pp 353-365. En esas páginas comenta lo que dice Jeremías en la sección titulada "La monarquía y la justicia" (21, 11-23,8)

su padre Josías, su hijo Joaquín sólo piensa en el lujo y la ostentación, sin detenerse ante la opresión y explotación de sus propios súbditos para lograrlo.

La condena del rey se justifica sólo en el caso de Joaquín. Este rey se está construyendo un palacio lujoso en medio de graves problemas económicos, como el pago de tributo a Babilonia (2 Re 23,33.35) "Joaquín sólo podía permitirse este lujo haciendo trabajar de balde a los obreros, en contra de Dt 24,14s, texto que probablemente había adquirido especial valor desde la reforma religiosa de su padre, Josías". Además está faltando a su obligación de rey de justicia y derecho (*sedeq y mishpat*). Es grave que esto falte en los jueces y en el pueblo, pero peor que falte al trono, que se basa en ellos (Sal 72; 89,15; 97,2 y Mq 6,9; Am 5,24; Is 5,7). Subraya esto, contraponiendo las actitudes de su padre, que guardó un perfecto equilibrio. Actúa en bien propio, de los súbditos necesitados, y así de la voluntad de Dios. Joaquín, en cambio se excede en su bienestar, hasta el lujo innecesario y lo hace a costa de oprimir a los súbditos débiles. Se llena de cosas lujosas, pero la vida del prójimo no le importa nada. "Para el rey sólo cuenta el prójimo (ra') en cuanto posible mano de obra y objeto de opresión: obliga a trabajar de balde, no paga salario, derrama sangre inocente... sólo tiene ojos y corazón para practicar la opresión y el abuso. El error de Joaquín es que no entiende el reinado como un servicio a los débiles, sino como un rivalizar en lujo. En esta concepción egoísta no tiene cabida Dios". "Joaquín ni siquiera pretende dividir su corazón entre Dios y la riqueza... El no tiene ojos y corazón más que para la ganancia"<sup>61</sup>.

Y sigue comentando el P. Sicre: "La ironía del caso es que esta concepción egoísta (excluye al prójimo) y atea (excluye a Dios) resulta también alienante (excluye a Joaquín)... Jeremías no puede decir de él que le van bien las cosas. Lo que sí puede asegurar es que le irán mal. Sólo encontrará odio y rencor. No trató al pueblo como rey, y el pueblo no lo tratará como tal en el momento de la muerte". Considera la monarquía encarnada en palacio y ciudad; por eso condena la institución más que las personas concretas, que abarca a todos, hasta los de pocos meses. La promesa de Natán está condicionada a la práctica de la justicia porque la salvación depende de la práctica de la justicia, cuyo último responsable es el rey: es lo que exige en 22,1-5. La mayor injusticia de la monarquía contra el pueblo fue dispersarlo, expulsarlo, no cuidarlo (23,1-3) Jeremías ve las causas de la injusticia en la dureza de corazón del hombre.

pero también en las instituciones como la monarquía, y en el desconocimiento de Dios. Aunque la última mano sea del deuteronomista, como piensan muchos, porque sirve para justificar la desaparición de la monarquía por su falta de justicia, "Jeremías hubiera estado de acuerdo con esta perspectiva global, que se limita a sacar las consecuencias de lo dicho en 21,12"<sup>62</sup>.

Otros exegetas coinciden sustancialmente con este análisis, acentuando unos más bien el aspecto positivo de defensa de la justicia como tarea exigida y esperada de la monarquía; y examinando otros el fallo en esta tarea, debido a diversas causas, entre las que destaca el abuso de poder por afán de riqueza y dominio. Así el P. Alonso Schökel piensa que se alude al episodio del Éxodo 5,2 ("Ni reconozco al Señor ni dejaré marchar a los israelitas") y explica "Reconocer al Señor sería reconocer sus exigencias y liberar a unos esclavos injustamente oprimidos". Y apunta también que para eso recibe el monarca el espíritu de Dios, haciendo referencia a Is 11, 1-9 y 2 Sa 23,1-7. El espíritu forma al "jefe ideal, que por el ejercicio eficaz de la justicia realiza el sueño de paz y lo extiende al mundo animal" ya que el rey debe hacer justicia sobre todo a los pobres y oprimidos<sup>63</sup>. Por su parte Wilhelm Rudolph subraya muy bien que el profeta Jeremías "en el v.17 descubre a Joaquín la raíz de toda su actividad: la codicia"; ya que la codicia es el móvil de todas las acciones del rey, y esta codicia "no se echa atrás ante la violencia y opresión, ni siquiera ante un crimen jurídico (como el de Ajab en 1 Re 21)"<sup>64</sup>. Diríamos que este caso el poder económico o la idolatría de las riquezas es aún más fuerte que el político, y es el fin último de este rey.

El rey que se espera para el futuro habrá de ser justo y piadoso, que implante el derecho y la justicia a favor de los pobres y oprimidos, tal como hizo el piadoso y justo rey Josías. Es lo que se repite en 23, 4s y 33, 15s, que expresan más bien las esperanzas de los exiliados y no una cuestión de política dinástica, en la época de un rey desterrado (Koniaš) y un rey efectivo, tal vez mero sustituto (Sedecías), como interpretan algunos. No se trata de un "vástago

62 Ibidem, o.c., páginas 361 y 363.

63 Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre. - *Profetas. Comentario I*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980. Las citas pueden verse en las páginas 516 y 167.

64 Wilhelm Rudolph, *Jeremias. Handbuch zum Alten Testament*, 12. Tübingen, 1968. El conjunto viene titulado "Königssprüche" y lo trata en las páginas 136-148. La cita tomada de la página 140, dice así: "Jeremia deckt dem Jojakim in 17 die Wurzel all seines Handelns auf die Habgier, die auch vor Gewalt und Erpressung, ja vor einem Justizmord (wie Ahab 1 Re 21) nicht zurückschreckt".

legítimo”, sino de un “descendiente justo”, que reinará prudente y justamente. Carroll piensa que es una colección de piezas independientes, muchas no de Jeremías, unificadas posteriormente, como casi todo en el libro; y que hay influjo o relectura deuteronomística y de Ezequiel, por lo cual lo considera una pieza posterior. Piensa que el texto de 23,1-4 sería postexílico, mientras 5-6 sería de Jeremías y reflejaría la disputa dinástica, dado que al cambiarle el nombre a Mattaniah por Zedekiah los babilonios estarían apuntando por la legitimidad del mismo, frente al desterrado Nonias. “Tal lectura es consistente con la actitud mostrada por Jr respecto a Sedecías en los relatos e indica la naturaleza probabilística de su papel. El oráculo puede entenderse como una celebración inaugural de la pretensión de Sedecías de ser el rey legítimo”<sup>65</sup>. Pero, al estar unido a las esperanzas de futuro, se ha sacado de contexto y se le ha dado un alcance mesiánico. Tal vez apunta ya aquí, en Jeremías o en sus discípulos, el tema del Mesianismo propiamente dicho, en el sentido de un rey de los últimos tiempos, de la etapa escatológica final, como aparece luego en Isaías 11, 1 y Za 3,6 o 6,12 con esa metáfora del “germen” (*semaj*) justo. Caso de ser mesiánica “habría que observar cuánto ha moralizado Jeremías la idea popular de Mesías y cuán lejos está de todo chauvinismo”<sup>66</sup>. Y sería el único paso en que Jeremías apunta al mesianismo, pues 30,9 y 33,14ss no son auténticos.

Por su parte, el profeta Ezequiel no deja de ser un duro crítico de la monarquía. Esto se muestra, por ejemplo, en el hecho de que no llamó nunca rey a Sedecías, tal vez porque para este desterrado de primera hora el auténtico rey del momento es el joven rey Joaquín, desterrado como él. Pero, más al fondo, porque lo considera un traidor al soberano babilónico, Nabucodonosor, y así causante inmediato de la catástrofe final de Jerusalén que le toca anunciar (Ez 17). Como en el caso de tantos otros profetas, amplía la responsabilidad a los otros liderazgos que explotan y oprimen a los pobres y

65 Robert P. Carroll, *Jeremiah. A Commentary*. The Westminster Press, Philadelphia, 1966, pp.411-449. La cita está en la p.448: “Such a reading is consistent with the attitude shown by Jeremiah towards Zedekiah in the narratives and indicates the pro-Babylonian nature of his rule. The oracle may be understood as an inaugural celebration of Zedekiah’s legitimate claim to be king”, cosa que negaban los desterrados del 597.

66 Wilhelm Rudolph, *Jeremia. Handbuch zum Alten Testament*, 12. Tübingen, 1968. Piensa que es auténtico de Jeremías pero que apunta, no a la legitimidad dinástica sino al ideal del rey futuro. La cita textual de la página 147 dice: “so wäre zu beachten wie sehr Jer hier die populäre Messiasidee verstillicht hat und wie weit er von allem Chauvinismus entleert ist”.

débiles sociales, y llenan de violencia y robo la "ciudad sanguinaria" (Ez 22). Es el mismo título que le da el profeta Nahúm a la capital del imperio asirio, Nínive. Los culpables no son todos por igual, sino los grupos de poder: príncipes, sacerdotes, gobernadores, profetas y terratenientes. "Sólo buscan su propio interés y están dispuestos a sacrificar a los demás, no a sacrificarse por los demás. Si el Deuteronomista insiste en la idolatría, la escuela de Ezequiel deja clara la indignación provocada en Dios por las injusticias y la codicia (Is 57,17), dando más relieve a este tema que a cualquier otro"<sup>67</sup>, junto con la violencia. Más adelante vuelve sobre la misma experiencia de explotación con la imagen de los malos pastores, que oprimen a sus ovejas, a las que sólo un David según Dios va a pastorear en justicia (Ez 34). Por eso formulará su idea de un futuro "príncipe" (*nasí*) redimensionando el sistema monárquico que ha conocido.

Sin embargo, nunca parece que los profetas rechacen el propio sistema monárquico, ni que se proponga algún tipo de alternativa al mismo, bien sea de vuelta al pasado tribal o avanzar en algún otro sentido. Algunos exegetas pretenden ver ese rechazo de la monarquía ya en algunas frases del profeta Oseas, como "A la aurora desaparecerá el rey de Israel" o "Rey en mi cólera te doy y te lo quito en mi furor" (Os 10,15 y 13,11)<sup>68</sup>, o en la de Jeremías, que le dice a Joaquín que "ninguno de su descendencia tendrá la suerte de sentarse en el trono de David, ni de ser jamás señor en Judá" (Jr 22,10). Pero no es segura esa interpretación, pues cabe limitarla a esos reyes o esas dinastías concretas; y en otros textos de esos mismos libros, sean o no auténticos oráculos de esos profetas, se sigue esperando un rey justo para el futuro (Os 2,2; 3,5; Jr 23,5s y 33,15s). Sobre esa esperanza, que es a la vez histórica y escatológica, abundan los textos proféticos, además de los salmos y otros, como vimos en el apartado anterior. Sin embargo, no cabe duda que los últimos profetas, además de Jeremías y Ezequiel, dan cada vez menos importancia a la figura del rey. Baste recordar al llamado Segundo Isaías, que atribuye el

---

67 José Luis Sicre. "Con los pobres de la tierra". La justicia social en los profetas de Israel. Cristiandad, 1984. En el capítulo 1K, que se ocupa de Ezequiel (378-407). Lo citado aquí está en la p. 395.

68 Horacio Simian-Yoëte, en su obra *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, de Eriqaciones. El Almendro, Córdoba, 1993. Trata sucintamente el juicio sobre la monarquía de este profeta en las páginas 215-219. Piensa que hay una enorme desilusión de la monarquía, una crítica profunda y una condena de hecho, pero no un rechazo fundamental de la institución misma.

título de Mesías a Ciro (45, 1); y que extiende a todo el pueblo de Dios las promesas hechas en su momento a David (55,3)

### III.2 La crítica de la escuela deuteronomista a reyes concretos y al sistema.

La hipótesis más común con relación a este conjunto de libros, que abarca desde el Deuteronomio hasta el segundo libro de los Reyes, es que toma materiales previos, y que ha tenido, al menos, dos ediciones. La primera, todavía en etapa monárquica, no deja de mostrar un apoyo a la misma institución, criticando la insuficiencia del sistema de los jueces, alabando la magnanimidad de David y hasta justificando las intrigas de Salomón, además de las figuras de Ezequías y Josías, que son promotores de reformas según la Ley. En los capítulos finales del libro de los Jueces se reitera la frase que cierra el libro. "En aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que bien le parecía" (Jc 21,25, casi repetida en 17,6; 18,1 y 19,1). Samuel teme que poner un rey, no sólo porque lo pide el pueblo, sino porque se lo ordena Dios mismo (1Sa 8,1-22). El mismo Dios es el que elige tanto a Saúl como a David y los hace unger por su profeta (1Sa 9,16ss y 16,1ss). Hasta en medio de las intrigas por la sucesión davídica, el rey Salomón encuentra apoyo profético en Natán y hasta divino, según nos dice 2Sa 12,24-25 y 1Re 1-2. Las alabanzas tributadas a los reyes Ezequías (2 Re 18,1ss) y sobre todo a Josías, el reformador por antonomasia, sólo se explican desde esta orientación promonárquica; probablemente antes del trágico destino de este último monarca, del que llega a escribir que "no hubo antes de él ningún rey que se volviera como él a Yahveh, con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas, según toda la Ley de Moisés, ni después de él se ha levantado nadie como él" (2 Re 23,25, aludiendo claramente a Dt 6,5)

Pero hubo una segunda edición, sin duda influida por la experiencia del fracaso de la monarquía del Norte el 722 y de la del sur el 586; y esa relectura se hizo probablemente en el destierro babilónico. Esta es la que actualmente tenemos, y está escrita, en gran medida, bajo esa perspectiva profética de juicio y castigo, anunciados y cumplidos en la historia. Los profetas son vistos como predicadores de la Ley, que avisaron siempre al pueblo de las consecuencias negativas que le traería la ruptura de las normas de la Alianza, como avisan las maldiciones finales que la acompañan, especialmente en su formulación deuteronomica (Dt 28,15-68) y sacerdotal (Lv 26,14-46). En el momento de su última redacción, ya se han realizado esas maldiciones, primero en la ruina de Samaria y luego en la de Jerusalén. Pero la obra

justificación de la ruina acontecida no bastaría para explicar su existencia y su permanencia en el canon de fe. Lo que sirve para confirmar la palabra de denuncia y juicio, por el cumplimiento del castigo, está abierto a la esperanza de que se cumplan también las palabras de promesa y salvación. Ni siquiera en los textos tan duros del Dt y sobre todo del Lv que anuncian las maldiciones deja de apuntarse a un Dios mayor que la mera reacción a los pecados del pueblo; un Dios que tiene siempre una última palabra de salvación, por fidelidad a su propio ser (Dt 33 y Lv 26,44-45)

La crítica de la escuela deuteronomista al sistema monárquico apunta ya en el famoso episodio de Abimelek y el apólogo babilésico de su hermanastro Jotán, que critica la monarquía por ser inútil y parásita. Pero es en el episodio de su origen histórico bajo Samuel cuando apunta su crítica sustancial. Es verdad que Dios mismo le pide que haga caso al pueblo dándole un rey; pero también se dice que, al postular que sea como en las demás naciones, eso es un rechazo del Dios del Éxodo, liberador de todo faraón opresor y creador de un pueblo liberado y libre entre sí. Esto lo deja muy bien expresado en esa escucha a medias de Samuel, tanto al pueblo como a Dios: que no resuelve el caso hasta que no explicita bien que el rey en Israel no puede ser como en las demás naciones, sino que debe someterse a las leyes de la Alianza, entenderse como servidor del proyecto de Dios para un pueblo solidario y fraterno, justo y misericordioso. Esta sumisión del poder regio al poder legal previo es, sin duda, uno de los rasgos esenciales de la monarquía israelita, frente a esa "ideología regia" oriental, donde el rey está unido a la fuente divina de todo el orden del mundo y es responsable de su mantenimiento<sup>69</sup>.

Desde la perspectiva teológica del deuteronomista se trata de juzgar la relación que tuvieron los reyes con la Alianza, y más concretamente con el culto único a Yahvéh, incluso en un único lugar. De esto modo vienen descalificados de antemano todos los reyes del Norte, por el "pecado de Jeroboán", al poner frente a Jerusalén los santuarios de Betel y Dan, con los "becerros de oro", símbolo de Yahvéh que te sacó de Egipto, con un sacerdocio propio e independiente de Jerusalén. Y los reyes de Judá que son alabados son aquellos que hicieron alguna reforma más o menos amplia. Entre ellos

---

69 Testimonios impresionantes de esta ideología aparecen en el texto egipcio y el mesopotámico, citados en los apartados II 1 y II 3; y los que cita Eric Zenger en su comentario al Salmó 72, que brevemente ya.

destaca el rey Josías, que profundiza la reforma según el libro de la Ley de Moisés que aparece curiosamente en el mismísimo templo de Jerusalén. A pesar de ello, la monarquía sigue siendo un hecho secundario y aleatorio a la fe y la moral de Israel. Tras el destierro, muchos entenderán que no hace falta para nada, para mantener la fe tradicional. Lo que justificó más bien ante el pueblo el valor de la monarquía era su utilidad para la causa de la justicia, del modo que Israel entiende esta justicia.

Un texto decisivo en la valoración teológica del desempeño de la monarquía en la obra deuteronomista es el de 2 Reyes 17,7-23, que reflexiona sobre las causas de la caída del reino del Norte, con la destrucción de Samaria y deportación de buena parte de su población tras el año 722. Los motivos son, por un lado, la imitación de las maldades de los habitantes cananeos: su adoración a otros dioses y cultos idolátricos; por el otro, el culto cismático inaugurado ya por Jeroboán con los "becerros de oro" de Dan y Betel, del que no se apartaron ninguno de sus sucesores. Pero, más al fondo, por no haber guardado los mandamientos de la Ley y romper así la Alianza hecha por Dios con los padres; y por no haber hecho caso a la voz de Dios por medio de los profetas, endureciendo su cerviz incluso ante sus avisos y amenazas de la catástrofe. Extraña que no se diga nada sobre los pecados sociales de opresión y explotación de los pobres, que denunciaron profetas del Norte, como Elías, Amós, Oseas y Miqueas; pero pueden leerse entre líneas en la desobediencia a las leyes de la Alianza, que contienen una buena parte de normas sociales a cumplir, y en ese no escuchar la voz de los profetas, que denunciaban fuertemente esas injusticias.

Otro texto significativo es el juicio último sobre las causas de la caída del reino de Judá, a pesar de todo el esfuerzo de reforma religiosa y justicia social llevado a cabo por Josías y su corte. El culpable mayor de la catástrofe es el rey Manasés, del que se cuentan los mayores pecados culturales, como el poner a los mismísimos ídolos de Ba'al y Ashera en el templo de Yahvéh, junto a los cultos astrales del imperio asirio al que está sometido, pero del cual se afirma que "derramó también sangre inocente en tan gran cantidad que llenó a Jerusalén de punta a cabo" (2Re 21, 16; 23,26; 24,3s; y aún Jr 15,4, que debe ser relectura deuteronomista). Sin embargo, y a pesar del final tan pesimista de su obra, el deuteronomista no apunta a una vuelta al sistema tribal previo, por mucho que sea la "reserva ideológica", tal como se apunta en el libro de los Jueces y en los juicios de Samuel. Por otro lado, no cabe

duda que el Cronista ya no sueña con restauración monárquica, sino que centra su perspectiva en ser una comunidad religiosa, una iglesia con su tradición de fe y costumbres propias, pero sin pretensiones políticas estatales.

Frente a ese ideal está la dura realidad histórica contraria en la mayoría de todos los pueblos y naciones de la tierra, como señalan casi con amargura y resignación los sabios de Israel y de otras latitudes. Uno de los más duros, tal vez por la dura explotación económico-política de los lígidas es el Qohelet, cuando dice: "Consideraré todas las opresiones que se cometen bajo el sol. Vá llorar a los oprimidos sin que nadie los consolase de la violencia de sus opresores. Y consideré a los que ya han muerto más afortunados que a los que todavía viven. Y más afortunados aún, a los que todavía no han nacido y no han visto los atropellos que se cometen bajo el sol. Y he visto que todo el afán y el éxito en el trabajo no es más que envidia recíproca". "Si ves que en una región el pobre es oprimido y son violados el derecho y la justicia, no te extrañes de ello, porque una autoridad está sobre otra autoridad, y sobre todas hay una autoridad suprema. Se invocará el interés común y el servicio del rey" (4,1-4; 5,7-8). Y Jesús de Nazaret no tendrá otra idea del desempeño histórico real de la mayoría de las autoridades políticas, cuando dice a sus discípulos ávidos de poder, la frase que recordamos en la introducción: "Ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y sus grandes las oprimen con su poder / y los que ejercen el poder sobre ellos se hacen llamar bienhechores" (Mc 10,42 y Lc 22,25). Esa historia de opresión sigue en pie, después de siglos de presencia del cristianismo en el mundo, aunque tampoco se puede negar el crecimiento en la conciencia de la humanidad y los mecanismos para liberarse de los peores extremos de esa amenaza.

### III. 3 Las diversas posturas de los profetas ante el poder de los imperios históricos y el juicio sobre los mismos de otros textos significativos.

Una primera alusión a los imperios aparece en la Biblia ya en el relato mitológico de la torre de Babel. El Dios que aparece ahí no quiere ese mundo monolítico y monopolítico, hoy diríamos globalizado y unidimensional, donde "tantos millones de hombres hablaremos inglés". En este contexto cabe hacer una lectura del episodio mítico de la torre de Babel de Génesis 11,1-9, como símbolo de cualquier imperio, monopolítico, monológico y monocultural y con

pretensiones divinizantes<sup>70</sup>. La crítica más dura tal vez esté ya en ese texto mitológico inicial. Frente a la pluralidad de los pueblos, lenguas y culturas, esa unidad de lugar, de lengua y de cultura se asemeja bastante al intento de imponerse un grupo o cultura particular sobre el resto de los pueblos y culturas<sup>71</sup>. Pero la primera experiencia histórica de un imperio que nos narra el AT es la sufrida como esclavitud para construir las obras faraónicas de Egipto.

Antes, la Biblia guarda memoria de los dos modos más corrientes de entrar bajo un imperio: la esclavitud por guerras o comercio, y la búsqueda del sustento ante sequías y hambrunas de los países vecinos. Curiosamente, en algún momento de su historia, Israel nos cuenta que el inventor del sistema estatista más esclavizador de Egipto es un "soñador", que esperó ser señor de sus padres y hermanos (Gn 47). En realidad, lo más pronto que pudo pensarse o escribirse algo semejante es ya con la monarquía establecida bajo Salomón y su sistema de impuestos y trabajos forzados, junto a su sabiduría cercana a la de Egipto, casado como estaba, según aparece reiterada y orgullosamente, con una "hija del faraón" (1Re 3,1; 7,8; 9,16.24; 11,1). Esto nos indica que se llegó a ver como muy positivo el sistema imperial y se soñó o estimó en mucho el estar emparentado con el mismo. Al fin y al cabo era la forma superior de poder y, según la "ideología monárquica" del Antiguo Oriente, encarnaba de forma más o menos directa el poder omnipotente de la divinidad. Al tratar de esa "ideología monárquica" citamos algunos textos que reflejan esa divinización del rey, que es el símbolo y la encarnación del poder imperial. Aunque sea verdad que en Israel nunca se llegó a ello, tal vez

---

70 Puede verse una interpretación de este relato, desde un análisis estructuralista, en la obra *Análisis semiótico de los textos*, del Grupo de Entrevernes, de Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 187-223. Desde los acontecimientos del 11 de Septiembre del 2001 el P. Francisco J. González escribió una sana reflexión basándose en este conocido texto, con el título "De lo acontecido en Babel, alímbos de luz para Manhattan", en la revista ITER, 26 (2001), pp. 31-60.

71 Buen ejemplo de ello es el caso de Antonio Elio Nebrija o Lebrija, que ofreció su *Gramática de la Lengua Castellana* a la reina Isabel de Castilla, editada en 1492, para que impusiera así las leyes castellanas sobre el imperio cuya conquista acababa de iniciar en América. Pero aún cuando los conquistadores y sus defensores y abogados en el terreno político e ideológico (que en aquel momento era necesariamente teológico y católico) defendían con argumentos bíblicos la consagración a la fe, o, al menos, la conquista previa como castigo merecido por la idolatría de los pueblos indígenas y como medio necesario para la evangelización cristiana posterior. A fray Bartolomé de Las Casas no se le ocultó este juego de la menara o ceguera española frente a lo que estaba ocurriendo, y alabó que era una adoración del oro y el poder, la "baldía y ambición" como repite tantas veces, el verdadero motivo de tantas atrocidades contra poblaciones inocentes, aunque su religión fuera idólatra, o de infidelidad negalva, por desconocimiento del Dios verdadero.

por la experiencia de la propia fragilidad y de la necesidad de acudir a alianzas con otros para defenderse de los poderosos, no cabe duda que se dio esa tentación de poner la confianza última en el poder imperial, manifestado especialmente en el de sus armas y ejércitos, sus carros y caballos de guerra, y los dioses que supuestamente les daban ese poder victorioso y ese dominio creciente sobre otros pueblos.

La realidad empírica del poder imperial vista desde las víctimas y los esclavos no podía dejar de ser bastante más realista y verdadera; y esto es lo que van a experimentar los profetas de Israel, que se harán portadores de la voz de estos explotados y oprimidos. Hubo tres pasos o grados en el proceso de estar sometido a un imperio: A) La táctica era comenzar por una demostración de fuerza militar, con la consiguiente exigencia de sumisión y el *pago de tributos*, que servían precisamente a mantener el imperio y su poder militar y político. B) Si había alguna conspiración o revuelta, el segundo paso era un zarpazo mayor, *quitar al rey* y la clase dirigente, cambiarla por otros más sumisos y aumentar la opresión económica y el control del país. C) Caso de llegar a nueva rebelión, se acababa la paciencia del imperio y su tercer ataque era ya la destrucción del reino, de su capital y ciudades fuertes y la *deportación masiva* de los habitantes, trayendo poblaciones de otros reinos arrasados antes a ocupar el territorio, que pierde su independencia política convertido en provincia del imperio de turno<sup>72</sup>. Es verdad que esta fue la táctica de los Asirios sobre todo, atenuada en algún grado por los Babilonios, que sólo deportan a las clases dirigentes, dejando en el lugar al resto de la población. Más benignos o políticos resultaron los Persas, que permiten el retorno de los desterrados y hasta la reconstrucción de sus ciudades y sus templos, con sus dioses y sus cultos, con sus leyes y su cultura y hasta con sus propias autoridades internas; pero manteniendo los tributos y el poder supremo.

A pesar de que los líderes proféticos y otros nunca divinizaron el poder regio, no cabe duda que captaron y combatieron ese sentimiento que se dio siempre en el pueblo: la tentación de divinizar el poder. Quizás más el de los imperios de Asiria o Egipto, Babilonia o Persia, con sus poderosos ejércitos

---

72 Varios autores señalan este triple paso dado por los imperios en su dominio y aneión de los pequeños países vecinos. Puede verse en, *Historia de Israel* de Siegfried Hartmann, pp. 313-315. También puede verse en la obra de José Luis Sire *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*. Editorial Verbo Divino. Estella (Navarra), 1992. pp. 460-461

y su fuerza conquistadora, junto a la fastuosidad de sus santuarios y sus ceremonias culturales. Por eso, vanos oráculos proféticos se van a dirigir sobre todo con esa idolatría del poder, que se concretaba en la admiración y confianza última puesta en el poder de alguno de esos imperios, en la fuerza de su caballería y armamento, y en la búsqueda de alianzas y pactos políticos con ellos, que conllevaban además siempre una alianza religiosa, una sumisión a sus dioses imperiales. Es verdad que su postura varía según las circunstancias históricas y políticas que les toca vivir; pero cabe hablar de unas actitudes o posturas básicas comunes, presentes sobre todo en los escritos proféticos, que vamos a tratar de sintetizar<sup>73</sup>

1) Desde la idea de Dios como señor de la historia, que la controla toda y especialmente en relación con su pueblo escogido, los profetas ven a los imperios como "*instrumento de Dios*" con la función de castigarlo por los pecados cometidos. Esta función punitiva, vista como pedagógica y provisional con finalidad saludable, bien pronto se percibe como voluntad de dominio y hasta de exterminio del pueblo por parte de un imperio orgulloso de su poder, que no se ve ya como "azote de Dios", sino como encasamiento del poder que van a condenar (Is 10,5-19 y 37, con su paralelo en 2 Re 19; Jr 25,12-13; 27,7).

No obstante, hay ocasiones en que un poder sirve para liberar de una situación de destierro u opresión, y puede ser visto como instrumento de liberación. En este contexto se explica que Jeremías acabe viendo un mal menor en la sumisión a Babilonia, y hasta viendo en Nabucodonosor un "Siervo de Yahvé" para epiderizar a los pueblos (Jr 25,9; 27,1-11 y 43,10). Y que más tarde el Deuteroisajas señale a Ciro el Persa como "Mesías" para Israel, puesto que ha sido llamado por Dios para vencer al imperio babilónico y permitir y facilitar la vuelta de los desterrados y la reconstrucción de Jerusalén y su templo. Bien sabe el profeta y sus oyentes que Ciro deja atribuir sus éxitos a otros dioses, sobre todo a Marduk, dios supremo del culto babilónico; pero, aunque Ciro no conozca ni invoque a Yahvé no deja de ser un mero instrumento en sus manos, a favor de su "siervo" Israel y para la gloria del único dios verdadero, Yahvé (Is 44,24-45,7).

---

73 José Luis Sicre: En la o.c. *Profetismo en Israel*, el apartado n. 21, páginas 459-483, titulado *El imperalismo*, trata con suficiente detalle la postura cambiante de los profetas frente al poder imperial que les tocó vivir y soportar. También puede verse la revista *RIBLA*, n. 2, "Violencia, poder y opresión" DEI, San José, Costa Rica, 1988, especialmente los artículos de José Severino Orozco, en las páginas 9-18 y 59-67.

2) Frente a la confianza última puesta por los reyes de Israel y Judá, junto con sus clases dirigentes y hasta el propio pueblo, en el poder de los imperios, -que se muestra en la adquisición de carros y caballos de guerra, fortificación de ciudades, y sobre todo en las alianzas o pactos con los imperios, para asegurarse la vida- los profetas no dudan en criticar esa *idolatría del poder*, como algo radicalmente opuesto a la fe y confianza en Yahvéh, único salvador del pueblo. Puede parecer hoy políticamente ingenua esta postura, pero no se le puede negar ni un ápice de su profunda verdad teológica: el poder político, incluso o especialmente el imperial, no salvan al hombre. Cuando el hombre pone su confianza última en el poder político mayor está cayendo en verdadera idolatría.

El profeta Oseas pone en boca del pueblo convertido esta confesión penitencial, en que asegura: "Asiria no nos salvará, no montaremos ya a caballo, y no daremos dios a las obras de nuestras manos" (14,4), poniendo al mismo nivel el poder imperial del momento, la fuerza militar de la caballería y los ídolos fabricados y venerados. Y el profeta Isaías rechaza las embajadas a Egipto para realizar alianzas con su poder imperial con esta advertencia: "¡Ay de los que dejan a Egipto por ayuda! En la caballería se apoyan, y se fían de los carros porque abundan y en los jinetes porque son muchos; mas no han puesto su mirada en el Santo de Israel, ni a Yahvéh han buscado... En cuanto a Egipto, es humano, no divino, y sus caballos, carne y no espíritu..." (31,1-3) Algunos de los textos más claros de esta denuncia de la idolatría del poder están en Oseas 8,8-10 y 14,2-4, en Isaías 30,1-5 y 31,1-3 u en Ez 23,1-30; pero hay muchos más textos proféticos y de otros hagiógrafos en esta dirección<sup>74</sup>.

3) Si en algún momento el imperio es visto como algo normal, y no preocupa especialmente a los profetas y al pueblo de Israel, mientras está lejos; tras larga experiencia de opresión imperial, la fe israelita acabará viendo en el imperio el símbolo de la *situación que Dios no quiere*. Lejos de ser algo útil para el hombre, es opresivo y hasta letal para él; lejos de ser instrumento divino es lo contrario al verdadero poder de Dios, que es el Yahvé libertador del Éxodo y el Dios de la alianza para la vida en libertad y solidaridad fraterna; y lejos de ser algo normal o neutro que acontece en la historia, es *lo más opuesto a Dios y a la humanidad que Dios propone y espera de su pueblo y de*

74 José Luis Sicre.- *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1994. En esta obra pueden encontrarse analizados estos y otros muchos textos proféticos sobre la idolatría del poder, tan importante como la de los falsos dioses y los ídolos; y tan actual.

todos los pueblos. Desde aquí se explican algunas de las frases más duras que aparecen en la Biblia ante el poder, motivadas sin duda por la dura experiencia de la opresión asiria y babilónica con su enorme crueldad no sólo propagandística sino real<sup>75</sup>.

Esto se expresa en la centralidad del tema del Éxodo como liberación de la situación de esclavitud imperial faraónica; y bien sabemos que dicha experiencia constituyen uno de los ejes centrales de toda la Biblia hebrea. Pero también puede leerse como una condena absoluta de los imperios textos como el relato de la torre de Babel al que nos referimos antes; y en la utopía de un mundo sin la prepotencia del poder imperial con sus ejércitos y armas, convertidos en instrumentos de trabajo y prosperidad para todos (Is 2,2-4 y Mt 4,1-3). Finalmente, para no alargar el tema, hay que señalar entre las críticas más duras a los imperios las de los escritos apocalípticos, la mayoría de ellos apócrifos, que alcanzan una cierta visión de historia universal. Estos autores escriben en torno a los siglos II a.C. y II d.C., tras oír a los profetas y a los historiadores y ver la fuerza creciente y la expansión cada vez mayor de las potencias imperiales, sea con el Hellenismo o con el Imperio Romano en esos siglos que rodean la venida de Cristo. En los dos únicos libros apocalípticos aceptados por la Biblia, el poder imperial es simbolizado como una Bestia sanguinaria y opresora, con rasgos más bien diabólicos e inhumanos por ser deshumanizantes y hasta destructores del mundo de la vida (Dn 7 y 14; Apc 13 y 17).

*De la postura crítica de los profetas ante el desempeño del poder monárquico y de otros líderes sociales, y ante la condena casi total de los reyes históricos en la obra deuteronomista, la lección a aprender es el mantenimiento de una actitud vigilante, capaz de mirar la realidad y juzgarla desde el lado de los víctimas del sistema o de sus abusos; por ello son especialmente críticos frente a la prepotencia imperial. No se trata de una demonización de todo poder político, ni del monárquico en concreto. Mas bien, es cierto que los profetas no ofrecen alternativas políticas a la monarquía, pero sí a su desempeño histórico, manteniendo siempre el ideal de un rey justo, que se preocupe especialmente de los pobres y oprimidos. Tampoco tenemos hoy las creyentes alternativas mejores que las que pueda ofrecer cualquier pensador o cuerpo social; pero sí debemos mantener ese ideal de justicia, por más que otros lo tilden de utopía políticamente irrealizable.*

---

75 J. Alberto Soggin, en la o.c. *Historia de Israel*, .p. 286 nos dice que, según algunos autores, los reyes de Asiria utilizaban su fama de crueldad como hábil propaganda y medio de amedrentamiento previo. Pero no cabe duda que los dichos de Nahúm o Habacuc y las Lamentaciones están escritas desde la experiencia de crueldades bien reales.

#### IV. PROPUESTAS REALISTAS SOBRE UNA POSIBLE MONARQUÍA O PODER POLÍTICO FUTURO TRAS EL EXILIO

Entre los rasgos peculiares de la monarquía israelita, como señalamos antes, está el de no ser la fuente del derecho, sino estar sometida a unas leyes que la preceden y son superiores, por provenir de Dios mismo en etapas anteriores a su misma constitución<sup>76</sup>. Por eso nunca aparece el rey dictando leyes, ni siquiera de menor rango; y, en cambio, su conducta es juzgada desde los primeros pasos por las normas previas y comunes. Tal es el caso de Saúl, frente a la autoridad profética y sacerdotal de Samuel (1 Sa 13 y 15); o el de David ante la crítica del profeta Natán por su doble crimen contra el fiel súbdito Urias, adulterando con su esposa y haciéndolo morir en combate (2 Sa 11-12). Lo mismo hará después el profeta Elías frente al robo y el asesinato político de Nabot por parte del rey Ajab y su esposa Jezabel (1 Re 21). Y si algún profeta aprobó la revolución violenta de Jehú, como aparece en varios puntos (1 Re 19,15ss; 2 Re 9,1ss) el profeta Oseas (1,4-5) no deja por eso de condenarla de parte de su mejor comprensión de Dios y sus planes. Esta misma sumisión del poder regio a la Ley superior de Israel es lo que posibilita también toda la visión crítica de la escuela deuteronomista sobre el desempeño histórica de la monarquía. Sin embargo, antes de una condena radical, el deuteronomista parece tener una "reserva ideológica" también en el sistema que fue querido por Dios, antes incluso de que apareciera el "Mesianismo" o al mismo tiempo. Es lo que vamos a examinar en este apartado, centrándonos en las pocas y modestas propuestas que se hacen de un modo nuevo de funcionar la institución, que tiene muy en cuenta los abusos cometidos y la misma peligrosidad de los usos en determinadas condiciones.

Entre las leyes previas a la monarquía se consideran el Decálogo cultural de Ex 34,10-26 y alguna forma previa del Decálogo que tenemos ahora reformulado en Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21; también el conjunto del Código de la Alianza (Ex 20,22-23,33) y algunas leyes culturales arcaicas, que están ahora entremezcladas en los Números y el Levítico. Pero ya el Código Deuteronomico se considera de la época monárquica, incluso en su forma más antigua. Sea o no el "Libro de la Ley" que se encontró casualmente en el

76 J. Alberto Soggin - *Introduzione all'Antico Testamento*. Paideia Editrice, Brescia, 1984, escribe que el derecho oriental es atribuido a la divinidad, y por tanto es sacro, pero se da por medio del monarca, lo que lleva a una identificación práctica con el poder estatal. En cambio, en Israel, no es el monarca ni el Estado la fuente del derecho: '... non è lo Stato la fonte del diritto, essendo in genere l'esistenza del diritto anteriore alla formazione dello Stato' en p.196.

templo de Jerusalén en época de Josías, la parte central, Dt 12-26, suponen ya una sociedad muy estructurada, con división de funciones y poderes, con experiencia de asentamiento y problemas de campesinos y ciudadanos, con un culto muy estructurado, etc., para pertenecer a etapas anteriores. No parece tampoco probable que se inventase a propósito para justificar la "reforma" de Josías, como piensan algunos, si bien pudo darle una base legal o ideológica muy firme<sup>77</sup>. No obstante, es en la época persa, bajo Esdras y Nehemías, cuando la preeminencia de la Ley de Moisés adquiere su peso social y político definitivo en el pueblo judío, al volverse ley estatal, con apoyo de la autoridad persa. Desde entonces se suele hablar de "nomismo", en sentido peyorativo religiosamente, pero con un peso jurídico y político innegable, que llega hasta nuestros días en el judaísmo conservador.

#### IV. 1 Las leyes del Antiguo Testamento como provenientes de Dios mismo, y no de ningún poder político, monárquico u otro

Como se afirma reiteradamente en las secciones legales del Pentateuco y a lo largo de todo el AT, es el mismo Dios el autor y dador de las Leyes, por medio de Moisés. Tal es el caso de los dos Decálogos y de los diversos códigos: Código de la Alianza, Código deuteronomico, la Ley de sanidad y el Código sacerdotal (Lv 17-26 y Lv 1-16); siempre se afirma la procedencia de Yahvéh. Todo forma parte de la Alianza, de la que las Leyes son las cláusulas impuestas por Dios a su pueblo. Por eso el sentido primero de "torá" o ley se aplica a las reglas concretas que da un sacerdote, generalmente para alguna norma cultural; pero sobre todo a lo que es "Ley de Yahvéh" (unas 220 veces); aunque también se llama "Ley de Moisés" a veces. Parece que en la época del rey Josías se descubrió o presentó en Jerusalén el núcleo del Código deuteronomico, y este sirvió de base a su reforma religiosa y social. Años más tarde, con Esdras y Nehemías esa Ley se vuelve "ley del Estado" o ley con valor político reconocido e impuesto, junto a las leyes propias del imperio persa (Esd 7,26. Ver 1Re 2,3; Jos 1,7s; 2Re 14,6, 23,24s)<sup>78</sup>.

77 J. Alberto Soggin, «Introducción», pp. 154-166; y también en la obra c. Nueva Historia de Israel, pp. 305-312, da mucho peso a los autores que suponen que ese "Libro de la Ley" encontrado en el templo fue una "pie fraud" (=fraude piadoso) del sacerdote. Niqués; y que no debió tener tanta influencia en la "reforma", iniciada diez años antes, según el relato del Crónista. Pero, aún así, no deja de ser el Código Deuteronomico una legislación de la época monárquica.

78 J. Alberto Soggin, en la o.c. Nueva Historia de Israel, pp. 345-347 trata como bien probable históricamente ese edicto de Artajerres, que hace de la Ley de Dios una "ley del rey" para los judíos bajo Esdras. No hay acuerdo sobre si esa Ley era el documento P, o el documento D, o incluso una primera forma del Pentateuco, que empieza así a ser metáfora canónica para el pueblo de Israel.

Hoy día se considera que gran parte de las leyes se fueron formando en la etapa premonárquica, en el mundo de los clanes y las tribus, aunque según su "contexto actual, en Israel todo derecho está relacionado con Yahvé, con Moisés y con el Sinaí. Y con eso queda dicho lo esencial sobre su lugar teológico... es el reconocimiento y la puesta en práctica de la voluntad divina". Pero eso es válido en muchos otros códigos orientales, así como que la ley está envuelta en la alianza, e incluye bendición y maldición, evangelio y ley, orden y anomia, antes de la crítica profética y de la codificación en clave de "herf" por el Deuteronomio y deuteronomista especialmente, pues el Dios bíblico es un Dios de gracia y de exigencia ética a la vez. Lo específico no es tanto que muchas tengan forma apodíctica y sean religiosas, sino que "consiste principalmente en que el rey no hace de legislador, y que no es posible reconocer una idea de 'orden universal' que actúe como magnitud sobre el derecho israelita". Esta idea sigue en Ezequiel y el Sacerdotal y el Cronista (Ez. 18,9.17.23; 20,11.25s)<sup>79</sup>.

Un nuevo objeto de elección divina, dentro del marco de la elección originaria del pueblo en el Éxodo, es la monarquía. Esto surge ya con la "elección" de Saúl y de David, y se amplía a toda la dinastía davidica con la profecía de Natán o promesa dinástica, que el Dt y el Dtr. Se une con la "elección" del lugar único para poner su Nombre en él, que se concreta en Jerusalén, al menos desde la época de Josías; y sirve para el juicio teológico del Dtr sobre el reino de Israel y sobre los cultos yahvísticos de Judá fuera del Templo salomónico. A pesar de los problemas que la institución monárquica suscitó a la fe israelita, ésta acabó jugando un papel decisivo y suscitó valores y esperanzas que permanecieron y permanecen en el mesianismo utópico que conlleva. La cuestión es "¿Cómo puede conciliarse religión y política; la acción política y la fe en Yahvé?... Ante cada rey se sentía la necesidad de preguntarse, en definitiva, si su conducta y su reinado estaban en consonancia o no con Yahvé. Y esa misma tensión fue también la que permitió formular un o el ideal del rey, sobre todo porque además la

79 Hans Dietrich Preuss., *Teología del AT. Volumen I. Yahvé elige y obliga*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1999. Pone los fundamentos, que son la elección de Dios y las obligaciones de su Alianza sinálica con el conjunto de leyes que la explican y concretan en el desarrollo histórico. Este mundo legal es previo al poder político monárquico sobre todo en cuestión de principio, puesto que su origen está en Dios mismo. De ahí que en Israel nunca se atribuya al rey ningún poder legislativo. Las citas expresas están en las pp. 141, 152 y 165.

referencia al futuro propia de la fe en Yahvé era capaz de mantener una esperanza de esta clase”<sup>80</sup>.

#### IV. 2 Criterios y normas para la forma futura de la monarquía a restaurar después del exilio babilónico, tras su fracaso histórico.

Por encima del estatuto político de personajes como Sesbasaz o Zorobabel, que pudieran ser descendientes de Jeconías, el rey deportado por Nabucodonosor el 597 y liberado por su sucesor el 562, está claro que una parte del liderazgo judío del postexilio soñaba aún con restaurar la monarquía davídica. Lo mismo aparece en textos de los profetas postexílicos Ageo y Zacarías, por más que el Cronista los pretenda ignorar. Esa expectativa se volverá cada vez más un mesianismo escatológico, unido a especulaciones apocalípticas hasta el siglo II a. C. que perduraban ciertamente en la época del NT. Por eso, no debe extrañarnos que, a pesar del fracaso de la monarquía en ambos reinos, muchos pensadores de la época exílica inicial o final, y aún del postexilio, imaginaran como parte del futuro una restauración de la monarquía. Esto nos enseña, por un lado, que siempre hará falta un tipo de poder político, sea monarquía propia u otra; y por otro, que el poder político no es lo decisivo para la vida de fe del pueblo de Dios, ni para la vida humana sin más, sino sólo un elemento subordinado a otros principios y valores previos.

Pero podemos aprender algo de esas propuestas de restauración monárquica, precisamente después de la larga experiencia y el relativo fracaso de su gestión. La Biblia habla mucho más largamente de su experiencia y no deja de hacer juicio crítico y valoración muy negativa de su desempeño en distintas partes, históricas y proféticas sobre todo, como hemos apuntado; pero apenas apuntan un par de proyectos de futuro entre sus múltiples escritos, sin contar con aquellos que para nada se interesan ya por esa restauración. Con ello tal vez nos quieren decir que debemos aprender más de la experiencia histórica real, con atención especial a las causas de sus fracasos, que no de una fórmula segura que ellos tengan que ofrecernos para nuestra decisión actual. Con el AT en la mano nadie puede defender a ultranza la monarquía ni ninguna otra forma de poder político, ni tampoco demonizarla y considerarla

80 Horst Dietrich Preuss., *Teología del AT Volumen II. El camino de Israel ante Yahvé. Desde la* de Brouwer, Balso, 1999. Trata de la elaboración posterior de la elección originaria, con los nuevos objetos de elección, entre los que destacó la monarquía, según el AT. Pero junto a ella, los profetas, los jueces, etc... La cita concreta está en la página 48

inaceptable en nombre de Dios y sus planes. Desde esta postura modesta creo que debemos escuchar esas propuestas de restauración.

**Dt 17,14-20. El fuero del rey del deuteronomista.** El primer texto creo que debe ser el de la ley sobre la monarquía de Dt 17,14-20. Un autor tan agudo en la historia de las tradiciones textuales como Martin Noth escribía que "las leyes transmitidas en el Pentateuco tampoco se refieren positivamente en ningún lugar al ordenamiento de alguna de las formaciones estatales surgidas dentro del pueblo israelí ni, en definitiva, a ninguna ordenación estatal. De modo que estas leyes no presuponen ni a la monarquía ni a la organización estatal como reguladoras previas a su existencia. El término "rey" aparece en ellas únicamente una vez, en la llamada "ley sobre la monarquía" (Dt 17,14-20), pero aquí es totalmente claro que *no* se trata de la organización monárquica realmente existente. En esta "ley sobre la monarquía" no se concretan los derechos y deberes de la monarquía, sino que al rey se le ponen toda clase de limitaciones y cortapisas en su actividad, prohibiéndosele cosas que en el Antiguo Oriente siempre fueron atribuciones propias de un rey (formación y reclutamiento de una poderosa caballería, acopio de un tesoro estatal) y que los reyes judeo-israelitas, sin duda, tampoco quedaron cortos en atribuirselas. Este curioso "derecho regio" se formula preponderantemente de modo negativo, mientras que la formulación positiva se emplea sólo para imponerle al rey el deber de respetar escrupulosamente el código deuteronomístico, que, además, no habla del rey"<sup>81</sup>.

Por su parte, un teólogo bíblico reciente escribe que "en su proyecto deuteronomista de constitución, el Deuteronomio (16,18-18,22) sitúa alrededor del rey otros magistrados y procura hacer, por primera vez, una distribución de poderes. Luego, en el llamado fuero real (17,14-20), que no tiene paralelismo alguno en el resto de cuerpos legales del AT, el rey aparece devuelto, con énfasis, como un "hermano" a la comunidad del pueblo y sólo se presenta como "israelita" ejemplar (M. Löblich) por el hecho positivo de que lee la Torá... Pero el deuteronomista volvió a poner sus esperanzas en la monarquía... "Es evidente que el movimiento deuteronomista ni estaba

---

81. Martin Noth, *Estudios sobre el AT. Las leyes en el Pentateuco. Especialmente el párrafo titulado "Ordenamiento del estado y legislación"*. Sigüeme, Salamanca, 1965 (En alemán ya en 1966) pp. 28-29.

preparado ni dispuesto a borrar totalmente la monarquía de su proyecto de nuevo Israel<sup>82</sup>.

Pero ya Ezequiel sólo le atribuye al rey un papel muy secundario; lo que dice en positivo de ese pastor, se atribuye al Sumo Sacerdote luego, en el libro de Zacarías (3,7). En Isaías 55,3 se trasladan al pueblo “las amorosas y fieles promesas hechas a David” y el Rey es Yahvéh. El rey debe cuidar del pobre en todo el AO (Prv 31,8ss). Siguen siendo valoraciones positivas de la monarquía los Salmos regios: el rey gobierna en lugar de Yahvéh. “A cada rey había que preguntarle de hecho si tenía el propósito de ser por fin el rey o se iba a conformar con ser un rey más”. Hubo mesianismo de presente, unido al culto, y abren al mesianismo con su tensión entre el ya y el todavía no; y el estilo cortesano y la colectivización al ser oración de cualquiera. Para el Cronista el rey ocupa el trono de Yahvé, y ni siquiera el Sacerdote(a) prescinde de la monarquía. Dios actúa en la historia por medio de David (1Cr 17,11-14; 28,2-7; 2Cr 1,8s; 6,10.16.42; 7,17s; 13,4-12; 21, 7). Por eso Preuss concluye que: “Ni los Profetas ni la Historiografía deuteronomista hablan por ninguna parte de un rechazo definitivo de la casa de David<sup>83</sup>” como señalamos antes.

Volviendo al texto concreto de Dt 17, 14-20, el exegeta J. Blenkinsopp en su apretado comentario sobre este pasaje, comienza por ubicarlo dentro del conjunto formado por los cc.16,18-18,22, que se ocupa de los “oficios y funciones” que estructuran socialmente al pueblo, que son jueces, reyes, sacerdotes y profetas. Los jueces, en su nueva función organizada debieron surgir ya bajo el rey Josafat en el siglo IX. Pero en nuestro texto hay un “espejo de príncipes” reflejado en la historia de Israel, como se apuntaba ya en pasajes como el de 1 Sa 8,4-22; y 10,26-11,8. “La exigencia fundamental es que el rey debe ser elegido por Yahvéh, es decir, tener apoyo profético, y ser un israelita nativo”. Pero “el punto principal es que el rey esté también sujeto a la ley, una especie de monarca constitucional”. Pensa que se está aludiendo claramente a lo acontecido con el rey Josías, como se narra en 2 Re 22,3-13. “En el momento de su accesión el rey debe hacer una copia (de la Ley), no una segunda ley, como traducen los LXX. El deuteronomista es

82 Horst Dietrich Preuss., *Teología del AT. Volumen II. El camino de Israel ante Yahvé. Desde el de Brouwer*. Bilbao, 1989. Las citas están en las pp. 52-53.

83 *Ibidem*, con citas textuales tomadas de las pp. 63 y 64.

consistente de los abusos históricos, pero no se opone a la monarquía, ni en su forma hereditaria (al hablar de "sus hijos" en 17,10)<sup>84</sup>.

Sustancialmente coinciden muchos otros comentaristas; pero hay algunos matices que sólo vamos a apuntar, siguiendo la breve presentación del maestro Luis Alonso Schökel. Comienza afirmando, en consonancia con la postura de M. Noth, que "en el tiempo en que se compone esta parte del Dt, o en su redacción final, los judíos no tenían rey ni podían tenerlo"; y que el deuteronomista conoce el fracaso de la monarquía en el Norte y en Judá: "El Dt acepta el hecho y describe su idea del rey definiendo y limitando sus poderes". Pero sobre todo anota que este texto "sintetiza la iniciativa popular, democrática, con la intervención divina: el pueblo nombra, el Señor elige. Única condición, que sea hermano, es decir, israelita. El autor ignora la promesa dinástica y no limita: cualquier hermano podría ser nombrado". No hay teología dinástica, como en ciertos salmos y textos emparentados. "Aquí la continuidad de la dinastía depende de observancia de la ley, no sólo de la promesa... Hay que recordar que incluso los profetas dinásticos recordaban al rey los preceptos de la alianza y le denunciaban sus transgresiones"<sup>85</sup>. Subraya que la caballería tenía función militar, inducía al rey a confiar en su ejército y no en el Señor (Js 31,1-4 Qs 14,x). Y sobre todo que "El rey no es legislador, es sólo ejecutivo de la ley o constitución. Los levitas custodian en el templo el texto auténtico, escrito, de la Ley. El rey tiene que poseer una copia, "segunda ley" (en griego "*deuterus nomos*"), y recitarla a diario.

Podemos ver que en realidad hay dos tipos de orientaciones para esa monarquía futura. El primero se refiere a normas del pueblo elector. El segundo a las obligaciones del rey en su cargo. Entre las primeras hay tres elementos: 1) Que sea puesto o nombrado por el pueblo, que surja de su

---

84 En *The New Jerome Biblical Commentary*, editado por Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Geoffrey Chapman, New York, 1993. En esta parte sobre Deuteronomio, obra de Joseph Blenkinsopp, pone cc.16,18-18,22 bajo el título "Offices and functions", y al pasaje concreto lo llama "mirror for kings" reflected in Israel's history... The basic requirements: The king must be chosen by Yahweh, i.e., have prophetic support, and be a native Israelite... The main point is that the king is also subject to the law, a kind of constitutional monarch". Se alude a 2 Re 22,3-13 "at his accession the king is to make a copy (mishneh), not a second law as in the LXX. Deuteronomist is aware of historical abuses but is not opposed to monarchy, not even hereditary monarchy ('his children')". Las citas están en la página 103.

85 Luis Alonso Schökel.- *Biblia del Peregrino. Tomo I. A 7. Prosa. Edición de estudio*. Ceditado por EGA, Mensajero y Verbo Divino. Bilbao y Estella (Navarra), 1998. Las citas están en las pp. 371 y 372.

voluntad democrática de constituirse en monarquía o reino. 2) Que el rey nombrado sea elegido por Dios, o sea, que tenga apoyo profético y sacerdotal. 3) Que sea "hermano", es decir israelita, nativo; pero a la vez igual, no "engreído sobre sus hermanos" (v.20), sino solidario con los más débiles especialmente, como señalaba el ideal oriental. Entre las segundas se señalan cuatro normas de conducta, de las cuales tres son prohibiciones: 1) No tendrá muchos caballos, es decir, no tendrá mucho poder militar, volviendo a sistemas piramidales como los del Faraón egipcio. 2) Ni tendrá muchas mujeres, es decir, no realizará muchas alianzas políticas, que inducen a pactar con diversos dioses, sobre todo imperiales, además de reflejar su propio poderío. 3) Tampoco tendrá demasiado oro y plata; o sea, no ha de acumular riquezas, explotando a sus propios súbditos y comprando la justicia y sembrando la corrupción de las élites dirigentes, aumentando la distancia entre ricos y pobres. Pero, sobre todo, la última obligación es decisiva: 4) Deberá escribir o copiar la Ley para su conocimiento y su observancia, "para aprender a temer a Yahvéh su Dios, guardando todas las palabras de esta Ley y estos preceptos, para ponerlos en práctica" (17,19). No cabe duda, que es la más decisiva de las condiciones puestas a la monarquía ideal del futuro.

Precisamente en esas grandes orientaciones está el punto clave de la propuesta restauradora. Si Israel vuelve a tener monarquía, debe renunciar decididamente a esos pretendidos derechos o atribuciones de los reyes orientales; y no es pequeña cosa que el rey israelita renuncie a ese poder excesivo y abusivo que es tener un numeroso harén o un gran ejército o cuantiosa economía propia, que siempre será a costa del trabajo de sus propios súbditos. Es algo que apunta ya al deseo actual de controlar los poderes, sin que ahí deje de señalarse una cierta división de poderes, ya que entre otras cosas, ponen al rey en medio de otra serie de liderazgos que lo rodean y lo superan. En el contexto, están todo el sistema judicial y sacerdotal, llevado a cabo por los levitas, arrendándose también al mismo código; y la serie culmina en los profetas, resugos peculiares de la palabra actual que muestra las nuevas o renovadas exigencias de Yahvéh.

Sobre todo, debe someterse a las leyes del código deuteronomico, que, además de situarlo en ese contexto, le quita toda autoridad legislativa, y judicial; dejándole nada más y nada menos que el encargo de cumplir y hacer cumplir el resto de la legislación, que contiene muchos elementos culturales o teológicos; pero que, sobre todo, contiene una legislación social, atenta a

los derechos de los pobres y desvalidos, los forasteros y demás marginados. Esto sigue siendo el ideal monárquico tal como lo aceptaron los profetas y juzgaron en parte los deuteronomistas. Pero, a la vez, cabe decir que se está prácticamente muy cerca de lo que hoy llamaríamos una "monarquía constitucional"<sup>86</sup>, ya que la Ley o Torà acabó siendo, efectivamente, la ley civil obligatoria para el pueblo judío, al menos desde la época de Esdras y Nehemías y en etapas posteriores del judaísmo, aunque no haya vuelto a tener un poder político supremo hasta la creación del Estado de Israel, de tipo laico, como la mayor parte de los Estados occidentales.

*El príncipe según la Torà de Ezequiel 45,7-9 y 46 .16-18.* El otro texto que vamos a considerar brevemente aparece en la llamada "Torà de Ezequiel", que se refiere sobre todo a dos temas: el templo futuro con su sacerdocio y su culto, y la tierra de Israel a ser repartida de nuevo entre las tribus. Dentro de ambos contextos figura el rey o el *nasi'*, como prefiere llamarlo Ezequiel y sus discípulos. En referencia al culto su papel es secundario, casi como un monaguillo o una figura decorativa, además de costear ciertos sacrificios. En relación a la tierra, el caso merece más atención. Se le conceden unas tierras a la casa real, pero con estricta prohibición de ampliarlas o reducir las. Está el espíritu del deuteronomista de no apoyar una realeza económicamente poderosa; pero además está la idea realista de defender un patrimonio mínimo, para que no necesite tampoco sacar los medios de su mantenimiento de los impuestos o tributos de sus súbditos, como ha ocurrido en los otros reinos y en la propia monarquía israelita. Y, tal vez, la idea de que no debe el poder político acumular riquezas, con el riesgo de vivir en el lujo, aumentar las diferencias sociales, y caer en la tentación de corromper los otros poderes, judiciales, económicos, militares y burocráticos. No en vano, en este profeta aparece el lenguaje y el problema de la usura en diversos tipos<sup>87</sup>. También este sacerdote que se vuelve profeta, es el más atento a la idolatría de las

86 Ya vimos que J. Blenkinsopp ponía esa frase; pero también L. Alonso Schökel dice lo mismo: "La figura que traza este texto es la de un monarca constitucional, cuya constitución es la Torà"; en la o.c., p. 371. Sin embargo Robert B. Coote and Mary P. Coote, en su artículo titulado *Power, Politics and the Making of the Bible: The Torah*, que ocupa las páginas 343-364 de la obra *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*. Revised edition, Orbis Book and SPCK, New York, 1993, editada por Norman K. Gottwald and Richard A. Horsley, dice expresamente que Josías "no creó una monarquía constitucional" (p. 351) a pesar de que habría ordenado escribir esa "Ley de Yahveh" que apareció en el templo. Aunque así fuera, no está dicho que ese breve texto sea de la época de Josías, y no cabe duda que apunta a eso fin.

87 José Luis Sarr. "Con los pobres de la tierra". *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, 1964. En el capítulo IX se ocupa de Ezequiel (378-407).

riquezas, como aparece quizás en la frase de 7,19: "Atrojarán a la calle la plata, tendrán el oro por inmundicia; ni su oro ni su plata podrán salvarlos el día de la ira del Señor, porque hacen su tropiezo y su pecado"; y sobre todo en su retrato del rey de Tiro, que tiraniza a los pueblos con su supremacía comercial (Ez 18).

Walther Eichrodt considera esta parte como propia del mismo Ezequiel, con lo cual sería de inicios del destierro; pero bien pudieran ser de sus discípulos y pertenecer más bien al fin de esa etapa. Lo cierto es que apunta en varios de estos textos una gran preocupación por los límites del poder real y por su carácter subordinado a un ordenamiento religioso y social que lo supera con mucho; más bien trata de evitar que interfiera ni con uno ni con otro. Un rey que no decide nada teológico, nada de lo que es esencial a la voluntad de Dios, por un lado; y que, por el otro, tampoco va a gobernar por la prepotencia de su poder, puesto que está económicamente controlado. Los encargados de la justicia serán los sacerdotes, no el rey; y lo harán ateniéndose a la Ley de Dios (44,24). El rey va a tener sus tierras propias, pero no las podrá ampliar ni perder; con la finalidad de que viva de lo suyo, y no tenga que imponer tributos al pueblo, ni les arrebatara nunca la parte de su propiedad a ninguna de las tribus. "Así mis príncipes no oprimirán más a mi pueblo...liberen a mi pueblo de sus impuestos"; y "el príncipe no tomará nada de la heredad del pueblo despojándole de su propiedad" (45,7-9 y 46, 16-18). No insiste en su carácter davídico, como en el capítulo 34, pero no hace falta suponer que se refiere a otro poder político distante. Lo que sí es cierto es que todo se ve en función del culto y las posibilidades de sustentarlo más en las tribus que en el poder económico de las autoridades políticas<sup>88</sup>. En ambos bocetos de una monarquía "futura" aparece claramente su deseada medida, basada en una economía modesta. Esto nos sirve bien para tocar, aunque sea muy someramente, el tema del poder económico en el AT; pero antes, apuntemos una cuarta y novedosa lección que nos dan estos proyectos de restauración monárquica.

*La cuarta lección a aprender de los intentos de reforma de la monarquía, estaría en primer lugar la correcta valoración del poder, como función social necesaria en cualquier tipo de sociedad compleja, a pesar de los grandes riesgos de abuso y hasta de neo normal*

<sup>88</sup> Walther Eichrodt. *Ezekiel. A Commentary*. Old Testament Library. SCM Press, London, 1970. Las citas concretas se encuentran en esta versión inglesa de la obra de Eichrodt, pp 571 y 578.

que conserva. Pero más importante es ese empeño de poner al poder del gobernante debajo del poder de la Ley, con un primer intento de volverlo "constitucional", quitarle lo mayores riesgos de arbitrariedad y abuso prepotente, y hasta de dividir los poderes, para que se controlen mutuamente. Además, hay una insistencia en su moderación económica, para no necesitar explotar al pueblo ni caer en la tentación de aumentar sus riquezas y caer en lujo, prepotencia y corrupción.

## V. BREVES ANOTACIONES SOBRE EL PODER ECONOMICO COMO BASE DE LA MONARQUÍA EN ISRAEL Y JUDA.

Tanto en el relato sacerdotal de la creación como en atribuido al yahvista se señalan dos ideas fundamentales respecto a la relación del hombre con los bienes de la tierra. La primera es que la tierra es *no don* primordial de Dios al hombre, como creación ordenada, y hasta jardín fértil y hermoso, lugar de origen y fuente de su vida y sustento. La otra es que la tierra es también *una tarea* para el hombre, algo que debe dominar y controlar, algo que debe trabajar y hacer producir. El hombre es el encargado de trabajar esta tierra y hacerla producir los bienes necesarios a la vida humana sobre todo, sin desatender la vida de otras especies animales que nos acompañan. No es por tanto, el dueño absoluto del mundo, con derecho a hacer y deshacer a capricho los bienes recibidos. Junto a ello, hay que reconocer la *dignidad* y el predominio del ser humano sobre el resto de la creación, con capacidad de disponer libremente de ella, con *responsabilidad* última ante Dios y ante la propia humanidad; pero con la triste posibilidad de actuar irracional e irresponsablemente, y hasta de destruir la heredad en un grado u otro. El mundo antiguo, al que la Biblia pertenece, nunca pudo imaginar el tremendo riesgo para la vida del hombre y aún de toda la tierra que esto supone; pero, aún así, se arrepentía de reconocer que este es destino humano, tal como el Dios creador de la libertad lo ha hecho. Este es el sentido profundo de la tierra como "*heredad*" y del hombre como "*heredero*" de la creación. Pero esto son ideas antropológicas generales, y no se ocupan de lo que significa el poder económico del hombre sobre otros hombres.

En la etapa patriarcal ya existen algunos problemas económicos, y el uso de los bienes como instrumento político en algún grado; pero no es tema importante en su conjunto. Lo que sí conoce muy bien el hombre del AT es la explotación del hombre por el hombre, de los pueblos poderosos sobre los débiles en el caso de los imperios; y de los pobres y débiles sociales de parte

de los poderosos. En este sentido, el poder económico era un instrumento usado por el poder político como el de las monarquías de las naciones y del mismo Israel para imponerse y mantenerse, para acrecentarse y expandirse. Esto es lo que conocen y denuncian los profetas sobre todo, pero también los historiadores bíblicos y los sapienciales con especial acritud. El mundo sapiencial, recordando la tarea de dominar la tierra, va a exhortar al trabajo y laboriosidad humana, y a criticar irónica y crudamente la pereza, como una de las causas de la miseria familiar; pero también conoce los riesgos de la riqueza excesiva, rápida, y sobre todo la injustamente adquirida, sea del comercio, sea de la explotación de los otros, personas o pueblos. Y se va a preocupar especialmente de lo que se hace con los bienes terrenos a favor de los pobres y necesitados, pues en ellos sale Dios al encuentro del rico (Prov 14,31; 17,5; 22,22, etc). Pero en el presente trabajo nos vamos a ocupar solo del uso de los bienes de la tierra, o mejor del poder económico, como base del poder político de la monarquía israelita.

## V. 1 La base económica del sistema político monárquico.

Nadie duda hoy que la economía es la fuente mayor de poder efectivo en nuestra época, puesto que es claro que domina los demás poderes, como pueden ser el político y el militar, para no hablar del legislativo y judicial; con todas las honrosas excepciones que se quiera. Antiguamente parece que no era así, puesto que más bien el poder político lo utilizaba como su base y a su favor. El rey controlaba más o menos directamente una gran parte de la economía, con sus posesiones territoriales y el dominio de las rutas comerciales, y todo el funcionariado a su servicio. Además de esto controlaba indirectamente el resto de la economía con los tributos e impuestos a los campesinos y comerciantes, incluido el trabajo forzoso en ciertas ocasiones. Esta era la manera de gobernar en todas las monarquías, antes que los israelitas la eligieran como su sistema. Pero tal vez nunca llegó a parecerse tanto como en ese momento de cierto apogeo y prosperidad económica que representó el reinado de Salomón, tras la consolidación davídica de la monarquía.

Dentro de los pocos datos económicos que nos suministra la Biblia, la época salomónica nos deja asomar al aparato administrativo que permitió tanto el mantenimiento de una corte de notable amplitud (aunque las seiscientas mujeres y cuatrocientas concubinas y otros datos sean una exageración entre grandilocuente y ridiculizante), como las construcciones

más bien suntuosas de su palacio real, el templo de Yahvé y otros y los cuarteles militares para su ejército que incluía ya la caballería a una cierta escala. Todo esto no fue posible sin una serie de medidas económicas que, a fin de cuentas, llevó a la división del reino lograda bajo su padre David; sobre todo al perder el control de Edom, Aram y las ciudades filisteas. Una de esas medidas es la división del territorio en doce distritos administrativos, con la finalidad declarada de que cada una de ellas suministrase los bienes para sustentar esa corte y ese ejército profesional. Además de eso exige prestaciones personales y hasta trabajos forzados para las grandes construcciones del templo y palacio. Salomón multiplicó el trabajo forzoso, no sólo con los pueblos sometidos sino también con los propios israelitas (1Re 5,27) y tuvo 30.000 obreros para esos trabajos forzados, de los que 10.000 tenían que turnarse en el Líbano para cargar la madera de sus construcciones suntuosas; además de los 70.000 cargadores y 80.000 canteros que tenía en Jerusalén. Al frente de esa leva está el mismo Jeroboán que luego se le rebelará precisamente por causa de esa opresión exagerada<sup>89</sup>.

Al principio debió emplear a las poblaciones de los territorios amonitas, moabitas, edomitas y otros dominados por su padre; pero el propio relato deja entender que también debió exigirle prestaciones personales, además de los tributos y tasas, a la propia población israelita, con excepción tal vez de la región judaíta, de la que proviene y en la que reside normalmente. Se nos dice que el futuro rey de Israel, Jeroboán, es el encargado de esta corvea o trabajo forzoso entre las tribus del Norte, que más tarde se van a rebelar contra su hijo Roboán (1Re 11-12). Salomón hace esto porque "tiene que reemplazar las entradas de esas provincias perdidas con las entradas que extorsionaba a la población local. Como resultado de ello... el pueblo... se vio obligado a realizar trabajos forzados para acabar los proyectos reales de construcción" Pero cabe sospechar que tal vez lo hizo también "para reducir el influjo político de las tribus, reemplazando la forma local de liderazgo con la de una administración centralizada"<sup>90</sup>. Lo cierto es que con estas

89 José Luis Sicre, o.c. "Con los pobres de la tierra"... En el citado capítulo IX sobre Ezequiel trata del tema de la usura en las pp. 384-387 y aún lo retoma en la p. 406.

90 Que Salomón dividiera el Norte en distritos tributarios tenía la finalidad de reemplazar el sistema tribal antiguo, según Niels Peter Lemche, en su obra "Ancient Israel", p. 138: "The goal of this was presumably to reduce the political influence of the tribes in question, by replacing the local form of leadership with that of a centralized administration" transformando a Israel en un estado como eran los existentes antes en Palestina, y con un aparato administrativo similar al de Egipto

experiencias el pueblo israelita no necesita guardar memoria de lo ocurrido en Egipto, sino que tal vez une sus recuerdos legendarios con estos datos mucho más cercanos.

Se han intentado diversas explicaciones socioeconómicas de la nueva situación creada; y así Loretz habla de un fenómeno común de todo el Oriente Antiguo, el "capitalismo de rentas" ("Rentenkaptalismus"), con el que quiere "expresar el predominio de las ciudades sobre la economía campesina". Sicre admite la idea, pero piensa que lo explica mejor Lang o Coote, pues indica que se pasa de "un sistema patrimonial de posesión de la tierra a un sistema de prebendas..." desde el año 1000. "El ideal del capitalismo de rentas consiste en dividir la producción en el mayor número posible de factores, que el campesino debe pagar por separado" (agua, simiente, animales, aperos...). "A esta opresión del campesino se puede llegar también cuando la tierra es suya, basándose en el sistema de préstamos e intereses. Una mala cosecha, una sequía, la enfermedad del cabeza de familia, provocan fácilmente que deba pedir prestado el dinero suficiente (o la semilla) para sobrevivir. La historia de José ilustra muy bien lo que ocurría (más bien en Israel que en Egipto) durante un periodo de hambre (Gn 47,13-22)"<sup>81</sup>.

Por su parte, tanto los profetas como las leyes tratan de defender al emigrante, la viuda, el huérfano, el pobre. Porque la explotación de los mismos parece que llega al colmo en el s. VIII ¿Cuáles pudieron ser las causas? Para unos es el "influxo de la mentalidad cananea... cuyo ideal era la riqueza y el lujo; y por otra parte la monarquía cananea era absolutista, no admite límites de ningún tipo. Pero esto es demasiado maniqueo. Otros, como Alt admiten que la causa sería la existencia de una "burocracia piramidal". Según él, todo comienza con la formación del patrimonio de la corona y el reparto de tierras entre los militares, ministros y funcionarios. Estos últimos, sobre todo, son de origen cananeo, con una mentalidad distinta. Poco a poco se forma la pirámide burocrática, los cargos se heredan y surge el deseo de ampliar las posesiones". Pero Miqueas acusa a los explotadores de pasar por celosos yahvistas! De todas formas, la crítica a reyes concretos no supone una

---

en el Imperio Nuevo. Como parte de Edom, Aram y por supuesto los filisteos, "Solomon had to replace the incomes from his departed provinces with the incomes which he squeezed out of the local populace. As a result, people were also compelled to perform unpaid corvée labour to finish the royal construction projects" (p. 142.)

oposición al sistema monárquico; pues este tiene una justificación a los ojos del pueblo que los propios profetas admiten, y que servirá de base a sus propias críticas.

## V. 2 Distritos administrativos de tributación y trabajos forzosos.

Salomón divide el reino en 12 distritos, con un gobernador al frente. Se exagera la riqueza, pero no se inventa todo. Gastos enormes de burocracia y corte y de construcciones del palacio y el templo. Usa impuestos a los países sometidos, a las caravanas, al comercio y a los propios distritos. Traen oro, plata, sándalo, piedras preciosas, marfil y pavos reales, mirra, incienso, perfumes, carros y caballos. Da 20 ciudades a Jirán de Tiro por arquitectos y demás. Aunque exagere, es cierto que "la política de impuestos de Salomón significa una nueva época en la historia económica de Israel"<sup>92</sup>. Aparece en IRe 5 y 9, con Jeroboán como jefe de los capataces de trabajadores forzosos del Norte (11,28). De ahí la división posterior. Miqueas durá que Jerusalén está construida con la sangre de los pobres. Con la monarquía se inician al menos tres novedades sociales muy significativas: 1) El fin de la "misgabá", o sistema tribal protector del individuo, al perder peso político, social y económico ante el nuevo sistema monárquico centralizado. 2) La urbanización creciente, aunque sea muy relativa, desde nuestra perspectiva. Se calcula que bajo David la capital cuenta con unos 2000 habitantes; para la época de Ezequías serían ya unos 5000; y bajo Josías asciende a unos 20000, al venir los refugiados del Norte. Pero además, en las ciudades se concentra toda la clase alta creciente y dueña de la tierra que entrega en arriendo al campesinado cada vez más pobre y endeudado. Propiedad. 3) La estratificación social, que acentúa las diferencias económicas y sociales entre ricos y pobres, poderosos y súbditos. Un grupo especial y creciente es el de los "gerim" (extranjeros); que tal vez son los cananeos sometidos, y asilados al servicio de la Corona; y luego los israelitas escapados de la catástrofe del Norte<sup>93</sup>.

"La mayoría de los historiadores y comentaristas de los profetas no culpan de esta situación (el abismo entre ricos y pobres) al rey. Piensan más bien en la clase alta, o en los altos mandos militares, con deseos de conseguir cada vez más posesiones". Pero ya Azarías es laudandista y le imitan muchos, no

92 Ibidem. La cita está en la p.57 tomada de Lurie

93 Ibidem. Las novedades sociológicas y los datos habitacionales los tomo de ahí, porque están basados en los estudios arqueológicos y los análisis sociológicos de especialistas varios.

solo los del Norte. Se roba al vecino, no sólo con violencia, sino con las leyes! "La tierra y el poder político se acumulan en pocas manos, mientras cada vez son más los que deben asalariarse o venderse como esclavos. El tribunal de Jerusalén no funcionó bien (2Sa 15,2-4) Por eso Josafat llevó a cabo una reforma judicial (2Cr 19,5), con jueces en distritos y en la capital, de los que forman parte los sacerdotes. Problemas de falsos testigos y de sobornos y presiones (Dt 17 y 19;16-21). El comercio será una gran fuente de injusticias. Engañan en pesos y medidas; se presta a interés usurero los bienes necesarios para la subsistencia campesina: grano, semillas, aperos, animales. . . "Si no se puede devolver la cantidad recibida o pagar los intereses, perderá sus tierras, sus hijos y su propia libertad"<sup>94</sup> (contra lo prohibido en Ex 22,24s y Dt 23,20).

En el reino separado del Norte el sistema monárquico se mantiene con las mismas o similares características, incluida la tendencia dinástica, por más que haya mayor lucha por el poder entre distintas facciones y tendencias políticas<sup>95</sup>. Pero, en su base económica, la imposición de tributos y hasta la distribución en distritos territoriales para sustentar la corte y el ejército parece haber sido también lo normal, como probarían los *óstraca* de Samaria<sup>96</sup>. El

94 *Ibidem*, Citas tomadas de las páginas 76 y 79.

95 En la o.c. de M. P. Lemche, se nos dice que en el reino del Norte se mantiene la monarquía tras la división, tal vez porque no había alternativa mejor. El Norte no es más autocrático ni democrático, pues se intenta distralia, y los rebeldes usurpadores son generales del ejército. Sólo que hay más intrigas y tensiones allí. Es un sistema que crea la posibilidad de coleccionar los impuestos para mantener esa clase burocrática y militar y artesanal libre. Eso lleva a balfundios, préstamos y arrendatarios que acumulan deudas y deben pagar con venta de tierras, casas y hasta hijos y propia vida esclavizada de campesinos. La corona tiene sus fincas y las atiende y no soporta propiedad tribal, ni en tiempos de Nabot ni en el de Jeremías. Por eso dice que "The De are describing the expanences of the population of Judah and Israel under their respective monarchies" y no los reyes canáneos (p. 153). Se marcan fuertemente dos clases sociales, los ricos y los pobres. "This development must have been synonymous with a weakening of the internal feelings of solidarity in the country which linked the populace to one another" (p. 154). El pueblo no se identifica con un Estado cuya base son las clases y los impuestos. A la gente le da igual sus jefes que los que ponen los imperios: por eso se rebelan los émites, y no la gente de Israel tras el 722.

96 Yohanan Aharoni - *The Land of the Bible*. Filadelfia-Londres, 1979. pp. 358-368 trata el tema de los *óstraca* de Samaria. Informan sobre topografía de la Montaña de Efraim, en la época de Yehú, Joacaz y Jerooboam II. Se trata de clones de Manásés solamente, y no de distritos administrativos del reino del Norte y no serían tasas oficiales, por tralción, deudas, catástrofes o enfermedades que obligan a vender. "The estates, fields, orchards, etc available to the crown for such awards may have been confiscated from traitors or others wrongdoers, or else from estates where debts or illness had reduce the legal owner to desperate straits" (364). Son más bien "land-grant" o alquiler de tierra. "These are not administrative districts but clan territories that were recorded by the census in different parts of Mount Ephraim" (p. 366) Sin embargo, no cabe duda que en siglo VIII a. C., tanto en el reino del Norte como en Judá hubo situaciones de injusticia muy graves, como testimonia la crítica profética de un Amós y Oseas o de un Isaías y Miqueas

caso de la vida de Nabor, refleja el afán de riquezas del rey, la reina, la corte y muchos otros funcionarios. Pero el responsable último es el rey Ajab, que toma posesión de ella tras lograr de forma fraudulenta la ejecución de su dueño por delirio de lesa majestad (hoy diríamos lesa patria) y el profeta Elías le hecha en cara que "has asesinado y además usurpas? ... Te he vuelto a encontrar porque te has vendido para hacer el mal a los ojos de Yahvéh" (1Re 21,19-20). Este tipo de idolatría que es la codicia humana, la sumisión del hombre a los bienes y riquezas, no sólo es cruel con sus víctimas, a las que no duda en matar o dejar morir, con tal de acrecentarse; sino que compra y esclaviza al mismo verdugo, vaciándolo de su humanidad y hasta de su propia vida. Lo mismo dice el libro de los Proverbios 1,18: "Sus insidias serán mortales para ellos, atentan contra sí mismos; así termina la codicia desmedida, quitando la vida a su dueño"<sup>97</sup>.

### V. 3 La justificación del sistema como sustento de la vida del pueblo.

Génesis 47,13-26 y 1 Samuel 8,10-17. Tal sistema económico, tan duro y costoso para el pueblo, necesitaba una explicación y hasta una justificación histórico-ideológica, más allá de los éxitos materiales que no todos veían y menos aún disfrutaban. Cuando se admitía comúnmente la idea de un "iluminismo salomónico"<sup>98</sup> en el conjunto del mundo exegético, y se suponía que el tipo de relato histórico que aparece en los libros de Samuel podía ser de ese siglo X, el P. Roland de Vaux no dudaba en ver en el la historia de José, o en algunos de sus puntos, el influjo de esa élite cultural que justificaba el sistema salomónico, con ese relato novelado de la función de José en la política económica de Egipto. Es cierto que en tiempos del imperio nuevo el faraón se consideraba propietario de todo el suelo de Egipto, y que tal vez

97 José Luis Sicre.- *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979. La cita de Proverbios está en la página 156, nota 2. Para Jesús y el NT Mamoné o la codicia serán la alternativa más fuerte al verdadero Dios, el poder más fuerte de la figura de este mundo.

98 El origen de esta terminología de "iluminismo salomónico" o "ilustración salomónica" es Von Rad, tanto en su *Teología del Antiguo Testamento* como en varios de sus estudios. Ha recibido bastante aceptación, incluso en tiempos recientes, aunque cada vez surgen voces más críticas sobre esta hipótesis explicativa. El exégeta Frank Crüsemann, en su obra *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1992 y en otros escritos aún propone esta explicación.

tras los hitos se confiscaron las tierras de los nobles; pero ciertamente los graneros reales ya existían hacía tiempo, y las provisiones para las épocas de malas cosechas, donde se distribuía de forma gratuita el alimento para calmar las hambrunas. Sin embargo el mismo autor hace notar que lo que se aprueba en Gn 47 es lo mismo que condena Samuel en el paso conocido como "fuero del rey" de 1 Sa 8.

La solución que propone es precisamente la diversa época de esos dos textos. El del deuteronomista es posterior al fracaso de la monarquía y refleja el juicio crítico sobre la misma, mientras que aquél sería de época salomónica. "Ahora bien, bajo Salomón el reino de Israel evolucionaba hacia una concepción de imperio; tomaba por modelo a Egipto para su administración; los dominios de la corona se agrandaban; se había establecido un sistema de impuestos para el sostenimiento del rey y su casa; estaba impuesta la prestación de servicios para las grandes construcciones del reino, concretamente por el Templo, cuyo esplendor hacía resaltar la posición del clero. Se iba por el camino del estatismo, y es posible que, en tales circunstancias, algunos sabios de la corte considerasen el régimen territorial egipcio como un ideal". Claro que ese estatismo nunca llegó a ser tan excesivo en Israel<sup>99</sup>. Gerhard Von Rad, en su comentario a *Génesis 47* dice que "A mi juicio, pretender deducir del relato una sutil hurla sobre los egipcios y su increíble servilismo que estimaba en más la vida que la libertad (Procksh y Jacob), es introducir en él ideas modernas" Fue una salida airada. "Si bien este relato se equivoca al atribuir etiológicamente a José el absolutismo económico del Estado, conoce sin embargo con bastante precisión las circunstancias imperantes en Egipto"<sup>100</sup>. Es históricamente cierto que el Faraón era propietario nominal y señor feudal de todas las tierras en la etapa del Imperio Nuevo.

Otros autores, como B. Wawter o M. García Cordero, no dudan en ver en ese episodio una crítica "de humor fuerte y sarcónico" a las infules monárquicas de ese "soñador", que juega con sus hermanos, y les compra con sus favores, hasta el punto de quedar "agradecidos por ser esclavos del

99 Roland De Vaux, *Historia Antigua de Israel*, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 196x. El texto se trata en el apartado "El hambre y la política agraria", de las páginas 302 y 303

100 Gerhard Von Rad - *El libro del Génesis*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1989, p. 504. Von Rad conoce y critica a autores como Procksh y Jacob, que defienden esa lectura.

faraón" (Gn 47,25)<sup>101</sup>. Tal vez es lo que intuían ya Von Rad y reitera Frank Crüsemann al suponer que, aunque la historia o "novela" de José haya de ubicarse en la ilustración salomónica, este texto concreto puede ser una crítica muy posterior. Más ampliamente trata la historia o novela histórica de José el P. Maximiliano García Cordero, quien escribe: "No hacía falta tener sueños proféticos para hacer estos cálculos, pues bastaba la experiencia y el sentido común... y los temidos años de escasez y de hambre son un lugar común de la literatura egipcia..." como consecuencia de la falta de inundación del Nilo. Un gobernador declara que no se aprovechó de la situación de hambre para conseguir ganancias injustas. "En realidad, el alto dominio del faraón o del Estado sobre las propiedades particulares era un herencia histórica en Egipto..." porque las obras de regadío eran tan costosas que sólo podía realizarlas el Estado; pero aquí se llega al estatismo más sofocante. "En tiempos del centralismo salomónico había gran admiración para todo lo del país del Nilo, y se trataba de copiar su organización centralizadora"<sup>102</sup>.

Pero sobre el tema económico en el caso de José y de Salomón hay grandes diferencias, que explican mejor el contraste de ambos. El relato entero de uno y otro personaje, que es su contexto inmediato, nos explican la diversa valoración de su utilización de los bienes. El primero usa el poder económico a favor de la población campesina empobrecida y hambrienta por una racha larga de cosechas deficientes. Esa quinta parte que se les pide puede parecer excesiva, pero se utiliza como una especie de impuesto para la seguridad social nacional; y también para poder saciar el hambre de unos pueblos extranjeros, que recurren a este granero del mundo mediterráneo que ha sido Egipto por siglos. En cambio, en el caso de Salomón, los impuestos exigidos y los trabajos forzados venen por objeto sostener una monarquía sobrecargada por un harén, un ejército y una burocracia excesiva; y para las construcciones suntuosas de palacios reales, cuarteles y caballerías para el ejército y templos para las diversas divinidades con las que se alía. Por eso es muy diversa la

---

101 En *The New Jerome Biblical Commentary*, editado por Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, el mismo R. E. Murphy, en su comentario al pasaje aludido y citando a B. Wawter, (On Genesis GC.1977) reconoce un "dark and sardonic humor" que los israelitas liberados de la esclavitud de Egipto hayan guardado rancía de que uno de los suyos fue responsable por el control de la tierra por la Corona que los esclaviza hasta estar "agradecidos por ser esclavos del faraón"(47.25). Las citas están en la página 41.

102 Maximiliano García Cordero.- *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*. BAC, Madrid. 1977. La novela de José la trata en las pp176-217; y la administración agraria en las pp. 203-210. Las citas se hallan en las pp. 203, 204, 208 y 209.

presentación y la valoración de ambas situaciones, por más que el sistema económico en sí mismo coincida en ser una estatización extrema. Diríamos que la Biblia reconoce la utilidad de poner la economía en función de las necesidades más graves y fundamentales de toda la población, especialmente de los más débiles en materia económica. En cambio, critica duramente la explotación del trabajo y los bienes del pueblo para sostener y acrecentar el poder político y militar, la burocracia administrativa explotadora y el lujo y despilfatto de las clases dirigentes.

En forma esquemática diríamos que José: 1) salva a extranjeros hambrientos; 2) salva a su pueblo de carestía larga; 3) salva a su propia familia y la enriquece o mejora; 4) crea riqueza para atender a las catástrofes naturales y poder atender a las necesidades de los súbditos. Mientras que Salomón: 1) explota a extranjeros sometidos por su padre; 2) explota a sus propios súbditos del reino del Norte al menos; 3) se enriquece exageradamente a sí mismo y su corte y burocracia administrativa; 4) en vez de crear, malversa los bienes materiales en gastos summosos y explota la mano de obra en trabajos forzosos innecesarios. Sin embargo, el texto concreto parece más bien una crítica acerba al sistema monárquico estatista, que pone al pueblo entero bajo el dominio casi absoluto del faraón. Aún así, no es el poder económico el que se critica, sino su utilización por el poder político como instrumento de su dominación. Hoy día, parece más bien que el poder económico es el que mueve los hilos más profundos, y crea, compra y vende, promueve o derroca poderes políticos en casi todo el mundo. La globalización que padecemos con el neoliberalismo capitalista, no es en primer término una igualdad de posibilidades y una comunicación abierta multidireccional; sino una dominación unilateral del poder económico sobre todos los pueblos y culturas, de los que se aprovecha y a los que pretende controlar y dominar unidimensionalmente.

Los riesgos terribles, por deshumanizantes, del poder económico, comienzan a aparecer con fuerza en la época persa y helenística, donde el imperio de los Lágidas o Ptolomeos de Egipto ha sido calificado como una "money making machine = máquina de hacer dinero"<sup>103</sup>. Por eso es en los últimos escritos sapienciales, como el Qohelet y el Eclesiástico, donde más

103 La frase es de W. W. Tarn, en la obra *Hellenistic Civilization and the Jews*, p. 179 y la cita muchos; la tomo de José Virech a propósito de *Eclesiástico o Qohelet*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) en la p. 470.

duras críticas aparecen ante las riquezas, que ya no se ven en su aspecto de bendición (innegable por otro lado), sino en su capacidad de sofocar la vida de los hombres, volviéndose idolo que exige vidas humanas para sustentarse; y aún la misma vida del que se dedica a ellos, pues nunca se llena, y se va materializando, deshumanizando, como ellos mismos. Vamos a recordar sólo unos cuantos pasajes. Frente a la acusación de Elifaz de Temán, Job confiesa que “No puse en el oro mi confianza, no llamé al metal precioso mi seguridad; no me complacía en mis grandes riquezas...” como tampoco la puso en la luna o el sol idolatrados (Job 31,24,ss). “Quien ama el dinero, nunca se harta de él; y para quien ama las riquezas, nunca bastan las ganancias” (Qo 5,9) “el dinero todo lo allana” (Qo 10,19b). “El rico agravia y encima se envalentona... Si le eres útil, se servirá de ti; si eres inútil, te abandonará” “Caza de leones son los onagros en el desierto; así los pobres son presa de los ricos. Abominación para el orgulloso es la humildad; así para el rico es abominación el pobre” (Sir 13,3-4 y 13,19-20)<sup>104</sup>. No es de extrañar que Jesús de Nazaret, adoctrinado por esta experiencia acumulada y por la suya propia, acabe poniendo la alternativa mayor de Dios en el Mamón idolatrado, que traga la vida de sus víctimas y de los mismos victimarios que las traven (Mt 6,24 o Lc 16,13)

*La quinta y última lección que podemos tomar del poder económico es su gran riesgo de ser un medio de explotación y opresión de los pobres, de corrupción y soborno de autoridades y personas, de lujo y ostentación de unas minorías insultante para el hambre y necesidades de la mayoría. Pero sobre todo el peligro de poder volverse tan poderoso que acaba controlando al propio poder político, corrompido y sobornado por el poder económico, como ocurre demasiadas veces en nuestra época. El AT no previó tanto poder; aunque tal vez, en la época babilónica ya se advertía, como aparece en las terribles frases de los últimos escritos sapienciales.*

104 Bartolomé de Las Casas se convirtió a la causa indígena, que pensaba que los conquistadores hablan de a las Indias en buses del Dios Oro con sobrada razón, viendo que la iglesia corría el riesgo de justificar aquello con un culto basado en esas riquezas, sacadas de la sangre de los indios. En ese cambio influyó como pocos el texto del Sirácida 34,21: “El que ofrece un sacrificio a costa de la vida de los pobres, es como quien sacrifica a un hijo delante de su padre”, al hijo indígena ante el Padre Dios. Ver su *Historia de las Indias Libro XI, capítulo LXXIX*, en las pp. 545 del Tomo III, en la edición del FCE, México, 1902.

## ALGUNAS CONCLUSIONES SOBRE EL PODER SEGÚN EL AT

¿Qué lecciones o conclusiones sacar de todo esto? Al final de cada apartado se han ido señalando las lecciones principales que se derivan de la historia y la reflexión veterotestamentaria sobre el poder. Quizás sea bueno ahora, en una apretada síntesis final, señalar algunas conclusiones que pueden servir para nuestra valoración teológica del poder en su concreción política y económica, que son las únicas examinadas en este trabajo. No son las únicas pistas ni las mejores, sobre todo pensando en que nos falta la iluminación proveniente del Nuevo Testamento, pero pueden servir a nuestra reflexión y diálogo sobre nuestra postura ante el poder.

1) *El poder político tiene una función social necesaria* en cualquier tipo de sociedad compleja políticamente organizada. En su forma y ejercicio concretos está *condicionado por las circunstancias históricas y culturales* de su entorno, y está sujeto a la lucha por el poder entre los diversos grupos de interés que conforman dicha sociedad.

2) *El poder político tiene el gran riesgo de usarse mal por prepotencia y arbitrariedad, afán de dominio, de riquezas y lujo, etc., prestándose a mil abusos que terminen en la opresión y explotación de los propios súbditos y de los pueblos vecinos. El riesgo mayor es su absolutización.*

3) Frente a la divinización del poder político, corriente en el ámbito del Antiguo Oriente en que surge la monarquía, *en Israel el poder político no es considerado nunca divino ni por su origen ni en su función. Es cierto que se considera objeto de la "elección" divina, pero como parte de la "elección" primordial del pueblo y en función de la misma.*

4) *En el AT el poder tiene la función peculiar de defender la causa del pobre y del desvalido, del débil socialmente y del oprimido por el poderoso. Hacer esto es lo que justifica ante Dios y ante el pueblo su función. El poder político se justifica, ante todo, por procurar el bien de los más necesitados de apoyo.*

5) *La Biblia es duramente crítica frente a todos los abusos del poder. Sólo se acepta críticamente y se mantiene siempre bajo el juicio divino superior, culpándolo de los crímenes y fracasos mayores de la sociedad que rigen o dominan. La luz profética contemporánea ayuda a los historiógrafos posteriores a presentar críticamente el desempeño del poder.*

6) Ni los profetas ni los historiógrafos caen en una condena absoluta del poder o una demonización del mismo. Pero *su postura exige nuestra actitud vigilante y crítica ante el poder político*, relativizando aún más radicalmente esa realidad, con todos los criterios de fe y de razón que podamos utilizar para juzgar su función y utilidad social. La absolutización del poder, como se da ante los imperios, es llamada claramente idolatría.

7) *En Israel, el rey es la autoridad política suprema, pero no tiene poder legislativo alguno*. Como representante de la ordenación jurídica, social y moral del pueblo, el poder del rey y su corte está sometido a la misma Alianza pactada mucho antes de su existencia. Él debe limitarse a conocerlas, cumplirlas y hacerlas cumplir, pues *se reconoce sometido a unos valores y leyes superiores. El juicio definitivo tampoco lo tiene él, sino la palabra profética que lo enjuicia*.

8) No se puede hablar de una "monarquía constitucional", que supone situaciones socio-políticas posteriores nuestras; pero tanto la separación de todo poder legislativo del monarca, como la sumisión del poder político efectivo a la autoridad moral y hasta jurídica de la Ley, sobre todo desde Josías y la época persa, bajo Nehemías, apuntan en esa dirección.

9) *El poder económico está sometido al poder político y es un instrumento del mismo*. Por eso puede y debe usarse a favor del bien común y especialmente de los pobres y necesitados, en una especie de seguridad social y estado del bienestar. Su riesgo está en volverse fuente de acumulación de poder y refuerzo del mismo al servicio de la explotación de los demás.

10) En el mundo sapiencial, tal vez ante el influjo del emporio económico que se crea con el helenismo, se apunta a un poder económico independiente en cierta medida. Por eso *es condenada la riqueza excesiva e idolatrada, como fuente de explotación y muerte de los pobres, y como creadora de falsa seguridad y deshumanizadora de sus propios adoradores*.

# EL PODER DE JESÚS

P. Pedro Trigo, S.J.

**Abstract:** After an introduction where we explain the terms and the methodology, we undertake a genetic and structural analysis of Jesus' power. The starting point is his life in Nazaret as one among many others. Next we present the different forms of exposing his power as it is presented in the Gospels. Then we gather the reactions of the disciples, the people and the authorities towards a power that shows itself as excessive, unsettling and amazing due to his charismatic and emphatic character, in the same way that it shows the lack of conventional attributes of power. We consider the power and impotence of Jesus as it is demonstrated during the Passover week that begins with the triumphal entrance, it develops through the disputes with the authorities and it reaches its climax with the episode of the temple, which causes the decision of killing him. Next we study what occurs in Gethsemane and in the Calvary, which ends in the Resurrection. The analysis concludes with the relationship between Jesus Risen and us. The paper finalizes by asking if the power that is revealed in Jesus' life is a paradigm of human power or only a regulatory idea.

Antes de entrar a estudiar el poder de Jesús, comenzaremos por unas precisiones terminológicas y metodológicas que consideramos pertinentes.

## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1 precisiones terminológicas: Hacia una caracterización del poder

A nivel terminológico nos parece conveniente distinguir diversas acepciones de poder que estarán presentes en el desarrollo del tema. Por poder entendemos ante todo la capacidad, la virtualidad, la aptitud para algo. Pero también asociamos el poder a la capacidad de imponerse sobre algo y más aún de imponerse sobre personas y grupos. En el primer caso nos fijamos en una cualidad del sujeto; en el segundo estamos pensando en una relación. El poder como virtualidad se refiere a las energías de esa persona, a su

dinamismo, a su fuerza. Todavía puede entenderse de dos maneras: El modo originario de tener este tipo de poder está arraigado en el ser de esa persona. Su poder es así su consistencia, la densidad de su ser, su prestancia. Si el ser, cuanto más superior, es más dinámico, más energía que masa, más actualidad, su ser es tanto más poderoso cuanto más es. El poder es así la cualidad de su ser, una consistencia que atrae e irradia. Ahora bien ese poder puede no ser originario sino concedido por otro, siempre que esa concesión no se entienda de modo meramente jurídico sino real, es decir como efectiva comunicación de sus virtualidades, como habilitación que hace apto para el desempeño de una función o misión.

El poder como capacidad de imponerse puede entenderse también de dos maneras: Puede imponerse por la fuerza de su prestancia, fuerza reconocida por aquéllos que se le someten, es decir que viven en su campo gravitatorio; lo que significa que viven en alguna medida de sus energías, de su dinamismo. Aquí reconocer el poder es reconocer la realidad de que el propio ser está potenciado por el ser del poderoso. En este caso el poder se ejerce en la línea del ser, dando consistencia a los demás: creando en ellos actitudes que los hagan aptos, estimulando capacidades que den lugar a nuevas posibilidades. En este caso el poder del poderoso da poder a los que se ponen en su órbita, a los que aceptan su hegemonía. Pero también puede imponerse a otros por su mera fuerza bruta, es decir imponerse en contra de su voluntad, ya que esas personas no ven ningún beneficio propio en el sometimiento al poderoso y ninguna justicia en su dominio. Esta manera de ejercer el poder no potencia a los sometidos. Por el contrario los despoja de su entidad y así aparece él revestido de la entidad usurpada de los otros. Pero esa entidad usurpada no enriquece al poderoso a nivel de su ser humano sino que por el contrario la usurpación lo despoja de su humanidad. El poder que él acumula no es el poder del ser sino magnitudes degradadas al no estar ya insertas en la estructura de la realidad de la que forman parte sino haber sido desgajadas de ella para servir al poderoso, sea persona o grupo. Por eso esas magnitudes físicas tienen fuerza para quitar posibilidades y recursos que necesitan otros seres humanos, incluso tienen fuerza para secuestrar su libertad operativa e incluso para acabar con su vida. Pero quien es poderoso de este modo no tiene virtualidades para dar vida humana, para humanizar. Éste es, pues, un poder estéril, letal; digamos, un anupoder, si el poder lo entendemos como la irradiación y atracción que ejerce un ser por su misma densidad, y por tanto como la capacidad de potenciar a otros seres.

Desde este parámetro habra que decir que el poder delegado, cuando posee la cualificación y disposición para el cargo o la misión que se le confía, es un poder no sólo legal sino legítimo, siempre y cuando el establecimiento que representa sea un orden básicamente justo, en el sentido de que está dirigido a la potenciación progresiva de la humanidad de los que están dentro de él, aunque el punto de partida sea el privilegio de unos y la desventaja de otros. En ese caso esa persona está revestida de una verdadera autoridad. Sin embargo cuando las autoridades no están preparadas para cumplir su cometido, sea por falta de competencia o por falta de probidad, la imposición sobre los demás los disminuye, los priva de recursos y condiciones para su vida material y social, y ellos mismos se deshumanizan al ejercer sobre otros esa violencia.

## 1.2 Método genético-estructural. Su justificación

El método que vamos a adoptar en nuestro trabajo es el genético-estructural. Iremos siguiendo la vida de Jesús de Nazaret para ver cómo se va presentando el poder en ella. La razón de este método es que, si partimos de la primacía de la acepción del poder como el poder del ser y secundariamente como la potenciación real que recibe quien recibe una misión, el poder se va constituyendo al ir dando de sí la persona, al ir ejerciéndolo. Pero además como las personas no son mónadas que despliegan sus potencialidades de modo autónomo, ensimismado, sino que cada persona es respectiva y ya antes incluso de cualquier elección está estructuralmente vinculada a las demás y a través de su vida elige y es objeto de las elecciones de las demás, el poder de esa persona está tanto potenciado como constraído por el ejercicio del poder de otras. De este modo el poder del ser de cada persona se ve tanto potenciado como desafiado por otros poderes. Es, pues, inevitable la consideración del poder como relación, tanto biófila como constrictiva y aun letal.

Jesús fue asesinado. Esto significa que otros poderes se impusieron sobre él. Al hablar del poder de Jesús es, pues, inevitable hablar también de otros poderes, y enfrentarnos al hecho de su impotencia final.

Desde una consideración monofisita, que suele ser el modo como ordinariamente es comprendido Jesús por la mayoría de los creyentes, nuestro método no tiene sentido ya que en Jesús actúa sólo el poder del Logos, porque la carne no es principio de potencialidades sino únicamente de limitación.

Como el poder del Logos es eterno, Jesús no tiene historia. Sólo hay en él la alternancia entre ocultamiento del poder, es decir del Logos y su manifestación. Pero no hay ningún tipo de constitución ni menos aún de interacción. Ni siquiera la carne del Logos está a merced de los demás. Es el Logos, es decir Jesús en persona, el que da permiso para que actúen sobre él y se somete voluntariamente a su actuación.

Desde nuestro punto de vista Jesús se fue haciendo lo que siempre fue: Hijo de Dios. Se tuvo que ir haciendo porque es el único modo de ser Hijo de Dios un ser humano que es un verdadero ser humano y más aún un ser humano perfecto. Por eso dice Lucas que Jesús crecía no sólo en estatura y sabiduría sino en gracia, y que crecía no sólo ante la gente sino también delante de Dios (Lc 2,52). Y la carta a los Hebreos, más provocativamente aún, asevera que Jesús aprendió a ser Hijo obedeciendo y que eso le costó gritos y lágrimas (Hbr 5,7-9). No hay que olvidar que el concilio de Constantinopla llegó a la proclamación de que Jesús era un ser humano completo, y en concreto que tenía voluntad humana, partiendo de la dramática oración del huerto en la que pide a su Padre que no se haga su voluntad humana sino la de él (Mc 14,36).

Así pues, metodológicamente hay que partir del carácter histórico de la existencia de Jesús de Nazaret. Y por eso la pertinencia del método genético-estructural en el que se van analizando los acontecimientos que entrañan novedad, no sólo que manifiestan lo que siempre existió del mismo modo sino que constituyen lo que no existía de ese modo, dando de sí lo que era desde siempre.

Una dificultad, al parecer insuperable, para desarrollar este método es que según la mayoría de los especialistas actuales en la vida de Jesús no es posible establecer una secuencia entre los datos más o menos ciertos o probables que se poseen sobre su vida. A esto tenemos que responder en un doble plano. Ante todo, dentro del mismo plano historiográfico, habría que alegar que si se pueden establecer algunos hitos. Ante todo, el del bautismo y la consiguiente proclamación del evangelio del Reino y la existencia de discípulos. También sería posible constatar el primer efecto de esta misión, tanto en el seno de las masas, como en sus discípulos, como en los dirigentes. El último hito sería el de la crucifixión como rey de los judíos a mano de los romanos a instigación de los jefes judíos, señaladamente de la aristocracia

sacerdotal. Como este hito es absolutamente indiscutible, también podría establecerse otro: el de la ruptura más o menos drástica con las autoridades y, antes de ella, la aparición de los motivos que la producen, de parte y parte. También podrían establecerse con cierta verosimilitud los efectos de este distanciamiento o ruptura, tanto en los discípulos como en el pueblo, como en el propio Jesús.

Pero para nosotros la respuesta de fondo sería que como teólogos cristianos creemos en la Escritura, es decir creemos que los escritos canónicos y señaladamente los evangelios, aunque no pretenden ser biografías de Jesús en el sentido moderno del término, si nos dicen la verdad sobre Jesús, aunque tengamos que investigar qué nos quieren decir. Y por eso, la pertinencia del análisis de los géneros literarios y de los contextos culturales de los hagiógrafos y sus destinatarios. No es éste el lugar para mostrar la racionalidad de esta opción, que, aunque se funda en la fe en la inspiración del Espíritu Santo, también puede mostrar su congruencia para los que admiten estos documentos como fuentes históricas.

## 2. PRESENTACIÓN DEL PODER DE JESÚS

### 2.1 Antes de comenzar su misión Jesús era tenido como alguien sin poder

El punto de partida es la falta de poder. En un doble sentido. En primer lugar a nivel relacional. Hasta llegar a la edad adulta Jesús estuvo sujeto a sus padres (Lc 2,50) y luego no se sabe que tuviera mando sobre nadie y ni siquiera un ascendiente especial. En segundo lugar, los de su entorno no notaron en él ninguna prestancia, es decir no se traslució una especial densidad en su ser personal. Esto está sólidamente documentado. En primer lugar creció y vivió en un pueblo sin ningún relieve. Ningún rico o de lo que anacrónicamente podríamos llamar clase media vivía en un medio así. Una persona importante, un personaje no se residencia en un lugar como Nazaret. El "¿de Nazaret puede salir algo bueno?" (Jn 1,46), dicho por un israelita sin doblez, puede llevar la marca de prejuicios comarcanos, pero, aunque ese motivo puede recargar las tintas, no se hubiera podido decir de una ciudad ilustre. El que sus paisanos se escandalicen del saber que muestra y de los milagros que dicen que hace, porque ellos piensan que lo conocen y nunca han percibido en él algo que diera lugar a semejante desarrollo, y porque conocen a toda su familia, que sigue viviendo allí y nunca ha mostrado nada

relevante; el que Jesús no pudiera realizar allí milagros por su falta de fe, debe ser recibido como algo fidedigno porque no es pensable que las comunidades cristianas inventaran algo que dejaba mal a su Señor (Mc 6,1-6; Mt 13,53-58; Lc 4,16-30). No eran sólo sus paisanos quienes no tenían fe en Jesús. Tampoco sus pacientes creían que él tenía la suficiente edad como para controlar y dirigir esa fuerza que le había entrado tan de repente y que podía llevarlo a actos ridículos o a desafueros que dejaran mal parada a la familia. Porque si ella no había sido rica ni famosa, tampoco había dado que hablar. Por eso quisieron confinarlo porque pensaban que el demonio que lo poseía lo había desbancado (Mc 3,21). Más tarde Juan presenta a sus pacientes instándolo a que fuera a Jerusalén para la fiesta ya que, como piensan que lo que busca es hacerse famoso, allí lo puede lograr. Esto lo decían, comenta el evangelista, porque no creían en él (7,3-4). También Marcos subraya ese desprecio de sus familiares (6,4).

En estos textos el descrédito proviene no sólo de que hasta entonces había vivido como uno de tantos y que pertenecía a una familia común y corriente sino también de su profesión: "¿Si es el carpintero?" o "el hijo del carpintero" (Mc 6,3; Mt 13,55). Esa profesión lo situaba entre los que podemos llamar "pobres pero honrados", es decir gente que vive entre las necesidades básicas y las necesidades mínimas, pero que está dentro del sistema y por tanto tiene derecho a ser honrado en su propio rango. Jesús no perteneció al *gíbor*, a los considerados peyorativamente como populacho, como chusma. Su origen lo sitúa no en la plebe sino en el pueblo llano, es decir los de abajo pero dentro del orden<sup>1</sup>. Tenía, pues, derecho a presentarse como lo que era, pero no a asumir papeles que para sus vecinos no le correspondían. Este estatus lo plasma Lucas en el episodio de la purificación ya que sus padres ofrecen la ofrenda de los pobres (2,24; cf Lv 12,8). Aquí aparece cómo cumplen la ley como piadosos israelitas (están dentro del orden), pero se atogen al privilegio de los pobres, no obviamente por desinterés por la religión o avaricia sino por verdadera carencia. Es claro que para Lucas los padres de Jesús pertenecían a los pobres de Yahvé, un conjunto ciertamente carenciado, pero para el evangelista sumamente cualitativo: el único capaz de sintonizar con la revelación de que es portador el niño Jesús (Lc 2,8-20.25-38).

1. Mazar, *Un juicio marginal*, (1), EVD, Estella 1997, 200-207.318-323,358-360. Casella, *El reino de Dios*, DDB, Bilbao 2001, 46-50. Dodd, *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona 1977, 141-143

Esta falta de rango no satisface hoy a muchos estudiosos que piensan como los paisanos de Jesús que las cualidades que mostró no habrían podido desarrollarse en esa clase y en ese medio, y por eso suponen que habría estado entre los esenios<sup>2</sup> o que no perteneció a esa clase, que era un constructor y no un simple trabajador, residenciado en Séfons o que al menos tenía allí sus negocios, y que a través de ellos se habría codeado con mucha gente, incluso que muy probablemente sabía griego, que tenía conocimiento de los filósofos cínicos y que sin duda vestía con elegancia y a lo mejor hasta asistía al teatro<sup>3</sup>.

Creo que estos estudiosos se escandalizan de Jesús. Si la ciencia histórica se basa en la analogía de las situaciones bajo el supuesto de la homogeneidad básica de la acción histórica, ellos piensan que alguien educado y residenciado hoy en un pueblo equivalente a Nazaret no hubiera podido hablar, actuar y relacionarse como lo hizo Jesús; por lo tanto, concluyen, Jesús no pudo vivir así. Éste es el razonamiento subyacente de los que han imaginado que Jesús, exiliado en Egipto, habría sido iniciado allí en la religión hermética y en la cultura helenista; o del que más imaginativamente escribió que "Jesús vivió y murió en Cachemira"<sup>4</sup>. Ya que parece fiable el dato que trasmite el cuarto evangelio de que Jesús no había estudiado (7,15-16), es decir no había sido discípulo de un maestro reconocido en Jerusalén, como alega Pablo que lo fue él (Hch 22,3).

Lo común a todas estas suposiciones es que lo que trasuntó Jesús de saber y de prestancia lo tuvo que haber aprendido como se aprende todo: por observación e intercambio y por la práctica, y para la acumulación básica de conceptos y métodos por aprendizaje discipular. Como Natanael, estos estudiosos piensan que Jesús no pudo salir de Nazaret. El presupuesto es una falta de densidad y de posibilidades humanas, es decir una falta de potencialidades en ese medio y en esa clase que torna inexplicables las dotes con que apareció Jesús al empezar su misión.

¿Qué tenemos que decir de este modo de razonar? Que desconoce dos puntos que convergieron en la vida de Jesús. El primero es las potencialidades de la cultura popular y de personas de medio popular, el segundo, la fuente

---

2 Trevijano, *Orígenes del cristianismo*. UF Salamanca 1996. 318-320

3 González, *Jesús en Galilea*. EVD, Estella 2000. 122-144

4 Faber-Kaiser, *Jesús vivió y murió en Cachemira*. ATE Barcelona 1978

excepcional de crecimiento humano que es el diálogo confiado y disponible con Dios y la obediencia al impulso del Espíritu. Estos dos puntos en el caso de Jesús fueron convergentes ya que la cultura popular en la que se levantó es la de los pobres de Yahvé, receptáculo vivo y creativo de lo más puro de la tradición bíblica. Cierramente que un medio como el de Jesús es proclive a una existencia rutinaria y elementarizada, para no decir humanamente pobre. Esta situación tan dura en un horizonte tan estrecho no ofrece muchas oportunidades de desenvolvimiento satisfactorio a personas mejor dotadas, que tienden por eso bien al mimetismo arribista desempeñando en el pueblo las funciones de intermediarios del poder político y económico, o más frecuentemente yéndose del pueblo, bien al resentimiento y a la rebeldía que en una situación tan poco elástica pronto llegan a un callejón sin salida. Pero si una persona bien dotada no se resigna a la rutina y rechaza el arribismo y la rebeldía, para vivir constructivamente, debe poner en funcionamiento todas sus energías, todo su dinamismo creador, debe, pues, habitarse completamente y aun autotranscenderse. Éste fue sin duda el caso de Jesús. En esta dirección le llevaba no sólo todo lo que él era sino igualmente el impulso del Espíritu y el diálogo con Dios. A eso le añadaba también la Escritura que se leía los sábados en la sinagoga y la que él probablemente estudiaría con el encargado y meditaría con sus padres. Una persona así llega a ser la persona más humana.

Sostengo, pues, que para la misión que le iba a ser encomendada, no pudo tener Jesús mejor escuela que su vida de niño, de adolescente, de joven y de adulto en Nazaret. Una educación de élite en Jerusalén, en Atenas, en Alejandría o en Roma le habría dado más conocimientos, mayor erudición y también un método científico y el dominio de la retórica. Pero una persona así, bien dotada y noble en un ambiente privilegiado, es una persona superficial, en el sentido de que tiene cómo responder a los requerimientos del medio sin tener que echar mano de todas sus potencialidades y sin tener que autotranscenderse. Una persona así no puede captar ni mucho menos emprender la dialéctica negativa, que fue el camino de Dios y de Jesús para la salvación universal.

Pero surge la pregunta de cómo una persona así pudo pasar desapercibida. La respuesta puede estar en que las palabras, relaciones y actuaciones de Jesús iban tan en la lógica de la vida, hacían tanta justicia a la realidad, se apoyaban con tal arte en sus dinamismos, que parecía que lo de él era lo natural, lo que salía de la situación y de cada quien, y no lo que brotaba de su

persona. Como Jesús no se hacía nunca cenizo, como estaba en absoluta armonía con la vida histórica, resultaba transparente, canal y puente y no estrella que atraía a sí a las personas convirtiéndolas en satélites suyos. Como las manifestaciones más ordinarias del poder estaban ligadas al poder que mediatiza, que quita recursos y capacidad de disponer de sí, este modo tan discreto de vivir que tenía Jesús no lo asociaban al poder sino a su ausencia.

Así pues, concluimos este primer punto diciendo que debajo de esa normalidad de Jesús, de esa ausencia de personalidad en el sentido de subjetualidad enérgica, que se hace notar, que se autopropone en sus propuestas y que avasalla incluso al dar, había en él un inmenso poder como densidad de ser, pero ser en armonía con todos los seres, respirando al ritmo de la vida, y completamente disponible ante Dios, que es el que con su relación le daba una solidez tan cabal, que le dispensó siempre de buscarla en sí mismo y por sí mismo y de vivir para sí mismo y más aún de mediatizar a nadie para fundar su grandeza sobre el pedestal de los demás.

## 2.2 El poder en el bautismo: Cargar efectivamente con los pecadores

El primer acto de poder que presentan los evangelios es el bautismo. Esto exige una explicación porque más bien que ejercicio de poder fue interpretado como acto de abajamiento (ser contado con los pecadores), y se vio incluso el peligro del malentendido de considerar a Juan como superior a Jesús, y a Jesús como tan falto de entidad que tuvo que convertirse y bautizarse como señal pública de conversión. Para evitar este malentendido Lucas presenta el bautismo de Jesús a modo de inciso y enfoca directamente la teofanía; Mateo por su parte incrusta un diálogo entre el Bautista y Jesús en el que Juan reconoce la superioridad de Jesús y acepta bautizarlo como un acto de acatamiento a la determinación de Jesús de recibir el bautismo para cumplir una misteriosa justicia de Dios; Juan omite el bautismo y coloca sólo el testimonio de Juan sobre Jesús basado en la manifestación del Espíritu sobre Jesús, eludiendo la ocasión en que tuvo lugar. Más aún, tanto el cuarto evangelio como la carta a los Hebreos afirman enfáticamente que Jesús no cometió el más mínimo pecado (Jn 8,46; Hbr 4,15). ¿Cómo se explica entonces que recibiera públicamente (en un bautismo de masas: Lc 3,21) el bautismo de penitencia?

No es explicación suficiente referirse a Jesús como un intercesor por su pueblo, al modo de Abraham, Moisés o Jeremías. La solidaridad con Sodoma o el pueblo de Israel de estos hombres de Dios que intercedieron por el pueblo que les había dado la espalda, comprometiéndose con él hasta el punto de ligar su suerte con él, como es el caso de Moisés, que le pide a Dios que lo borre de su libro si extermina a su pueblo, es expresión de un gran amor, incluso de tener el corazón de Dios, pero no equivale a una confesión. Más cerca estarían de la confesión oraciones como la de Ester que llega a decir, asumiendo a su pueblo: "hemos pecado contra ti" (Est 14,6). Pero esa confesión está en el seno de una oración que es la del inocente que espera que Dios le favorezca para liberar a su pueblo<sup>5</sup>. En el bautismo se trata simplemente de confesar los pecados y recibir públicamente ese signo de conversión, que es a la vez de aceptación por parte de Dios de esa conversión sincera. Jesús pide perdón en primera persona de plural porque carga con el pueblo pecador. Carga realmente con él, no obviamente porque lo cargue físicamente sino porque ensancha su corazón para que en él quepan realmente todos; es decir se pone a la altura de esa realidad de pecado, es capaz de asumirla y de cargar con ella.

¿Cómo sabemos que esa intencionalidad de Jesús no se queda en una buena intención sino que en efecto pone al pueblo pecador en la presencia de Dios y pide perdón por él? ¿Cómo se sabe que el acto de Jesús trasciende, en el doble sentido de que abarca realmente al pueblo y de que llega realmente a Dios? Consta que es así porque el cielo se abre y se manifiestan aceptándolo Dios y su Espíritu<sup>6</sup>. Dios le dice a Jesús que es su Hijo amado, le hace saber que es Hijo suyo porque tiene su mismo corazón y su mismo Espíritu. Al manifestarse de ese modo único como Padre de Jesús, el que se ha hecho

---

5 Meier, o.c. III/1 1999, 154-159. "La sumisión de Jesús al bautismo de Juan como signo de arrepentimiento orientado a la remisión de los pecados implica al menos la identificación de sí mismo con la humanidad pecadora que busca una forma de recibirla concedida por Dios a través de Juan" (Fitzmyer, *Catecismo cristológico*, Sígueme, Salamanca 1997, 44). Para Dodd lo mueve la solidaridad o.c. 145.

6 Sobre la historicidad de esta experiencia, Dunn, *Jesús y el Espíritu*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981, 113-117; Meier, id 146-149; Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975, 42-44; Dodd o.c. 145. Broyan arremete contra la existencia de una experiencia revelatoria absolutamente nueva y por tanto en discontinuidad con lo que Jesús había sido hasta entonces (Introducción a la teología del Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca 2001, 96-98). Así parece entenderlo Jeremías: En el bautismo "Jesús tiene conciencia de ser poseído por el Espíritu (...) inaugurador del tiempo de salvación (...) Jesús experimenta su

Hermano, acoge en Jesús a todos los pecadores como hijos suyos, como hijos en el Hijo que los lleva en su corazón.

Así pues el poder de Jesús en el acontecimiento del bautismo fue tan determinante que lo constituyó como Hermano y marcó así el rumbo de toda su existencia. Pero este acto de hermanarse no fue una manifestación de su temperamento o el mero ejercicio de su responsabilidad humana. Al revelárase Dios como su Padre y al posarse sobre él el Espíritu, se reveló que Jesús se hermanó con los pecadores en fidelidad a la relación que iba teniendo con Dios y en obediencia al impulso del Espíritu<sup>7</sup>. O sea que esa relación trascendente con Dios y su Espíritu le dio a Jesús el poder de hacerse hermano de los pecadores. Ese es el sentido de las palabras que el cuarto evangelio pone en boca del Bautista como su testimonio sobre Jesús: "éste es el cordero de Dios" (1,29.36). Como es de Dios tiene la disposición y el poder de cargar con el pecado del mundo y así quitarlo.

Ahora bien, en el acontecimiento del bautismo eclosionó no sólo su relación trascendente con Dios y su obediencia al impulso del Espíritu sino, desde la libertad y el rumbo que daban esas relaciones trascendentes, afloró también todo lo que se había decantado en su existencia de Nazaret. El bautismo reveló el sentido de su vida oculta. Esa vida con los demás, absolutamente transparente y por eso absolutamente discreta había sido una vida para los demás, una vida fraterna.

## 2.3 El poder de hablar con autoridad

La autoridad de Jesús con la gente está asociada en los evangelios a sus palabras y a sus obras, y más aún al conjunto de ambas que no sólo forman

---

vocación" (*Teología del NT*, vol. 3 Sígueme, Salamanca 1974, 73). También piensa que en este acontecimiento "Dios se le descubrió como un padre se descubre a su hijo (o.c. 80). Por eso únicamente él, Jesús, podrá revelar a otros el verdadero conocimiento de Dios" (o.c. 79). Así habría que entender según él la respuesta de Jesús al requerimiento de la comisión del sanedrín: "Mi autoridad se basa en lo que sucedió cuando yo fui bautizado por Juan" (74). Nosotros proponemos una experiencia poderosa de Dios y del Espíritu, y en ese sentido un compromiso nuevo, en respuesta al acto suyo de bautizarse, ambos en continuidad con lo que él era y lo que había sido su vida, ya que su constante experiencia de Hijo era una experiencia humana y por tanto procesual y en base a acontecimientos.

7 Dunn insiste con gran energía y perspicacia en esta experiencia única de Jesús con estos dos elementos: se le revela Dios como Padre y siente sobre sí la fuerza escatológica del Espíritu. Pero no ve la relación con el acto de Jesús de bautizarse (o.c. 113-121). No he encontrado explicitado esta conexión en los estudios sobre el bautismo de Jesús, y sin embargo en ella veo la clave de la vida de Jesús.

una unidad al ser diversos aspectos de una misma vida sino porque se reenvían mutuamente: las obras están situadas en el horizonte de sus palabras y reciben de ellas su significado concreto, a la vez que las realizan en alguna medida; también habría que decir que sus palabras obran transformaciones reales, y que sus obras se hacen por la palabra. Así lo asienta desde el comienzo Marcos: "¿Qué significa esto? Una enseñanza nueva, con autoridad y además da órdenes a los espíritus impuros y le obedecen" (1,27). El evangelista anota que la gente se queda estupefacta porque lo que hace presente Jesús desborda radicalmente los moldes habituales. Por eso no pueden interpretarlo dentro de ellos y se preguntan qué es lo que aflora con él. La manera adecuada de situarse ante lo radicalmente nuevo, pero que da respuesta a anhelos y esperanzas, a problemas y necesidades, es no pretender dominarlo encasillándolo en lo establecido ni juzgándolo por ello sino abrirse dejándose llevar por la luz que derrama. De ahí, el comentario, el hablar sobre ello para que no se apague esa posibilidad que aflora. El resultado es la fama de Jesús. Naturalmente que al principio es una fama comarcana ("por la región circundante") y entre la gente, es decir de modo genérico entre los de abajo, los tenidos como no especialmente cualificados para discernir los fenómenos religiosos, pero también los más abiertos a ellos porque las pautas insituacionales y sus personeros no les traían la salvación que anhelaban, aunque ellos se mantuvieran más o menos dentro de esos cauces.

Vamos a referirnos en primer lugar a la autoridad de sus palabras. Jesús se dedicó a proclamar como inminente el reino de Dios. Lo entendió no como la soberanía habitual de Dios sobre su creación y más específicamente sobre su pueblo. No era una alusión sapiencial a la providencia divina. Para Jesús el Reino era un acontecimiento, más aún el acontecimiento definitivo. No lo entendió, como Juan, como un juicio que pone fin a la historia patentizando el estado de cada persona ante Dios. Para Jesús el Reino era gracia salvadora. Como el Reino era una iniciativa gratuita de Dios, Jesús empezó invitando a los que se sentían excluidos de él: a los despreciados como pecadores públicos y a los pobres, sobre todo a los tenidos como chusma, fuera ya del orden social. Ahora bien, si el Reino era gratuito, si todos estaban invitados a él ya que no se presentaba como recompensa sino como manifestación de la bondad de Dios, como revelación de su persona, como su cercanía absoluta, como la invitación a su intimidad, a la participación de su gozo, la invitación si pedía una respuesta: la aceptación. Darle el sí a este Dios que se vuela sobre nosotros significa volcarnos sobre él y correspondientemente volcarnos unos sobre otros como

él se vuelca sobre todos. Si Dios se daba totalmente, también pedía una entrega total. Daba tiempo; pero sólo quería todo y con alegría, la alegría de quien ha encontrado el tesoro más valioso, la de quien ha recibido la más hermosa noticia.

Ahora bien, si la irrupción del Reino era inminente, la conversión tenía que ser ya. ¿Es que la conversión no es entonces la respuesta a Dios sino el requisito para su venida? No. Más nuevo aún que esta proclamación de la inminencia del Reino es el hecho de su presencia invocada en la proclamación de Jesús, en sus signos liberadores, en su presencia "llena de gracia y de fidelidad" (Jn 1,14)<sup>8</sup>.

Si todo esto no era una ilusión o una pretensión ridícula ¿cómo pudo llegar Jesús a ello? Por de pronto hay que admitir el hecho de que la gente captó que Jesús tenía autoridad. Esto no significaba en Israel que Jesús era sumamente instruido en la Ley, ni que tenía, como decía de sí mismo Sócrates, un genio (*daimon*) personal, o, lo que llamó Weber, una personalidad carismática. Para los que se sintieron sobrecogidos y maravillados de las palabras de Jesús su impresión derivaba de que captaron que hablaba en nombre de Dios, que él le había dado la comisión y con ella la capacidad de hablar lo que hablaba y de hablarlo tan densamente<sup>9</sup>. Lo que dice Nicodemo, el maestro de Israel a Jesús como motivo por el cual ha ido a verlo de noche es lo que mucha gente, sobre todo popular, pensaba intuitivamente de él: "Maestro, sabemos que eres un maestro venido de parte de Dios; nadie podría realizar las señales que ni haces, si Dios no estuviera con él" (Jn 3,2).

Hemos asentado que cuando Jesús empezó a proclamar el evangelio del Reino mucha gente reconoció su prestancia, esa densidad del ser por la que hemos caracterizado el poder en el sentido más radical. Pero la gente no captó a Jesús como alguien en sí. Para los israelitas la única entidad auténtica es la que Dios otorga con miras a una misión. Así pues, la prestancia reconocida a Jesús era toda ella relacional: venía de Dios y era en favor de los demás. Jesús no aparece como alguien de sí ni para sí sino como de Dios y para su pueblo. Esto significa que su densidad no es por acumulación sino para actualidad: energía, dinamismo, respectividad.

8. Flusser, asociándose al parecer de Jeremías, habla al respecto de "una escatología en desarrollo" para caracterizar la posición de Jesús. "Él es el único judío antiguo conocido que no sólo anunció que se estaba al borde del final de los tiempos sino, a la vez, que el nuevo tiempo de la salvación había comenzado ya" (o.c. 53). Del mismo parecer es Käsemann, *Ensayos exegéticos*. Sigüeme, Salamanca 1978, 196.

9. Brown o.c. 80-83

En concreto la densidad que trasunta su persona es la de aquel que conoce aquello de lo que habla, que tiene experiencia íntima de ello, que pertenece a ello porque no sólo se refiere a ello, no sólo lo designa sino que lo hace efectivamente presente. Él anuncia que Dios está para venir a su pueblo, permaneciendo con él para siempre en una cercanía absoluta e incondicionada. Él no sabe cuándo se consumará esta relación, pero sí sabe que con su venida eso ha comenzado a suceder.

Volvemos a preguntarnos ¿cómo ha llegado a saber este misterio y a proclamarlo, introduciendo a la gente en él? En primer lugar por su lectura de la Tradición a partir de su experiencia vital y sobre todo de su relación con Dios. Él lee la Ley desde los profetas. Lee las Escrituras como una profecía, porque lee la relación de Dios con su pueblo (y en él con la humanidad) y la respuesta del pueblo a Dios como una historia abierta en la que se dan verdaderos acontecimientos, en la que el abandono del pueblo es correspondido por Dios con entregas cada vez más comprometidas para él y que demandan también respuestas más integrales, aunque también potencia para ello. Jesús ve que esta historia tendrá un final que tomará la forma de la consumación, del coronamiento que cumple rebasando todo lo anterior, tanto las expectativas del pueblo como las promesas de Dios. Él ve llegado el momento en que Dios meta su ley en los corazones y todos lo conozcan cuando los perdone (Jr 31,31-34); en que les dé un corazón de carne y les infunda su propio espíritu (Ez 36,26-27); en que el país se llenará de esta relación íntima con Dios como las aguas colman el mar, y por eso habrá justicia y derecho y armonía entre todos los seres vivos (Is 11,1-9). Él sabe que la respuesta a esta acción definitiva de Dios es actuar desde ese corazón y ese espíritu recreados por Dios. Él designa a esta actitud como misericordia. Es la actitud de quien conoce a Dios, de quien lo practica (Jr 22,16; Os 6,6; cf Mt 9,13;12,7).

En este sentido las palabras de Jesús sonaron a la gente como nuevas y como atractivas. A pesar de los paralelos entre muchas de sus parábolas y sentencias y otras de la Misná<sup>10</sup> y el Talmud (que como se sabe son posteriores a Jesús y no es

10 Se puede leer la Misná en la edición de Carlos del Valle, Sígueme, Salamanca 1997. Sobre su lenguaje afirma en la introducción: "Apenas queda un resque de la vida personal y colectiva que no quede bajo el imperativo de la halajá. A este respecto la Misná constituye un caso singularísimo en la historia de la humanidad, ya que establece el monumento visible de una sociedad teocrática que está movida por dos ideas fundamentales, la pureza y la santificación" (23). Para una introducción sistemática: Strack-Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrástica*. Biblioteca Midrástica, Valencia 1986, 29-217. Sobre el estudio de la Torá y la vida y la ley, ver Schönher *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, II, Cristiandad, Madrid 1986, 415-486; 601-630. "Es característico de la Torá considerar la vida en su totalidad como un dominio cultural

fácil probar que no lo han tenido en cuenta), la diferencia de espíritu es inocultable. La dirección del judaísmo postexílico, y mucho más después de Yabne, va a la trascendentalización de la Torá, tenida incluso como arquetipo para la creación del mundo. Esta deshistorización de la ley trae aparejada la relativización de la profecía y la sacralización progresiva de la ley no escrita, considerada superior incluso a los profetas. Si en la ley está todo, todo ha de pretender sacarse de esa fuente inagotable mediante técnicas exegéticas autonomizadas, al desligarse de la historia concreta que las explica y, dándolas su justo sentido, las relativiza. Aceptamos gustosos que muchos rabinos se acataban humildes y reverentes a esta fuente de la sabiduría y extrajeron de ella sentencias realmente humanizadas. Pero tampoco se puede negar que como el método era acumulativo, el conjunto resultaba para muchos un yugo insuportable.

No se puede encontrar en el evangelio nada que se extienda más allá del espíritu del decálogo: nada de leyes rituales, de sacrificios ni ofensas ni de leyes sobre la pureza<sup>11</sup>. Hasta el decálogo es radicalizado y en ese sentido trascendido y universalizado. No sólo prohíbe matar, tampoco hay que golpear

---

(o.c. 453). "El pensamiento religioso era relativamente libre, mientras que el comportamiento estaba estrictamente disciplinado" (id 464).

- 11 Para estudiosos judíos de Jesús y también para un cierto número de exegetas cristianos los paralelos de las sentencias de Jesús con otras de la Mishná indican que las sentencias del evangelio son sólo la punta del iceberg, es decir que tienen como sustrato toda la Torá no escrita, que sería así no sólo lo que Jesús habría practicado como expresión obvia de su relación con su Padre en el seno del pueblo escogido sino también el sustento de su doctrina, que como las de los demás rabinos analizaba ciertas líneas, pero acatando toda la ley hasta en su menores detalles. Creo que esta comprensión de Jesús que lo asimila a los rabinos, aun concediéndole peculiaridades, incluso revolucionarias, respecto del judaísmo, no hace justicia al Jesús de los evangelios, que para los cristianos es el verdadero rostro de Jesús de Nazaret. Si uno recorre las páginas de la Mishná, tiene que reconocer que ésa no es la patria espiritual de Jesús. El coincide con el judaísmo que allí se expresa en organizar toda la vida en todas sus dimensiones desde la pertenencia a Dios y el cumplimiento de su designio. Pero para Jesús esto no se logra por la objetivación laxativa de todo lo que se va viviendo sino por el despojo absoluto de la pretensión propia para buscar sólo la gloria de Dios. Como Jesús tiene el corazón de Dios, su espontaneidad más íntima coincide con el designio de Dios. Por eso, en vez de la minuciosidad casuística, lo característico de Jesús es la relación abierta desde su condición de Hijo y Hermano en orden a instaurar el mundo hermano de los hijos de Dios, es decir buscando que cada uno reciba el don de su fraternidad y se constituya un hijo en el Hijo y se capacite como él para propagar esa fraternidad. Klausner reconoce esta diferencia de talante en esta síntesis del judaísmo: "La 'religión judía' abarca una gama amplia: comprende toda 'sabiduría de la vida', todo conocimiento que satisface las necesidades de la nación: no sólo la religión de la enseñanza y de la vida. En su esencia no es tanto una religión como una visión nacional del mundo, de base religiosa. Incluye filosofía, jurisprudencia, ciencia y normas para el comportamiento decente, tanto como las cuestiones de creencia y prácticas ceremoniales que constituyen lo que generalmente se considera una religión" (Jesús de Nazaret Faltos, Buenos Aires 1971, 189).

ni herir y ni siquiera ofender de palabra. No sólo no hay que adular, tampoco se puede desear la mujer del prójimo, y sobre todo no hay que restringirse a amar al prójimo, al familiar, al amigo, al del entorno de uno, al conciudadano; de lo que se trata es de aproximarse al que tiene necesidad para ayudarlo (Lc 10,25-37), y de amar al enemigo (Mt 5,43-48). Ésa es la señal de que se adora al único Dios. Jesús va a las actitudes de fondo: la misericordia y la lealtad.

Pero con ser esto mucho, no lo es todo. Lo fundamental está en la consumación de la Ley, entendiendo por tal este estatus de la relación entre Dios y su pueblo basado en la promesa libre y graciosa de Dios. Esta Ley tiene un dinamismo profético: tiende a la consumación. Pues bien, lo unáudito de Jesús no es sólo que tenga esta perspectiva dinámica y la proclame como la voluntad de Dios, frente a la concepción que sacraliza lo que entiende como Ley mosaica y la actualiza interpretándola interminablemente. Lo unáudito es que ligue la consumación de la relación entre Dios y su pueblo a su propio ministerio, a su obra: "No piensen que he venido para echar abajo la Ley ni los profetas. No he venido a echar abajo sino a dar cumplimiento. Porque les aseguro que antes desaparecerán el cielo y la tierra que deje de realizarse hasta la última sílaba de la Escritura" (Mt 5,17-18)<sup>12</sup>.

De su meditación de la Escritura pudo sacar Jesús y sacó sin duda este sentido dinámico, histórico, profético de la Escritura. ¿Pero de dónde sacó el que con él comenzaba el tiempo de la consumación? Lo sacó de su relación habitual con Dios que culminó trascendiéndose en el acontecimiento del bautismo y en la experiencia subsiguiente. Si su experiencia vital dirigida por su relación con Dios y su obediencia al impulso del Espíritu lo llevó a ensanchar su corazón hasta que en él cupieron todos, se estaba situando en la dirección opuesta a todos los códigos de pureza del judaísmo. Él, el más inocente, el único absolutamente fiel, era llevado por su fidelidad, no a evitar a los pecadores y menos aún a maldecirlos y a pedir a Dios su exterminio (Sal 5;17:26,58;139,149) sino a cargar con ellos misericordiosamente. Eso significaba que la santidad de Dios no consistía en su separación de lo profano

---

12 Dico Macho apunta que el *darash* neotestamentario es de cumplimiento (La historicidad de los evangelios de la infancia. El entorno de Jesús. Fe Católica Eds. Valencia 1977,17). Lo mismo dice Trevijano del evangelio de Mateo, y de Lucas dice que "entiende toda la Biblia como profética" (o.c. 185) y que "presenta a Jesús mismo como iniciador del *pesher* cristiano practicado por los primeros misioneros" (id. 180)

y de los pecadores sino que era un peso que daba consistencia a los que carecían de sustancia y justificaba a los pecadores<sup>13</sup>.

Como Dios en respuesta a su hermanamiento solidario con los pecadores se le había revelado como Padre y Jesús había sentido sobre sí la fuerza del Espíritu que lo sellaba, quería decir que Dios no venía, como pensaba Juan, a juzgar sino a salvar lo que se había perdido. Venía, pues, como Padre. Precisamente al asumir Jesús a los tenidos como perdidos, Dios los asumía en él como hijos<sup>14</sup>. Esa experiencia es el núcleo de la proclamación del Reino como gracia incondicional, proclamación que lo hace ya de algún modo presente. Esto no lo supo Jesús como un programa detallado sino como una revelación contundente, nuclear, que se iba desarrollando y decantando a lo largo de su vida.

Esta misericordia visceral, y la experiencia y la certeza de que ella revela a Dios, y que por tanto se puede descansar confiadamente en ese Dios enteramente bueno que se acaba de acercar como verdadero Padre, no sólo construye el núcleo del mensaje de Jesús sino que determina también su modo de hablar, sus palabras, digamos su estilo, que, como subraya Mateo, sonaba tan distinto al de los maestros de la Ley (7,29). El estilo de la sinagoga era un tipo de discurso escolástico, es decir glosa de la Escritura a través de métodos establecidos y simultáneamente comentario dialógico de las glosas de otros maestros. El estilo de Jesús era directo<sup>15</sup>. Las referencias a la Escritura

---

13 Jeremías, *El mensaje central del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1972, 128-134; Malina *El mundo del Nuevo Testamento*. EVD, Estella 1995, 181-222. Para Luis Macho esa es la raíz profunda de la oposición farisea (o.c. 101-148).

14 "Según Jesús, el hombre debe ser incondicional en el amor al prójimo, puesto que también Dios es incondicional" (Flusser, Jesús. Cristiandad, Madrid 1975,97). Así caracteriza este autor (judío esta posición de Jesús, causa de su destino: "La concepción que tenía Jesús de la justicia de Dios (...) lleva a la predicación del Reino, en el que 'los últimos serán los primeros y los primeros últimos'. Lleva también del Sermón de la Montaña al Gólgota, donde el justo morirá como un criminal. Tal concepción es profundamente moral, pero, al mismo tiempo, está más allá del bien y del mal. A la luz de esta intuición genial, todo lo importante, las virtudes habituales y la personalidad más consumada, la dignidad terrena y el orgulloso empeño por el cumplimiento formal de la Ley, son desechables y vicios. Sociales hizo cuestionable el aspecto intelectual de la persona, Jesús el aspecto moral. Ambos fueron ajusticiados. ¿Es una simple causalidad? (o.c. 99-100).

15 "Mientras en la Misná la fuente creadora es la tradición, la costumbre o la argumentación, en el NT predomina la inspiración o revelación directa" (Aranda: *Literatura para infantes*(Argentina EVD, Estella 1996, 458). "Por esta seguridad inmediata de conocer y de anunciar la voluntad de Dios, que va asociada a la intuición directa y natural del maestro de sabiduría (...) es como Jesús se distingue de los rabinos. (...) ¡Lo que importa es que tuvo que comprenderse como el instrumento del Espíritu vivo de Dios, que el judaísmo aguardaba para el fin de los tiempos" (Kösemann o.c.

se encuentran sólo en diálogos con maestros o gente que se asimila a ellos. Por una parte es un hablar enfático, ya que coloca a las personas ante la buena nueva de este Dios y exige la decisión porque él es el último enviado y esa propuesta incondicional de Dios es también definitiva. Pero por otra, se apoya siempre en el proyecto de vida de cada persona: "si quieres..." Y sobre todo da que pensar: cuenta parábolas cuyos elementos son los más cotidianos pero cuyo contenido es tan insólito que se debe calificar de descabellado, si el modo normal de proceder y juzgar es el razonable. Así la parábola, o se ve como una tontería porque contraviene el más elemental sentido común o provoca a entrar en un mundo distinto con otras reglas de juego, con otra lógica, con posibilidades inéditas<sup>16</sup>. Para Jesús era claro que la novedad venía de ese acercamiento misericordioso e incondicional de Dios. Si uno se abre a este Dios diferente, eso que parecía extravagante y absolutamente excesivo, se vuelve comprensible, más aún aparecía como la noticia más maravillosa que se podía recibir. Pero eso exigía entregarse a ese Dios enteramente bueno y corresponderle con las mismas extrañas de misericordia. El que se sentía con méritos ante el Dios de la Ley y por ser observante despreciaba a los que tenía como pecadores y por eso abandonados de Dios, se sentía golpeado y aun escandalizado por las palabras de Jesús, y se enfrentaba al dilema de cerrarse a esas palabras considerándolas blasfemas o de cambiar de mentalidad y de corazón. Sin embargo los que como reflejo de la actitud de los fariseos se sentían abandonados de Dios, sentían que en las palabras de Jesús Dios les estaba llamando y acogiendo. Eran, pues,

---

184). Vermeas reconoce que a Jesús "no le preocupaban los preceptos concretos y sus límites específicos, con sus exégesis tradicionales y racionales o escriturales o basadas en la revelación" (*La religión de Jesús el judío*, Anaya, Madrid 1995, 224). La causa es su horizonte escatológico, ausente completamente del jurarismo que "tiene en su núcleo una dimensión social y prevé un futuro continuo para el grupo y para sus miembros, de manera que puedan corregir males existentes y avanzar hacia la perfección a lo largo de un camino sin limitación de tiempo predeterminado por Dios" (id 225). "La religión de Jesús el judío es una manifestación rara, quizás única, de entusiasmo escatológico puro" (id 226). "El ansia escatológica, a diferencia de la visión religiosa que da por supuesto el futuro y enfoca la vida en un marco de grupo sólidamente establecido, exige una ruptura completa con el pasado, se concentra exclusivamente en el momento presente y lo hace no desde una perspectiva comunitaria sino desde una perspectiva personal" (227). Define la propuesta de Jesús absolutamente encarnada por él mismo "como la majestuosa doctrina profética de la religión del corazón" (230; su caracterización: 232-244). Para el judío Vermeas Jesús fue un dios (id 245-246).

16 Sobre las parábolas ver Gnlika, *Jesús de Nazaret*, Herder 1983, 111-133; Kemmer, *Las parábolas en parábolas*, ST 1982; Cerfaux, *Mensaje de las parábolas*, FAX 1969; Sidor, *Interpretación de las parábolas*, San Pablo 1997; Theissen, *El Jesús histórico*, Sigüeme, Salamanca 1999, 355-397; Schillebeeckx, *Jesús, Historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, 141-162

palabras poderosas, que ponían al descubierto lo que había en los corazones y obligaban a decidir por su propuesta o a cerrarse a ella.

Vamos a poner como ejemplo el capítulo 15 de Lucas<sup>17</sup>. Los fariseos y nuestros de la Ley critican a Jesús porque al acoger a los pecadores públicos hasta llegar a comer con ellos, está echando por tierra todas las prescripciones de la religión, es decir la separación entre el bien y el mal, los malos de los buenos, que es el fundamento de la existencia social ordenada como Dios manda. Jesús en respuesta cuenta tres parábolas. La primera pertenece al contexto local en el que abundaba el ganado menor. Pone el caso de un dueño de cien ovejas que se le pierde una. Se trata, pues, de alguien de cierta posición que tiene empleados. Todos sabían que cuando eso sucede, manda a un empleado y éste al encontrarla le grita y la golpea y se la trae casi a rasuras, haciéndola sentir su disgusto. Pues bien, lo que dice Jesús es que el dueño deja a las noventa y nueve y busca a la perdida y al encontrarla se la carga sobre los hombros de lo contento que está y se la lleva así hasta la casa, y al llegar convoca a los amigos para darles parte de su alegría. Los que lo oyen saben que nadie obra así y que Jesús lo sabe, y que si alguien lo hiciera sería tenido por gente de poco juicio que sobrevalora a su oveja y se desvaloriza a sí mismo. Pues bien, el dueño del ejemplo es Dios y el despreciado como pecador público es su oveja querida. Dios no para hasta encontrarlo y carga con él. Este Dios ¿era tolerable? Para todos resultaba absolutamente excesivo. Para los piadosos ese dios era inferior a ellos, un dios de burla. Para los pecadores era demasiado hermoso, demasiado gratificante. Suscitar ese Dios inesperado, ése era el poder de la palabra de Jesús.

La cosa sube de tono en el ejemplo siguiente en el que Dios es una mujer y además una mujer trabajadora, un ama de casa que no tiene servicio. En esa sociedad patriarcal, Jesús se atreve a presentar a Dios como una mujer. Y al pecador público como alguien valioso, nada menos que una moneda. Hasta a las mujeres se les tenía que hacer demasiado duro este lenguaje, ya que, en un ambiente que las despreciaba, es muy probable que tendieran a despreciarse a sí mismas. Y a los pecadores les tuvo que desconcertar y hasta

---

17 Contreras. *Un padre tenía dos hijos*. EVD. Estella 1999, sobre todo 207-242; Barcoomé. *La alegría del padre*. EVD. Estella 2000, sobre todo 99-100, 119-123; Jeremias. *Interpretación de las parábolas*. EVD. Estella 1982, 114-119; Harnisch. *Las parábolas de Jesús*. Sigüeme, Salamanca 1989, 175-202.

avergonzar que Jesús dijera que para Dios eran valiosos como las monedas. Pues para los maestros de la Ley ¿no tuvo que sonar esa expresión como algo intolerable?

Peor fue el último ejemplo Jesús presenta al hijo más necio que se podía imaginar en su sociedad y al *pater familias* más débil y desconocedor de su puesto y de sus obligaciones. Un padre que se respere y que quiera realmente a sus hijos no puede repartir anticipadamente la herencia ya que el patrimonio es sagrado, lo mismo que el derecho del primogénito. Y más sabiendo lo que el hijo incorregible iba a hacer. El Deuteronomio es muy explícito sobre el modo de comportarse ante semejantes casos: un hijo así debe ser exterminado del pueblo (21,18-21). Si el padre es el modelo de lo que no debe hacer un jefe de familia digno y prudente, este retrato se colma cuando al ver que su hijo regresa, corre a buscarlo, se echa en sus brazos, lo cubre de besos y organiza una gran fiesta por su regreso. Es normal que el hijo mayor se negara a entrar. Es claro que con propietarios así no se puede conservar el patrimonio sagrado que repartió Josué ni se trasmite el temor de Dios ni se conserva una sociedad bien ordenada. ¿Cómo es posible que semejante retrato represente a Dios?

Para el Dios que hace presente Jesús, lo único que cuenta es la vida de su hijo. Esa vida esta ligada a estar con él, a ser su hijo. Pero nadie puede ser hijo de Dios a la fuerza. Por eso Dios da libertad, se aflige cuando se usa mal, pero no la restringe por temor a que se malgaste. Y se alegra cuando el hijo regresa, se alegra tanto que lo admite sin condiciones. ¿Dónde quedan todas las prescripciones, toda esa vida esforzada, disciplinada, en servicio de Dios? Jesús dice que si todo eso se hace para ganarse el estar en la casa del Padre porque no se sabe que se es hijo y se tiene derecho a todo y que el trabajo es entonces mera responsabilidad ante lo propio, no se entrará en el banquete del Reino. Dios también trata de convencer a estos celosos observantes de que son hijos y que pueden proceder con entera confianza y con libertad de espíritu, pero no menos de que, si son hijos, también son hermanos de los pecadores. Pero ¿tendrá éxito? ¿Entrarán en el banquete del Reino?

Como se ve, tampoco es que los pecadores queden bien. Pero Jesús ve que acaban reconociendo su estado miserable y regresan. Y al regresar no son humillados sino acogidos con alegría. Éste es el poder de la palabra de Jesús, que todo lo pone patas arriba para revelar así el designio de Dios y más aún su

corazón. Y de paso está, no lo olvidemos, revelando también y justificando su propia conducta, que se corresponde completamente con la de Dios.

## 2.4 El poder de acoger y así rehabilitar a los pecadores públicos

Con el ejemplo del capítulo 15 de Lucas ya hemos explicado el sentido de esta manifestación tan singular del poder de Jesús que es el acoger a los pecadores y el comer con ellos. Lo hacía para revelar el designio de Dios y más aún al Dios del Reino<sup>18</sup>. Si Dios viene a entregarse de un modo incondicional, todos están invitados, nadie está excluido. Si el Reino viene como gracia, como misericordia, las leyes de la pureza que salvaguardan la santidad de Dios, entendida como separación del mal y de los malos, dejan de tener sentido ya que no reflejan la dirección de Dios respecto de los seres humanos, el semblante definitivo que les muestra al venir para siempre a su pueblo. Él invita a un banquete del que nadie está excluido. La conclusión es que sus representantes no pueden excluir a nadie. Más bien deben ir a invitar a los que no vendrán porque se sienten excluidos. Jesús sabe lo que no saben los jefes religiosos: que estamos en otro tiempo, el de la amnistía total, el año de gracia, un año interminable.

En este caso el poder se manifiesta de dos modos: Ante todo como libertad<sup>19</sup>. No la libertad del rebelde sino la del profeta que se sitúa en el hoy de Dios y por tanto de modo soberano respecto de las instituciones tradicionales de salvación y de sus personeros. Ellos custodian tradiciones, un pasado que les da sentido. Él vive en el presente de Dios, que relativiza absolutamente el pasado. Él propone el designio actual de Dios y pide definirse ante él<sup>20</sup>. Nada anterior puede servir de excusa para no ponerse a tono con Dios. Si Dios acoge a todos, el que acoge a este Dios que quiere ser ya para siempre Dios con nosotros, también debe acoger a los pecadores. No

---

18 Las comidas de Jesús como símbolos del banquete escatológico del Reino: Aguirre *La mesa compartida*. Sal Terrae, 1994. 59-68, 79-89, 124-133; Bartolomé, o.c. 111-114; Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II*. Cristiandad, Madrid 1978. 869-890; Jeremías: *Teología del NT*. 139-142.

19 Para Dupoucq la libertad es la manifestación más genuina e inequívoca de la autoridad de Jesús: Jesús, hombre libre. Sígueme 1976, 27-85.

20 "La realidad de Dios y la autoridad de su voluntad están siempre presentes inmediatamente y en Jesús se convierten en un acontecimiento. Esta inmediatez de su enseñanza no tiene ningún paralelismo con el judaísmo contemporáneo. De tal manera que Jesús se atreve a evaluar la expresión misma de la ley según la voluntad de Dios inmediatamente presente" (Bommarin, *Jesús de Nazaret*, Sígueme. Salamanca 1975, 60)

es celo de Dios despreciarlos, evitarlos, condenarlos. Eso es más bien falta de conocimiento de Dios ya que su gloria se manifiesta en el perdón y perdonar es la manifestación por antonomasia de su omnipotencia (Sab 11,23). Jesús acoge a los pecadores porque tiene el corazón de Dios, porque es su Hijo, tal como se le reveló en el bautismo al cargar con todos ellos.

Esa libertad exigía una tremenda prestancia pues los maestros de la Ley eran el poder sagrado, la jerarquía, en un sentido a la vez religioso y civil, es decir con capacidad para descalificar religiosamente y para reprimir físicamente, y los fariseos tenían un tremendo ascendente en el pueblo, a la vez que su celo los llevaba con frecuencia a descalificar y discriminar.

Ahora bien, el que esa libertad era la del Espíritu (1Cor 3,17) se muestra por el hecho de que, como se ve en el ejemplo citado, Jesús no discrimina a los discriminadores y está dispuesto siempre a dialogar con ellos dándoles razón de su comportamiento, haciéndoles pensar para que también ellos lo pudieran aceptar y aun practicar. Pero se muestra más todavía por el hecho de que los pecadores públicos cobraron esperanza a través de su palabra y acudían a él para ser acogidos por quien consideraban un hombre de Dios, su enviado, su representante, en definitiva para ser acogidos por Dios. Erán los hijos de Dios que estaban perdidos y fueron recobrados por la mediación de Jesús. Jesús sentía en ese ministerio la misma alegría del Padre.

Dos casos que pinta Lucas recogen lo que sucedía. El primero es el de la prostituta que, enterada de que Jesús estaba donde el fariseo Simón, se atreve a entrar en esa casa en la que se sabía execrada para encontrarse con ese hombre de Dios rico en misericordia; y, al notar su acogida, la mujer agradecida vuelve en él todo su amor. Esta escena patentiza tanto la libertad de Jesús al aceptar a la pecadora en ese ambiente rigorista que condena esa actitud, como su capacidad para suscitar la confianza absoluta en él y con ella el amor que salva. En la escena, como en la parábola del padre enteramente bueno, le hace ver a su antítesis cómo su observancia de la ley tiene menos peso de humanidad que el gran amor que redimió a esta mujer; no le deja, pues, por imposible, le razona para que se pase a la misericordia que es la actitud que Dios demanda, que es la que corresponde a sus hijos porque es también la suya.

El otro ejemplo es el de Zaqueo, el hombre más despreciado de Jericó, tanto que, a pesar de ser tan rico, no le abrieron paso para que pudiera ver a

Jesús, tanto que echó a correr por la calle y se subió a un árbol para verlo, acciones que no corresponden a una persona importante, a alguien respetado y que se respete a sí mismo. Jesús avanza por la ciudad escoltado por sus discípulos, por muchos peregrinos que iban a Jerusalén y por mucha gente de la ciudad que colmaba también las aceras. La gente se alegraba de la presencia de Jesús y le tribuaban un caluroso homenaje. Pues bien, estando en olor de multitudes, en medio de esta cálida acogida, vio a Zaqueo y le manifestó que quería hospedarse en su casa.

No se puede imaginar un desaire mayor a la ciudad y algo que causara mayor desconcierto a sus discípulos. El evangelista comenta que todos, no sólo los jefes religiosos sino toda la ciudad y hasta sus discípulos, murmuraban de él. Él se fue con Zaqueo, mientras todos lo abandonaban escandalizados. Es claro que para Zaqueo fue el día más feliz de su vida. Él quería ver a Jesús porque había oído hablar de su misericordia. Pero lo que hizo con él ese día, que fue preferido a toda la ciudad, era tan excesivo que él se sintió completamente fuera de sí de tanta alegría. Y por eso fue tan espléndido que al fin muchos en la ciudad reconocerían admirados que Jesús supo hacer bien las cosas, que hizo lo que tenía que hacer, aunque en un primer momento sonara tan revulsivo.

Como se ve, la acogida de Jesús tiene tal peso de realidad humanizadora, agracia tanto, que el agraciado cambia de vida, pasa a mejor vida. Nada de penitencia amarga ni humillación. Es la alegría del Reino, Jesús la trasmite con su presencia<sup>21</sup>. Ése es su poder.

## 25 El poder de comunicar realmente a los pobres el evangelio del reino

Dar una buena noticia a los pobres es la señal mesiánica por excelencia. Ese acontecimiento es así expresión de la fuerza escatológica del Espíritu<sup>22</sup>. Como es sabido la expresión se encuentra por dos veces en Lucas (4,18 y 7,22) y es una cita de Isaías (61,1; 29,19). La primera mención aparece en una escena que se suele considerar normalmente como redaccional. Es la clave que da Lucas para leer a través de ella la misión de Jesús. La pregunta es si esta composición de Lucas desentraña de modo certero el sentido del

21 Otto - Schramm, *Fiesta y gozo*. Sigüeme, Salamanca 1983. 125-171

22 Dunn o.c. 101-112; Jeremías, o.c. 127-129

ministerio de Jesús. Y es tan claro que sí, que la escena es completamente verosímil, aunque el final sea más difícil de aceptar en su tenor literal, aunque no tanto en su sentido. Lucas presenta a Jesús lleno de la fuerza de Dios, que ése es el significado del Espíritu. No por supuesto una fuerza elemental y ciega sino la fuerza propia de Dios, hecha de sabiduría y misericordia, más aún la fuerza en que él consiste, que es la consistencia del bien, el dinamismo del amor. Ya vimos que hay que retener el dato de que Jesús experimentó en su bautismo cómo el Espíritu lo marcaba con su sello para habilitarlo para la misión para la que el Padre lo elegía. Esta misión, ya lo vimos, es la de anunciar la venida inminente del reino de Dios, pero anunciarla con tal prestancia que de algún modo ya lo hacía presente.

¿Qué tiene que ver el Reino con los pobres? La respuesta de Jesús no puede ser más contundente: que es para ellos. Ésa es la buena noticia. Por eso proclama Jesús dichosos a los pobres que crean en ella (Lc 6.20).

Unir reino de Dios y pobres es decontarse por una de las dos líneas del mesianismo: no por la liberación de la patria, de la nación, sino por la liberación de los carenciados y privados injustamente<sup>23</sup>. El mesianismo inicial, es el caso de Saúl y David, ungidos por el profeta Samuel para liberar a su pueblo, se refiere a la liberación nacional. Pero en este caso todo Israel está oprimido, en este sentido todo Israel es pobre. Coinciden de algún modo las dos líneas. Aunque cabe aún preguntarse por el motivo: ¿Dios quiere salvar a Israel porque lo ha elegido, bien porque tuviera mayores cualidades que otros pueblos, bien porque le complació a Dios su modo particular de ser, bien porque así se le ocurrió soberanamente o lo eligió precisamente porque lo vio pobre y oprimido? Si el motivo es alguno de los de la primera parte del dilema, el estatuto de pobre es una mera eventualidad, pero si lo eligió porque se compadeció de él, lo eligió no por ser quien es sino por su estado miserable. El motivo de elegirlo no está en la calidad de la nación sino en la calidad de Dios, en la bondad que lo caracteriza. Se puede comprobar que a lo largo de la monarquía y aun después de la restauración las fuerzas vivas tendieron a

23 Para tener una idea de las expectativas mesiánicas en tiempos de Jesús ver Schürer, o.c., 631-713; Brown o.c. 173-180; Klausner, *Jesús de Nazaret*. Paidós, Buenos Aires 1971, 125-220; Flusser, *El Cristianismo, una religión judía*, Riepiedras, Barcelona 1995, 45-61; para el Mesías de los pobres ver Sobrino, *La fe en Jesucristo*. Trotta, Madrid 1999, 207-223; Un acercamiento sugerente es el de Lohfink, N., *A la sombra de los alas*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2002, 217-234. Para Benkamin "el carácter 'mesiánico' de su ser está incluido en su palabra y en su acción y en la inmediatez de su manifestación histórica" (o.c. 182).

considerar la elección ligada a la nación como tal y por tanto tendieron a sacralizar el establecimiento, tanto el sistema de propiedad, como los usos y costumbres, como sobre todo las instituciones religiosas. Los profetas, desde Amós, tendieron a poner las cosas en su sitio. Dios sacó a los Israelitas de Egipto porque estaban oprimidos y él es un Dios liberador, así que, como ahora el establecimiento es opresor, se va a volver contra él (9,7-10). El día del Señor no será de salvación sino de ajuste de cuentas (5,18-27).

Para ellos la diferencia entre el sentido de la realeza en Israel como expresión de la alianza y el modo de concebirse en los Estados de su entorno estriba en que el rey no es monarca absoluto sino un delegado de Dios para instaurar el derecho y la justicia. Dada la desigualdad reinante, su servicio consistía en hacer justicia a los pobres (Sal 72,4.12-14). Pero fuera de Ezequías y Josías, los reyes de Israel y Judá no cumplieron este programa. Por eso se esperaba que la unción del Espíritu descansara de un modo definitivo en alguien que con el corazón de Dios y con su fuerza realizara para siempre ese programa (Is 11,4; Jr 23,4-6; 33,15-16). Aunque más densa es aún la línea que, desesperada de los salvadores humanos, deja esa misión al propio Dios, el día de su venida (Ez 34, con la mención también del Mesías: vv.23-24). Lo ve como "baluarte del pobre en peligro", el que ahoga los cantos de los tiranos (Is 25,4-5), el que abatió a la ciudad encumbrada y la pisan los pies del oprimido, las pisadas de los desvalidos (Is 26,5-6).

Así pues, para Jesús el que el Reino sea para los pobres es la revelación del ser de Dios, que consiste en su exuberante misericordia (Ex 33,19)<sup>24</sup>.

¿Cómo proclama Jesús esta buena nueva a los pobres? Ante todo prefiriéndolos. Él empezó su ministerio por los caseríos, aldeas, y pueblos de Galilea, evitando las ciudades helenizadas: Sefóns y Tiberiades no parecen en los evangelios<sup>25</sup>. Jesús predica por las casas donde lo reciben, en las sinagogas y en los lugares públicos: en las calles y plazas, a la orilla del lago, en sitios despoblados, es decir por donde camina la gente, el pueblo llano que, como el propio Jesús, va siempre a pie y no tiene acceso a lugares exclusivos. La preferencia de Jesús no es excluyente. Ya hemos visto que

24 Sobre la buena nueva para los pobres Jeremías o.c. 133-144; Sobre el reino y los pobres: Castillo, *El reino de Dios*. DDB. Bilbao 2001, 35-53, 181-243. Sobrino o.c. 95-108, 110-120, 224-228; Meier o.c. III/1 402-403, 459-461; González Faus, *La Humanidad Nueva*. Sal Terrae 1984, 83-101

25 Así Sanders, *La Agona histórica de Jesús*. EVD, Estella 2000, 130-131

acepta las invitaciones de la gente importante y predica en las sinagogas, donde acuden todos. Pero al preferir habitualmente los lugares públicos el problema es que son los que se tienen por algo los que ordinariamente se excluyen para no mezclarse con el pueblo llano.

Jesús está con ellos y les habla, no como el líder que halaga y mediatiza y de ambos modos despersonaliza y masifica. Jesús está como uno de tantos, dando lugar y ocupando el suyo, dando confianza y estimulando, respetando y haciendo que aflore la dignidad de cada quien. Jesús, como hace todo eso, no para buscar su gloria sino porque quiere de verdad a la gente y como lo hace en cuanto enviado de Dios, con su modo de estar entre ellos siembra la fe en Dios y hace concebir una gran esperanza. Jesús es el dirigente según el corazón de Dios que conoce a la gente y que se da a conocer, y que da su vida para que ellos tengan vida (Jn 10,10-15).

Por eso Jesús logró que la masa sobrecargada y abatida se fuera poniendo en pie y se movilizara<sup>26</sup>. Es decir que de hecho los pobres sí recibieron el ministerio de Jesús como buena nueva de Dios. Por eso le fueron fieles hasta el final. Ellos ante todo fueron quienes lo siguieron. Podemos decir que se fraguó una alianza firmísima entre Jesús y los pobres de su tierra.

El que Jesús comunicara no sólo verbal sino realmente la buena nueva del Reino a los pobres y que por eso ellos no quisieran apartarse de él (Mc 6,32-33; 8,2) y disfrutaran escuchándolo (Mc 12,37), nos introduce de modo muy hondo en el tipo de poder que tuvo Jesús. Un poder completamente personal, hecho de pura prestancia, pero siempre que la entendamos de un modo enteramente transitivo. Jesús atraía, insisto, no porque tuviera acumulado mucho saber o riquezas o poder sino porque conoció a los suyos y se dio a conocer por ellos, porque tuvo la capacidad de relacionarse íntimamente con ellos, porque había penetrado hasta el fondo en su situación y en sus resortes, y así ellos al contacto con Jesús sentían que se habitaban y que ponían en movimiento lo mejor de sí. Es el cumplimiento inesperado de la profecía de Isaías: "Aunque el Señor les dé agua tasada y pan medido, ya

---

26 "El Reino de los Cielos es para Jesús no sólo el señorío final de Dios, que ya rompe ahora, sino también un movimiento cuando por Dios que se extiende sobre la tierra y entre los hombres (Flusser o.c. 56) Jesús 'lo que deseaba crear era un movimiento' (id). Schnackenburg recalca que lo que Jesús entonces puso en marcha fue un 'movimiento de reunión' + (Existencia cristiana según el NT, I, Estella, Verbo Divino 1970, 113). Esto es también la imagen que desarrolla Castillo a lo largo de todo su libro citado.

no se esconderá tu Maestro, con tus ojos verás a tu Maestro; si se desvían ustedes a derecha o izquierda, tus oídos oirán una llamada a la espalda: 'Éste es el camino, caminen por él'" (30,20-21). Jesús les respetaba tanto, que hasta les pedía que cargaran con su yugo, les llamaba a compartir la responsabilidad por el Reino. Éste es el poder específico de Jesús.

Hay que decir que en las promesas escatológicas de los profetas ocupa un lugar central lo que podemos llamar utopía de la vida: un trabajo no alienado sino fructífero y una vida fecunda, es decir en la que los hijos no se malogren. A eso tan elemental, pero tan imposible para las grandes mayorías a lo largo de la historia y desde luego en la actualidad, la Biblia lo llama la bendición de Dios (Is 65,17-24). Jesús también proclamó esta promesa en las bienaventuranzas: los hambrientos van a quedar hartos y los sufridos van a poseer en herencia la tierra (Lc 6,21; Mt 5,5). También se refirió con frecuencia al gran banquete en el que iban entrar todos los que nunca han participado del banquete de la vida (Lc 14,15-24).

Sin embargo para él todo esto pertenecía al futuro. ¿Concibió alguna manera de vislumbrar esta utopía que Dios tiene preparada? Lo hizo de dos modos: como celebración y como exigencia. Él tuvo poder para convocar a grandes masas. Y en esas convocatorias no sólo se alimentaba el entendimiento, se fortalecía la voluntad y se encendía el deseo; también a veces se celebraba la vida en banquetes campesinos llenos de alegría. De cualquier manera que entendamos las multiplicaciones de los panes, bien sea en su tenor literal, bien como la capacidad que tuvo para lograr que todos compartieran, es importante considerar que Jesús fue capaz de poner estos sacramentos humildes y gozosos del banquete del Reino.

La exigencia de Jesús aparece patentizada en la representación solemnisísima del juicio final. En ella el único criterio para entrar en el Reino es la solidaridad con los pobres (Mt 25,40). Jesús proclamó que el Padre del cielo se cuida de sus hijos. Pues bien, él cree que esa providencia se ejerce por medio de los seres humanos que se hermanan con los necesitados socorriéndolos. Él se hermanó con ellos y también recibió de otros el don de la ayuda fraterna.

## 2.6 El poder de irradiar energías salutíferas y más aún de suscitar la fe que cura

El otro modo de anticipar la utopía de la vida fueron los exorcismos y las curaciones. Como dijimos desde el comienzo, unidas a la enseñanza<sup>27</sup>, ellas son el motivo de la popularidad de Jesús (Mc 3,7-12). Es oportuno señalar que en los dos textos que hemos citado de Lucas sobre la evangelización a los pobres aparecen también las curaciones como signo de la acción del Espíritu (Lc 4,18) y de que es el que viene que venir (Lc 7,22). En ambos las curaciones son signos del enviado escatológico. Obviamente que Jesús no hace milagros porque se tiene por el enviado escatológico y encuentra escrito que esas son las señales de lo acreditado. Jesús hace esas señales porque tiene el Espíritu de Dios, su mismo corazón misericordioso, y porque la misericordia tiene en él esa calidad recreadora, liberadora, regeneradora, que caracteriza a la misericordia divina. Por eso, porque revela a Dios, es el enviado escatológico<sup>28</sup>.

Como revela, no al Dios de los dioses y al Señor de los señores, que corona trascendiéndolas las grandezas humanas, sino al que da vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe (Rm 4,17), por eso no entabla una dialéctica positiva que va de los que son algo a que sean más sino la dialéctica negativa de recobrar lo que estaba perdido, o como lo expresa Mateo citando los cantos del Siervo, de no quebrar la caña rajada ni apagar la mecha que aún humea sino tomar nuestras dolencias y quitar nuestras enfermedades (cf 12,20;8,17). Ése es el sentido de las curaciones de Jesús: son un signo de que Dios no se resigna a que su creación esté tan reconocabada, no se resigna ante tanta vida disminuida. Dios quiere que los cielos y la tierra estén llenos de su gloria. Y la gloria de Dios es el ser humano lleno de vida. Por eso Jesús, que tiene el corazón de Dios, tampoco se resigna a la resignación de esa humanidad doliente y cura a los enfermos expresando

---

27 Jesús es recordado como un maestro que conjuga su magisterio con diversos milagros íntimamente relacionados con su enseñanza, y esta combinación parece única" (Brown, p.c. 75-76)

28 Sobre los milagros ver Meyer *loc* 713-719; 1109-1113; Lalouelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sigüeme 1990; Leon-Dufour (ed), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad 1979; *Id. Estudios del evangelio*, Cristiandad 1982, 122-220; Filzmyer, *Catolicismo Cristológico*, Sigüeme, Salamanca 1984 41-45; Gnlika, *Jesús de Nazaret*, Herder 1983, 155-190; Sanders, *La figura histórica de Jesús*, EVD 2000, 155-190; González Faus, *Clamor del Reino*, Sigüeme 1981; Shillebeeckx, o.c., 163-181; Sobrino, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1991, 122-128; Mussner *Los milagros de Jesús*, EVD 1970

que en su enfermedad no ha tenido parte Dios, que ella de ningún modo es un castigo suyo sino que por el contrario él interviene dándoles vida plena: esa es su gloria (Jn 9,2-3).

Ahora bien ¿cómo da Dios vida? No la da por arte de magia ni de modo automático, la da como redundancia de su relación personal con nosotros. Esto es lo que significa que la vida se da por el conocimiento de Dios, es decir por la relación íntima entre él y nosotros. Ya nos hemos referido arriba al punto. Por eso Jesús cura, no mediante fórmulas y ritos mágicos ni mediante la técnica sino a través de su cercanía humana manifestada en su palabra y su contacto corporal. Cura como expresión de su prestancia humana que irradia salud y vida (eso significa la fuerza que sale de él) y por la calidad humana de esa energía de vida que, como hemos insistido, no pone a los demás en función de él sino que da lugar y hace crecer. Eso lo resumen los evangelistas diciendo que suscita la fe que cura. Fe sin duda en Dios, pero a través de él como su mediador, un mediador que se invisibiliza porque lo que busca es la gloria de Dios y la salvación de la gente. Así pues el poder sanador de Jesús es comprendido como dinamismo creador que fluye de su persona, pero más aún como la capacidad de suscitar la fe que sana, de modo que el sanado sea no sólo receptor agraciado de la salud sino también coautor de ella (Lc 8,48; 17,19; 18,42)<sup>29</sup>.

## 2.7 El poder de liberar a personas que no eran dueñas de sí

El poder de curar es visto a veces como combate victorioso contra la enfermedad, que aparece así como fuerza que quita vida al ser humano (Lc 4,39; 7,8-9). En este caso la acción de curar se aproxima a la noción de exorcismo. Los demonios eran vistos (y son vistos todavía por la mayoría de la humanidad, con ese nombre o con el más frecuente de espíritus, que también aparece en los evangelios con un significado equivalente,) como fuerzas hostiles que se introducían de repente en los seres humanos desbancándolos y convirtiéndose así en los sujetos que obran en ellos.

El exorcismo es el caso más extremo de la dialéctica negativa. El reino de Dios está combatido por fuerzas hostiles, en último término fuerzas diabólicas, ya que dividen a las personas internamente deshumanizándolas. El Reino no

podía venir sino venciendo sobre esas fuerzas y liberando así a los seres humanos subyugados por ellas. Pues bien, la anticipación del Reino tenía que tomar en este caso la forma de la liberación. Jesús entendió así sus exorcismos. En él accaba el Espíritu de Dios (o el dedo de Dios: Lc 11,20) venciendo al fuerte que tenía prisioneros a tantos seres humanos y liberándolos (Mt 12,22-27)<sup>30</sup>.

En este caso la actuación de Jesús en un punto es radicalmente distinta de la vista hasta ahora ya que Jesús no se dirige a las personas sino a los demonios que las señorean, y se dirige no dando que pensar sino con imperio. Manda e increpa a los demonios, y éstos le obedecen. Jesús no puede proceder como procede con los seres humanos ya que estas fuerzas son ahumanas, no se atienen a razones sino sólo ceden ante un poder superior al suyo. El poder aparece aquí como imperio. Y sin embargo en dos puntos actúa del mismo modo que siempre: En primer lugar se aproxima al endemoniado con libertad. No está ante él de un modo reactivo, despersonalizándose en tanto se reduce a la contraparte del demonio. Jesús ni teme ni agrede. Está en sus cabales, con naturalidad, con el corazón tranquilo y la mente abierta. Es que sigue el impulso del Espíritu Santo, que es una fuerza que podemos llamar tranquila ya que nada empaña su soberanía y porque su soberanía es saludable, constructiva. El segundo punto es que no vence al demonio por la fuerza bruta, poniéndose al nivel en que actúa el demonio. Lo vence con lo que tiene de más propio: con su palabra. Es la fuerza de la palabra que prevalece sobre las fuerzas oscuras, ciegas, deshumanizadoras.

Si consta en todos los estratos de la tradición que Jesús hizo exorcismos y si para él la derrota del fuerte que tiene prisioneros a seres humanos con el Espíritu de Dios que actúa en él es señal fehaciente de que el reino de Dios ha llegado, esto significa que no podemos ladear este aspecto como algo que queda confinado a su cultura y a otras culturas equivalentes porque en la cultura occidental no se sabe a qué se puede referir. Y sin embargo no podemos negar esta dificultad. Yo pienso que la experiencia que está en el fondo de

---

30. Dunn u.c. 90-100; Brown asocia las curaciones y los exorcismos a la victoria escatológica del reino de Dios sobre los poderes hostiles, que comienza con su ministerio (u.c. 74-78). Jeremías piensa que la versión más antigua de los relatos de milagros "da importancia central a la autoridad de Jesús" (oc113): "viene con la autoridad de Dios no sólo para ejercitar la misericordia sino también y principalmente para emprender la lucha contra el Maligno" (117). "Son manifestaciones de que ha amanecido el tiempo de salvación y de que comienza la aniquilación de Satanás" (118). Lo mismo sostiene Flusser u.c. 152-154.

los endemoniados (que no es lo mismo que la posesión diabólica, porque los demonios no son el diablo) se da en todas las épocas y sociedades, pero que en la sociedad occidental se elabora culturalmente de manera diversa.

Como no podemos desarrollar el tema por extenso porque desborda este artículo, dedicado sólo a estudiar el poder de Jesús, tenemos que decir que Jesús se encontró con personas que no eran dueñas de sí. Por eso su poder en esos casos actuó liberándolas de aquellas fuerzas que las tenían dominadas y que les impedían la libre disposición de sí. En estos casos no actuó sobre las personas, estimulándolas o sanándolas, sino sobre esas fuerzas deshumanizadoras. Pudo actuar sobre ellas porque no se sintió amenazado por ellas, no se tuvo que defender de ellas ni atacarlas en su mismo terreno infrahumano o deshumanizado. Su fuerza estuvo, pues, en la altura incommovible de su prestancia, lo que tal vez podría equivaler a una plena integración personal, pero no entendida como completa autoposesión sino como confianza absoluta en su Padre y disposición absoluta a cumplir su designio, que le venía sugerido por el impulso interno del Espíritu, que coincidía con su propio corazón misericordioso que se dolía de la deshumanización de la gente y que buscaba su liberación para que pudieran encaminarse con su ayuda a su humanización integral, que consistía en vivir como hijos de Dios y hermanos unos de otros. El saberse en manos de Dios, el saber que nada podría arrebatarlo de esas manos y el estar entregado a la misión de anunciar y hacer presente su Reino, lo situaba desnudamente ante estas fuerzas que no sabían actuar ante la libertad sino que se movían en el terreno de lo compulsivo, de lo obsesivo, de lo reactivo.

## 2.8 El poder de reunir discípulos en función del reino

¿Dónde está el poder en el hecho de reunir discípulos? Está en que Jesús no es un maestro como los de su cultura que habían sido discípulos hasta convertirse ellos en maestros a los que acudían discípulos que un día llegarían a ser como ellos o más veisados. Los discípulos de Jesús sabían que Jesús no había sido discípulo y que ellos seguirían siendo discípulos siempre. Jesús no era un maestro sino el Maestro. Y el seguimiento no estaba centrado en la exégesis de la Ley y el estudio de la tradición exegetica oral sino que consistía en participar de su misión. Y para poder hacerlo, debían permanecer con él, sea dejando la familia y acompañándolo siempre, sea estando al tanto de lo de él y acompañándolo cuando se aproximaba a su tierra o cuando ellos

podían desplazarse, pero siguiendo en su casa. Es obvio que éste era el caso más frecuente, de tal manera que a quien Lucas aplica el término técnico de la actitud del discípulo ("estar a los pies del Señor": 10,39) es a una mujer, de la que no se dice que le acompañó, y que sin embargo tiene un papel tan importante que es ella la que unge a Jesús anticipadamente como Mesías (Jn 12,3), gesto del que dice Jesús que habrá de recordarse donde se proclame el evangelio (Mc 14,9).

Así pues, el poder consistió en que, cuando las palabras del cuarto evangelio, fue un testigo de la verdad con tal prestancia que muchos oyeron su voz y lo siguieron. En eso consiste el peculiar mesianismo de Jesús: él es Rey porque impera sobre muchos desarmadamente, sin poseer tropas ni aparato administrativo (Jn 18,36-37). La gente lo sigue porque cree en él. Cree en él porque no busca su gloria sino el bien de todos como desiguo del Padre, y porque lo busca de tal modo que quienes lo siguen se sienten agenciados al ir detrás de él. Escuchan su voz porque tiene palabras de vida eterna (Jn 6,68), palabras que confortan e iluminan, que sanan y liberan, que salvan a la persona entera.

La medida de esa prestancia la da el hecho de que Jesús no es un populista: no halaga a sus seguidores ni sostiene su adhesión con dádivas y promesas. Jesús por el contrario pide que participen de su responsabilidad, y no promete éxito en esa empresa, exige más bien estar dispuestos incluso a sufrir la tortura atroz de la cruz. No sólo eso, el seguimiento ha de ser incondicional: tienen que posponer a la familia, incluso tienen que negarse a sí mismos<sup>31</sup>.

La pregunta que surge es si alguien puede exigir tanto, que equivale a todo, legítimamente. La respuesta tiene que ver con la inminencia del reino de Dios. Si éste es el tiempo del Reino, la normalidad queda cancelada y la persona que oye el anuncio debe poner su vida en función del Reino. En él está la salvación y la vida. Perder todo por el Reino es ganarlo. Así pues la prioridad absoluta del seguimiento de Jesús no centra a la persona alrededor de él sino que la convierte en su compañero de camino hacia el Reino. Él

---

31 Ésta es la tesis de Hengel, *Seguimiento y carisma*, Sal Terrae, Santander 1981, 65-129; ver además Levine, *Un judío lee el NT*, Obabandad, Madrid 18 167-207; Bornkamm, *Jesús de Nazaret* 151-159; Gnauk o.c. 203-236, Aguirre, *La mesa compartida* 89-133; Sanders 140-150; Shillebeeckx, 196-208

también ha puesto toda su vida en función del Reino y su vida no ha quedado truncada sino que por el contrario ha alcanzado toda su plenitud, la que los discípulos reconocen en el Maestro.

Así pues donde parece que se da la mediatización absoluta, digamos la alienación fundamentalista en función de Jesús, lo que se da es la invitación a trascender como él. Pero el poder de Jesús llega no sólo a invitar a ello sino a dar poder para trascenderse efectivamente.

### 3. REACCIONES ANTE EL PODER PECULIAR QUE IRRADIABA JESÚS

#### 3.1 Los discípulos no abandonan a Jesús. Ésa es su prestancia en medio del desencuentro

Hasta aquí hemos caracterizado el poder de Jesús, refractado en múltiples vertientes intimamente conectadas. Nos tenemos que preguntar si este poder fue captado como tal, en toda su integridad y cuáles fueron las reacciones ante este Jesús que se manifestaba de un modo tan humano, pero a la vez tan sorprendente.

Tenemos datos sólidos para establecer que un sector de sus simpatizantes, entre los que se encontraban ante todo el círculo más íntimo de sus discípulos, interpretaron todas estas manifestaciones como indicios de su condición mesiánica comprendida más o menos según el modelo davídico<sup>32</sup>. Juan narra que, llevada por el entusiasmo de una de esas comidas comunitarias que organizaba Jesús, la gente concluyó que era el Profeta anunciado por Moisés (Dt 18,15-19), interpretado como caudillo liberador escatológico, como rey de Israel. Jesús tuvo que huir solo al monte (Jn 6,14-15). Los sinópticos en este mismo pasaje (con fundamento histórico, aunque se interprete diversamente) dicen que Jesús tuvo que obligar a sus discípulos a que se embarcaran mientras él despedía a la gente (Mc 6,45). Ligando las dos versiones, parece que ellos serían los intrigadores de este entusiasmo mesiánico<sup>33</sup>.

---

32 Brown o.c. 87-94

33 Dodd, *El fundador del cristianismo*. Herder, Barcelona 1974, 153-159; Marek - Barro, *El evangelio de Juan*. Cristiandad, Madrid 1979, 319-321; Brown, *El evangelio según Juan*. Cristiandad, Madrid 1979, 476-469, 472-476; Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan*. Segueime, Salamanca 1985, II, 91-99. Para Taylor (*Evangelio según san Marcos*, Cristiandad 1978, 364) el verbo obligar en este contexto indica la tensión propia del entusiasmo mesiánico; se remite a Jn 6,15.

En los sinópticos está la escena de la confesión mesiánica de Pedro (Mc 8,27-33). Jesús les manda que no hablen de eso y en cambio les hace ver que, puesto que los jefes no lo han reconocido, le espera la persecución y la muerte, pero que Dios tendrá la última palabra y lo reivindicará. Para Pedro eso es un derrotismo inadmisible ya que equivale a un desfallecimiento en su fe, porque si como Mesías está unguado con el Espíritu para liberar a su pueblo ¿qué poder podría prevalecer sobre la fuerza de Dios? Jesús exige a Pedro que se coloque detrás de él asumiendo su condición de discípulo sin pretender marcarle el camino. Más aún, lo califica de diablo ya que pretende apartarlo del camino de Dios y mercarlo por un camino inventado por los seres humanos. Y volviéndose a todos los que lo siguen les pone como condición para el seguimiento negarse a sí mismos, que en este caso concreto significa no aferrarse a sus concepciones religiosas sino abrirse a la novedad del Reino de la que Jesús es portador.

El que Jesús califique la concepción de Pedro como una lógica puramente humana resulta cuando menos sorprendente ya que Pedro podría haber mostrado a Jesús muchos pasajes bíblicos en los que el Mesías iba a derrotar de un modo definitivo a sus enemigos (Sal 2; 110; 72,8-11; Am 9,11-12; Za 9,9-10). Jesús se sitúa más bien en la línea de los pasajes en los que el Mesías lo que obra es la reconciliación del pueblo con su Dios (p.ej. Ez 37,22-27). Pero aun en estos pasajes el fruto de la justicia es la paz perpetua, lo que supone la prevalencia sobre los enemigos, si no militarmente al menos como reconocimiento y respeto de su modo de vida superior<sup>34</sup>. Jesús sin embargo prevé que los jefes no se van a convertir y que por eso, como no van aceptar ni ser puestos en evidencia ni que él se lleve a la gente, van a acabar matándolo. Los discípulos no pueden comprender que la fuerza de Dios incluya su impotencia de no vencer a la fuerza bruta con la fuerza bruta. Esa impotencia les parece incompatible con el honor de Dios, con su gloria, en el fondo con su divinidad. Y por tanto también les parece que el enviado de Dios, si es verdad que debe preferir los métodos pacíficos, debe estar también dispuesto a prevalecer por la fuerza derrotando a los recalcitrantes. La referencia de Jesús a que Dios lo resucitará les parece demastado etérea.

34 Para este comentario del significado del Reino, Brown o.c. 73-74, Schürer o.c. 637-713. Aun en los casos en los que el Mesías se interpreta como una figura sobrenatural que no emplea las armas sino la palabra, la usó para vencer a sus enemigos. Esto sucede ya si en la profecía clásica, p.ej. Is 11 4).

Ellos creen que el problema está planteado en esta historia y que debe resolverse en ella con sus mismos términos: el derecho y la justicia deben triunfar de cualquier forma que sea. Dios debe aparecer como superior en cualquier campo en que lo reten<sup>35</sup>.

Ellos ya no contestarán al maestro, incluso lo seguirán, pero sin aceptar el punto de vista que les acaba de presentar, aferrados a sus imágenes de grandeza, buscando los primeros puestos en un reino como los de este mundo, pero con la fuerza de Dios y lleno de gloria. Ellos sueñan con triunfar sobre los enemigos de Dios y no aceptan un poder como el que propone Jesús, todo lo cualitativo que sea, pero que no se impone a las buenas o a las malas. Los zebedeos están dispuestos a pasar todo tipo de sufrimientos porque esperan la recompensa a sus trabajos, una recompensa completamente terrenal, aunque verida de Dios, convalidada por él. Y los demás se enfurecen contra ellos porque tienen la misma pretensión (Mc. 10,35-41).

La escena de la trasfiguración hay que entenderla como el intento de que comprendan que el camino que sigue y les propone Jesús no es de ignominia sino que posee la misma gloria de Dios. Pero ellos no entienden nada y pretenden quedarse allí y no seguir caminando. Por eso la visión acaba en las tinieblas de la densidad de Dios que les insta a que escuchen a Jesús. Pero ellos al bajar siguen aferrados a su interpretación y preguntan por el papel de Elías que tiene que venir a poner todo en orden, se entiende como lo hizo en el Carmelo y más aún después del Horeb: provocando un alzamiento militar. Jesús los vuelve a la realidad. Elías fue el Bautista y lo trataron a su antojo, como harán con él. Ellos se quedan bloqueados.

Ahora bien, si no han aceptado el poder desarmado de Jesús, y siguen hasta el fin soñando en el triunfo político-religioso de Jesús sobre los enemigos de la nación, si incluso algunos de los más allegados, como Pedro, tienen armas, lo que les coloca al margen de la ley y expuestos a la pena capital, y completamente al margen de la dirección de Jesús, sin embargo no lo abandonan, eso sólo se puede explicar si para ellos Jesús es más que la función mesiánica que le atribuyen, si él es Jesús, una persona irreductible,

---

35 Éste es el trasfondo del libro de Klausner (cf nota 23) que me parece muy representativo de lo que a Judíos actuales y aun de tiempos de Jesús les resulta "irreconciliable con el espíritu del judaísmo", aun reconociendo que Jesús "no se dirigió deliberadamente contra el judaísmo de su época" (10 y passim).

incomprensible también, que han encontrado y que no pueden abandonar. Ésa es la trascendencia de Jesús, su prestancia personal respecto de sus discípulos, en medio del desencuentro.

### 3.2 los maestros de la ley y los fariseos, perplejos ante Jesús, le piden un portento

Para los dirigentes los indicios de poder que muestra Jesús resultan a la postre inasimilables. No se puede decir que al principio no hubiera vasos comunicantes. Si Jesús enseñaba en las sinagogas y hasta en el templo, dato que podemos dar por cierto, hay que presuponer que Jesús contó con la simpatía o por lo menos con la condescendencia aquiescente de un número significativo de maestros de la Ley y de fariseos. Ellos también captaron su prestancia y juzgaron que no era vana jactancia sino densidad religiosa y por ende humana. Ellos, como el pueblo y los discípulos, también fueron sensibles a sus palabras y a sus signos. Particularmente ellos captaron que Jesús iba derecho a lo más medular de la Ley, es decir a lo que la estructura; y en cuanto personas creyentes que eran, captaron en sus palabras la llamada misma de Dios y hasta admitieron la posibilidad de que fuera en verdad un enviado suyo. Esta convicción les hacía mucho peso, sobre todo a los más abiertos a la revelación de Dios.

Pero había otras características de Jesús que los desconcertaban y les hacían sospechar que él fuera un falso profeta que apartaba a su pueblo del camino que Dios le había marcado. En este caso el peligro era muy serio porque Jesús no inculcaba falsos dioses, las divinidades de los paganos, sino que se valía de lo más santo de la Escritura para desviar al pueblo de los usos sagrados que se remontaban, según ellos a Moisés. Para los que sospechaban esta imposura la actitud de Jesús era muy sutil porque él no abandonaba la Ley, como lo hacían en puntos llamativos los tenidos por eso como pecadores públicos, ni menos aún hablaba en contra de ella. Pero, como el Bautista, no insistía ni en el culto del templo ni en la observancia de las leyes de la pureza. Y es verdad que los evangelinos no ofrecen un solo ejemplo de Jesús presentando en el templo ofrendas ni sacrificios. Tampoco hay ninguna enseñanza suya sobre los preceptos de la Ley no escrita que se tenían como exégesis autorizada de la Ley escrita. Más aún, las curaciones en sábado contravenían la interpretación rigorista del descanso sabático que prevalecía en su ambiente y que sería la única que quedó después de Yabne. No sólo

eso, también justificó el que sus discípulos no guardaran las leyes de la pureza. Y llegó a profetizar sentencias que en su tono enigmático parecían echarlas por tierra: "Nada que entra de fuera puede manchar al ser humano; lo que sale de dentro es lo que mancha al ser humano" (Mc 7,14-15). Esta sentencia es tan escandalosa en su medio que los especialistas que absolutizan el principio de homogeneidad, sostienen que no la pudo profetizar un israelita del siglo I<sup>36</sup>. Sin embargo, parece difícil negar que Jesús obró conforme a este principio y por ello comió con pecadores públicos, estuvo dispuesto a entrar en casa de paganos y tocó leproso y hasta cadáveres, cosas mucho más graves que omitir la purificación de las manos antes de comer.

Pero, como dijimos, para Jesús la relativización absoluta de la Ley tomada en toda su extensión (los 613 preceptos que se codificaban después)<sup>37</sup> tenía otra razón más decisiva. Lo esencial de la Ley, lo que la estructuraba (el adorar sólo a Dios y amarlo con todo el ser y amar igualmente al prójimo en el sentido novedoso de hacerse prójimo del necesitado) iba a dar de sí completamente trascendiéndose al iniciarse el reino de Dios. Ante este acontecimiento definitivo la ordenación legal y cultural que estructuraba al pueblo de Dios quedaba superada<sup>38</sup>. El conocimiento de Dios (el recibir completamente a este Dios que se hace inmediato) y la misericordia deben en adelante reestructurarlo todo, no en la dirección de la separación excluyente sino de la inclusión salvadora<sup>39</sup>.

---

36 Sanders, por ejemplo, sostiene que lo relativo al sábado y a las leyes de pureza no puede retrotraerse a Jesús sino que es la disputa de la naciente Iglesia, conquistada cada vez más de judíos y gentiles, con el judaísmo (o.c. 229-248). Lo mismo opina Legase refiriéndose de modo general a la Ley, aunque discutiendo el pasaje que comentamos de Marcos (*El proceso a Jesús / La historia*, DDB, Bilbao 1995, 64-66). Sobre la rigurosidad del sábado en la Misná, ver Valle o.c. 219, 221-287 con notas útiles. Aranda sostiene que lo de la pureza en la Misná provendría de los fariseos de antes del año 70, pero que hasta tiempos de Jaramia y más aún de la destrucción definitiva del templo no estaría completamente socializado sino sería propio de una secta.

37 Levine, o.c. 192; Vermees, *La religión de Jesús el judío*, Anaya, Madrid 1995, 63.

38 Así lo expresa Käsemann a partir de las contraposiciones "la Escritura y el mismo Moisés" del Sermón del Monte: "No se encuentra ningún otro paralelismo en el terreno judío ni puede haberlo. Porque el judío que lo hiciera se separaría de la comunidad del judaísmo o bien traería la torá mesiánica y sería el Mesías" (o.c. 180). Ver sobre el punto: Davies, *El sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975, 151-184, 201-206. Para Aranda ese tipo de formulaciones serían impensables en la Misná (o.c. 458). Lambrecht piensa más bien que la contraposición es no con la ley sino con las tradiciones. Jesús interpreta la ley según la intención original de Dios y la cumple acomodándose a su voluntad verdadera (*Fero jo es óga. . . Sígueme*, Salamanca 1994, 81-123, 222-244).

39 Sanders o.c. 219-227, 250-259.

Bastantes de estos dirigentes tendrían el suficiente sentido religioso y en concreto de la alianza como para predisponerse positivamente a lo que decía Jesús. Pero les resultaba inasimilable la relativización, implícita en unos casos, en otros indirecta, de todo el sistema religioso que ellos representaban, es decir transmitían, inculcaban y administraban. Las parábolas del tesoro y de la perla escondidos, que piden venderlo todo para adquirir eso encontrado que supera de modo absoluto todo lo demás, aplicadas al ordenamiento religioso con el que se sentían identificados, resultaban tan desmedidas que les resultaron intolerables.

Por eso, la propuesta incesante de que hiciera un signo que lo acreditara (Mc 8,11-13; Lc 11,29-32; Jn 6,30-31). Hemos insistido en que los dirigentes eran sensibles a la prestancia de Jesús, a la autoridad de sus palabras y acciones. Pero como hay aspectos de su conducta y de sus palabras que no cuadran en el establecimiento religioso, por eso piden un prodigio para salir de la duda. Para Jesús esa petición es signo de extravío religioso, que ése es el sentido de "generación adúltera". Si es claro que no proponen dioses paganos ¿en qué consiste el abandono de Dios de los custodios de la religión revelada? En que han convertido la Ley en el "ídolo mosaico" y así el confinamiento en esas tradiciones sacralizadas les impide abrirse al designio de Dios que consiste en la llegada de su Reino.

Los signos que pone Jesús son los que revelan al Dios del Reino. Si para ellos no bastan, Dios ya nada tiene que hacer. Esos signos revelan a Dios como el Padre de todos y al Reino como la fraternidad de los hijos de Dios a la que todos están convocados. Los signos que ellos piden revelan a un Dios que se define por el poder, un poder desnudo, en sí, pura poderosidad, independiente de la salvación. Y el Dios de Jesús sólo tiene la fuerza inherente al amor en que consiste, las energías de la vida que brota del amor, el dinamismo creador, entendiendo la creación como el despliegue de su amor.

Jesús no tiene poder para hacer portentos; eso sería una irresponsabilidad con la creación; y lo acreditaría a él como poderoso. Pero él sólo ha sido envidado para salvar lo que estaba perdido y para dar vida con su vida a los desposeídos de vida, para que los que escuchan su palabra rebosen de vida.

Ellos tienen elementos para juzgar lo que tienen que hacer. Y lo que tienen que hacer es convertirse a la propuesta de Jesús antes de que se acabe el plazo (Lc 12,54-59).

### 3.3 las masas siguen a Jesús: Ése es el motivo de su condena

Así pues a la larga Jesús se encuentra cada vez más solo. Es verdad que agradece la fidelidad de sus discípulos respecto de su persona, pero le apena y le duele que no haya logrado convencerlos de su propuesta. Por eso, aunque siguen juntos y lo reconocen como el Maestro, sabe que sus proyectos son divergentes. Respecto de los maestros de la ley, que, no lo olvidemos, eran una especie de funcionarios con capacidad de decidir sobre el estatuto de una persona dentro del pueblo de Dios, las reticencias son cada vez más públicas. El dato, repetido en los evangelios, de que andaban tanteándolo a ver si se le escapaba alguna sentencia que pusiera en evidencia su falta de fidelidad y sumisión a la Ley y por ende a Dios, debe ser retenido como fidedigno.

El otro dato decisivo para explicar el desenlace de esa relación tan volátil es el ascendiente de Jesús respecto de las masas. Éstas no parecen haberse decepcionado de Jesús. El entusiasmo en torno suyo permanece hasta el final<sup>41</sup>. Más aún, ese entusiasmo, demostrado en Jerusalén en la fiesta de Pascua, parece haber sido el motivo de fondo para detenerlo y deshacerse de él<sup>42</sup>. Me refiero al motivo, no obviamente a las razones invocadas, de las que ya hablamos anteriormente.

Este motivo actuó desde dos vertientes: Una, a la que eran más sensibles las máximas autoridades, que suelen estar preocupadas en último término por el orden, es que la movilización que Jesús provocaba estaba resultando inquietante. Era claro que Jesús no aparecía como un caudillo mesiánico, al estilo de otros que habían aparecido y de bastantes más que aparecerían después. Jesús no era un peligro militar. Pero el entusiasmo que provocaba

---

40 Castillo, *El miedo a los pobres*, RLT 49 (2000) 3-18; Dodd o.c. 166-177, Bornemann o.c. 166, 168. Gnika da bastante relevancia al motivo, o.c. 327-336. Este es un tema mayor en la calistología de Sobrino, desarrollado por él con gran amplitud, sensibilidad y realismo (p.p. 111-141, 214-259). Díez Macho o.c. 119-127. Légameoscha por fuera de modo convincente el que la multitud popular hubiera pedido a gritos la muerte de Jesús (o.c. 96-98).

41 "Su aparición parece de aquel esplendor que para el judío piadoso acompaña al día y a la figura del mesías. Las circunstancias de su aparición son modestas" (Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975, 57). Kasper acaba su estudio sobre la pretensión de Jesús con estas significativas palabras: "Esta pretensión resaltada hasta lo último lo encontramos en Jesús sin fentebonaría ni jactancia, sin un comportamiento que recuerde poder, influencia, riqueza y consideración. Es pobre y sin patria. Está entre sus discípulos como quien sirve" (o.c. 127).

desbordaba los marcos establecidos. Es verdad que todavía no podía decirse que estuviera en contra de ellos. Pero lo cierto es que había aparecido otro polo de reunión que no tenía que ver con las instituciones establecidas ni estaba autorizado por ellos. En este movimiento de congregación no se descubría nada que pudiera tacharse de pueril o extravagante ni de fanático ni de desviado religiosamente. Eso, que de momento parecía dar cierta garantía, en el fondo aparecía como lo más peligroso. Jesús, ese tipo oscuro, que no se sabía de dónde había salido, al que no se le conocían antecedentes de grupos o escuelas en que se hubiera iniciado, tenía un como instinto para apuntar a lo medular de la Ley, para decir cosas muy gruesas sin descomedirse, y también para soslayar muchas cuestiones sin que se le pudiera acusar de despreciarlas, que a la larga resultaba alguien temible. ¿Qué se estaba fraguando? Algo que ciertamente escapaba a su control, aunque no se pudiera acusar de reprochable. Pero, si no sabía de ellos ¿de dónde salía? Aparecía ante sus ojos un poder, un poder religioso, un poder religioso que mucha gente reconocía y que ellos no encontraban motivos para descalificar, aunque pudieran tener indicios. Se iba fraguando una dualidad de poderes: el de ellos, que en definitiva derivaba de Moisés, es decir de Dios, y el de este hombre que no se sabe de dónde viene.

En este estado de cosas que se iba diseñando había dos problemas a mediano plazo. El primero es que acabara embaucando al pueblo, ya que no se podían fiar de alguien sin credenciales. El segundo es que los romanos no podían mirar bien un movimiento no autorizado ni controlado. Si los jefes no actuaban, a la larga tendrían que intervenir ellos. Había que evitar ese peligro de raíz.

Pero el entusiasmo que provocaba Jesús despertaba recelo también desde otro punto de vista, al que eran más sensibles los maestros de la Ley y los fariseos. Era el del liderazgo. La aristocracia sacerdotal y saducea estaba en Jerusalén y en todo caso lejos de la vida del pueblo. Pero ellos desde la sinagoga animaban cotidianamente su vida religiosa. Ellos eran los líderes. Por una parte alumbraban el camino creyente y animaban a recorrerlo, por otra, mediante las leyes de pureza, ordenaban el espacio público según el cumplimiento de la Ley. Hasta ahora ellos eran los guías del pueblo. Pero ahora Jesús se afianza como guía desde otros parámetros. Se trata sin duda del mismo Dios y del mismo pueblo elegido y de la misma alianza. Pero los acentos están desplazados. Para Jesús la fidelidad se decide en el presente y

consiste en abrirse al futuro inminente del Reino. Las palabras y las obras de Jesús y más aún su persona arrastran a la gente hacia él y su propuesta. Ellos ¿iban a ser desplazados? Lo que ellos representaban ¿iba a ser sobrepasado? La prestancia de Jesús se les aparecía como una amenaza.

Como se echa de ver, el motivo de recelar de Jesús, de inquietarse por el movimiento que creaba, de probarlo a ver si se le descubría alguna propuesta incorrecta, de intentar en vano desacreditarlo, y de considerar seriamente que había que quitarlo del medio, tenía que ver con la prestancia de Jesús, con su capacidad de expresar situadamente lo más medular de la Ley, con su poder de revelar realmente el reino de Dios con su palabra, con sus curaciones y exorcismos, con su dedicación a los pobres que lograba enaltecerlos, con su acogida a los pecadores que los rehabilitaba. Si la misión de Jesús no hubiera tenido la acogida entusiasta que logró, no habría despertado la oposición cada vez más cerrada de las autoridades. Pero como toda la gente andaba tras él y él no era de ellos, había que acabar con él.

### 3.4 la pretensión desmesurada, implícita pero perceptible, de Jesús, es el problema de fondo

En un estudio sobre el poder de Jesús no puede omitirse que todas estas muestras de poder apuntaban hacia una realidad personal que atraía enormemente, que provocaba mucha alegría, a la vez que sobrecogía haciendo concebir un inmenso respeto; un poder que excedía a cualquiera de las funciones de las que hablamos, un peso de realidad que tenía algo de definitivo, de absoluto. Y sin embargo esa majestad carecía de los atributos de los grandes de este mundo: extremado cuidado corporal, vestiduras exquisitas, séquito ostentoso, la distancia del poder, esa escenografía en la que el que manda queda siempre arriba y en el centro, y todos giran alrededor suyo y le sirven de pedestal. Por el contrario, esa majestad se percibía en una persona vestida como la gente común y corriente, que caminaba a pie, que era accesible a todo el mundo y que, lejos de llamar la atención sobre sí, se interesaba sinceramente por los demás y remitía todos a ese Dios a quien tenía por Padre, a ese Padre a quien respetaba como Dios. Esa majestad afloraba en un ser humano que se caracterizaba a sí mismo como manso y humilde de corazón (Mt 11,29).

En la teofanía de Isaias aparece la sanidad de Dios tan trascendente que no cabe en el templo, pero a la vez se nos invita a verla derramándose sobre sus criaturas de tal modo que ese peso de Dios en ellas se sobra, ya que es tan excesivo que ni los cielos ni la tierra en toda su grandeza lo pueden contener. Pues bien, de un modo semejante pero incomparablemente mayor, la presencia de Dios en Jesús, al ser correspondida por él sin ninguna resistencia sino con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas, se trasunta en todo su ser. Insisto que esto no puede ser entendido como una gloria mundana ni tampoco como una gloria sobrehumana, por ejemplo un aura indiscente, un brillo extraterreno, una clarividencia que todo lo penetra o la capacidad de hechizar a todos para que sigan sus dictados.

La gloria de Jesús, digamos su belleza, es la de una persona que vive de Dios y para los demás, que vive así la paz de la confianza absoluta y el dinamismo tranquilo de la disponibilidad total; es la belleza de una persona que tiene el corazón limpio y está volcada misericordiosamente a los demás; es la nobleza y la irradiación de una persona que conoce la vida y el corazón humano porque vive con toda verdad y sin avidez. Es el peso de alguien tan humano como sólo el Hijo de Dios puede serlo<sup>42</sup>.

Al ser tan humana, es una gloria tan transparente que puede pasar desapercibida ya que se ve como la manifestación misma de la realidad. Pero, como la de Dios, da consistencia, da peso, libera, da verdad y vida al que se acompaña a ella. Y sin embargo quien busca su propia gloria, bien sea de manera individualista, bien sea identificándose con una institución a la que sacraliza, no puede percibir la gloria de Jesús. No sólo eso, lo que capta en él de densidad de realidad lo interpreta como realidad negativa, sea ilusión, impostura o pertenencia al mundo diabólico.

---

42 "El hombre Jesús de Nazaret revestió en su humanidad tal grandeza y profundidad, que los apóstoles y los que lo conocieron, luego de un largo proceso de comprensión, sólo pudieron expresar humano así como fue Jesús solo puede ser Dios mismo" (L. Boff, *Jesucristo el Ciberankur Latinoamericano* Libros, Buenos Aires 1975. 187). Braun insiste en que la autoridad de Jesús vive del contenido que representa; eso es lo absoluto. Los títulos con que se lo designa dependen de cada época y dicen menos que el seguimiento en base a la relación real con él (o.c. 119-127). No estoy de acuerdo con la relativización absoluta de los títulos, si con su referencia real a la persona concreta que es Jesús de Nazaret, referencia que se realiza en su seguimiento.

Así pues hay que retener de los textos evangélicos que si hasta el bautismo Jesús aparece como alguien sin especial prestantia, poder o autoridad, y si luego se da a conocer como alguien que habla y actúa con autoridad, poco a poco tanto los discípulos, como la gente, como los jefes van captando que Jesús trasunta una autoridad digamos excesiva, es decir más allá de lo funcional, una autoridad, pues, que inquieta ya que remite a la realidad trascendente<sup>41</sup>.

Esto lo capta el pueblo de modo intuitivo y no le inquieta sino que lo pone en movimiento, le da esperanza en el sentido estrictamente teológico, le da alegría. Por eso subrayan los sinópticos que ante los signos la gente reacciona con los sentimientos que despierta la teofanía y glorifican a Dios. En Jesús captan la presencia de Dios y por eso no se quedan en él sino que se remiten a Dios.

En los discípulos la reacción es doble: por una parte el reconocimiento de que se les escapa, que no lo pueden encajar en sus esquemas: "¿Quién es éste?" (Mc 4,41), dicen en su estupor. Por eso acatan sus exigencias. Y sin embargo no dejan sus pretensiones ni sus concepciones religiosas y hasta esperan que Jesús acabará por mostrarse como ellos lo conciben. Lo increíble es que ni Jesús tome ninguna medida disciplinaria al ver que no le hacen caso, ni ellos lo abandonen al comprobar que no es el que ellos esperan. En este sentido la confesión de Pedro según el cuarto evangelio ("¿a quién iremos, si tú tienes palabras de vida eterna?" - 6,68) expresa no tanto la aceptación de la propuesta de Jesús sino más bien la captación de que su persona les da vida y que por eso no pueden separarse de él, a pesar de que se les escapa y que esa trascendencia los desazona y atemoriza.

A los jefes la sospecha de ese peso de realidad que desborda lo funcional les incomoda tremendamente y les parece una pretensión indebida. La

---

41. Duménil o.c. 136-160. Käsemann o.c. 180-187: "La cristología implícita dirige nuestra atención hacia lo específico de Jesús" (Gnilka o.c. 312; para el desarrollo de esta idea: 312-325). "En Jesús se había experimentado a Dios mismo" (id 311). "Jesús se ponía ante sus oyentes en el lugar que sólo Dios podía ocupar ante el hombre. No lo sustituye -¡tal blasfemia estaba lejos de las intenciones de Jesús!-, pero reclamaba que Dios actuaba en él y por él, y que por consiguiente, sus acciones eran la acción de Dios", como don, exigencia y juicio" (González de Cardedal, *Cristología*. BAC. Madrid, 2001, 77). En este sentido estudia Jeremías el "yo enfático" (o.c. 291-296). Para Fuller Jesús con su anuncio y actividad "enfrenta a todos los hombres con la presencia y acción salvadora de Dios que irrumpe en la historia" (*Fundamentos de cristología cristiana*, Madrid 1979, 140). Muy original y convincente Níngel, *El hombre que venía de Dios*. ODB, Bilbao 1995, 34-43.

expresión del cuarto evangelio: "No te apedreamos por ninguna obra buena sino por blasfemia, porque siendo un ser humano te haces Dios" (10,33) no parece pensable en labios de unos judíos hablando con otro judío. No parece verosímil ni que Jesús pretendiera hacerse Dios ni que los jefes hubieran podido verbalizar de este modo la pretensión de Jesús. Pero, aunque ni uno ni otros lo conceptualizaran así, hay que decir que el peso de realidad que irradiaba Jesús, la manera tan estrecha como ligaba su acción a la de Dios y la fuerza absoluta que daba a sus palabras apuntaban a alguien con el mismo peso de Dios. En este sentido hay que sostener que los desarrollos del cuarto evangelio están basados en la impresión que produjo Jesús, aunque su teorización adecuada necesitara de la experiencia de la Pascua y de muchas décadas de reflexión para que se pudiera llegar a plasmar<sup>44</sup>.

El misterio de su persona, que desborda sus acciones, es la base para lo que los bultmannianos llamaron cristología implícita en los sinópticos y más aún en la existencia de Jesús de Nazaret. No podemos reducir la Pascua al mero desvelamiento de este misterio y a la justificación por parte de Dios de esta pretensión de Jesús<sup>45</sup>. Pero, si hay que afirmar que la Pascua es un acontecimiento para Jesús que acaba por constituirle completamente en su condición de Hijo de Dios con la prestancia que esto conlleva, también hay que insistir en que la resurrección corona trascendiéndolo un proceso que ya se venía dando en la vida de Jesús<sup>46</sup>.

En este sentido es pertinente decir que a Jesús lo asesinaron porque su autoridad desbordaba todo lo acontecido hasta ahora en la historia de Dios con su pueblo, tanto la autoridad de Abraham y la de Moisés como por supuesto la de los profetas. Como no quisieron abrirse a ella, acabaron con Jesús. Pero, hay que recalcarlo, pudieron acabar con él porque esa prestancia no se impuso sobre ellos a la fuerza, porque esa gloria se proponía libremente, más aún se entregaba tan gratuitamente que se ponía a merced de los demás, tanto del pueblo, como de los amigos, como de los enemigos. Tomada por

---

44. Es la afirmación, poco matizada pero vandica en el fondo, de Glz. de Cardedal o.c. 104

45. Es la tesis de Pannenberg. *Fundamentos de cristología*. Sigüeme, Salamanca 1974, 67-82

46. Respecto de la condición de Hijo ver Brown o.c. 87-104; Sobre Hijo del Hombre en un sentido que supera el mayestático del AT, id 104-114. "La certeza con que Jesús habló y actuó implica la conciencia de una relación única con Dios. (id 115)." Su implícita relación con Dios era más que la de un mediador: Dios no sólo obraba a través de él, sino en él (id 116).

éstos la decisión de quitarlo del medio, faltaba una ocasión para hacerlo plausiblemente.

#### 4. PODER E IMPOTENCIA DE JESÚS EN LA FIESTA DE LA PASCUA

##### 4.1 el incidente de Jesús en el templo, ocasión inmediata de su condena. Sentido del incidente y discusión sobre su autoridad

La ocasión la dio la actuación de Jesús en la fiesta de la Pascua. Prescindiendo de la reelaboración de cada evangelista, puede aceptarse el hecho de que al acercarse a Jerusalén, Jesús fuera reconocido por los peregrinos galileos que subían a la fiesta y que entraran con él manifestando en la capital el orgullo que sentían por el profeta de Nazaret de Galilea. Podemos imaginar una entrada festiva de varias decenas de miles, un hecho que asombraría a la ciudad e inquietaría a las autoridades. El hecho es presentado en los cuatro evangelios como una manifestación inequívocamente mesiánica, aunque pacífica. Puede asumirse como una interpretación válida, aunque como hecho histórico bastaría la expresión, que citamos, de Mateo (21,11) en la que la gente que lo acompaña caracteriza a Jesús como el profeta de Galilea<sup>47</sup>.

Los evangelistas reseñan en esas fechas una intensa actividad de Jesús en el templo, fundamentalmente de enseñanza al pueblo, pero también de disputas con las diversas fracciones dirigentes: saduceos, maestros de la Ley y hasta un grupo combinado de fariseos y partidarios de Herodes. Es claro que, sobre todo en Marcos, parece una composición programática a través de la cual Jesús queda calificado como el Maestro, no sólo delante del pueblo sino ante los dirigentes que, habiendo quedado mal en las confrontaciones, al final no se atreven ya a plantearle cuestiones (Mc 12,34). Ya hemos visto que, prescindiendo de este ordenamiento del material para mostrar la tesis de Jesús Maestro, si es cierto que los maestros de la Ley y los fariseos llegaron a reconocer la prestancia de Jesús y fueron impactados por su manera de situarse ante el misterio divino, de aludirlo y revelarlo.

Pero la actuación que pasó el límite de lo tolerable fue su irrupción en el templo volcando las mesas de los cambistas e impidiendo el tráfico de animales<sup>48</sup>. Este acto tuvo que ser de escasa magnitud, es decir que no

<sup>47</sup> Así lo presenta Flusser o.c. 125-126

<sup>48</sup> Legase o.c. 51-53; Flusser o.c. 126-130; Sobrino o.c. 264-266; Gruba 337-341,373-375; Sanders o.c. 277-288.

paralizaría ni el cambio de moneda ni la afluencia de ganado para los sacrificios, ya que ese hecho sería tan grave que no pudo no haber intervenido la guardia del templo o los romanos que controlaban todo desde la torre Antonia. A no ser que lo entendamos como la irrupción momentánea de una majestad tan sobrecogedora que se hubieran quedado todos paralizados. En los evangelios se describe por el contrario la acción de Jesús de derribar mesas e impedir la circulación de animales. Claro que esta acción tuvo que ir revestida de un componente de autoridad que se impone<sup>49</sup>, ya que, si no, no es comprensible que no la hubieran resistido los mismos afectados e incluso los devotos que preparaban sus sacrificios y ofrendas. Por la razón aducida, además de porque las fuentes no permiten interpretarlo así, ya que sólo mencionan la actuación de Jesús, hay que descartar la acción de un comando al estilo de los zelotas o una acción masiva.

Sin embargo por muy reducida y momentánea que fuera, sí fue percibida en su significatividad, por lo que las autoridades tuvieron que intervenir. ¿Cuál pudo ser el sentido del acto? Desde luego que no una purificación, porque en sentido técnico el templo no había sido profanado. Los estudiosos señalan al respecto el cuidado de los romanos para no ofender el sentimiento religioso de los judíos. No puede significar sino la destrucción simbólica del templo ya que, si se paralizan las ofrendas y sacrificios, el templo pierde la función asignada por la Ley. Esta destrucción puede entenderse en un doble sentido: en el de Jeremías que anuncia la destrucción del templo porque quienes acuden a él emplean las ofrendas y sacrificios para poder pecar con la seguridad de ser absueltos sin necesidad de conversión (Jr 7) o en el sentido de que en el Reino no habrá templos porque Dios será inmediato a cada creyente y habitará en persona en medio del pueblo. Así lo expresa abiertamente el cuarto evangelio (Jn 4,20-24) y el Apocalipsis dice que en la Jerusalén celeste no habrá ningún templo ya que su templo es Dios y el Cordero (21,22). Por eso Jesús será acusado de haber dicho que él iba a destruir el templo. Y aunque él no haya dicho estas palabras, sí parece cierto que habló de que iba a ser destruido: más aún, si relativizó absolutamente su papel de mediación ya que en su propuesta lo omitió completamente. Desde estos antecedentes, parece congruente que ese signo haya sido captado de esa manera<sup>50</sup>.

49 Así lo ve Dorff para quien la fuerza "fue sencillamente la autoridad personal" (o.c. 169)

50 Legasse o.c. 33-64

Por eso es explicable que una comisión oficial del sanedrín lo emplazara judicialmente requiriéndole que diera cuenta de la autoridad con que había actuado (Mc 11,27-28). Debemos convenir que las autoridades tenían no sólo derecho sino también deber de hacer esta indagación. La base de la pregunta es que las autoridades legítimas del templo eran ellas, y era obvio que ellas no lo habían autorizado para paralizar las actividades sagradas del templo. Una intromisión tan grave en la marcha del templo no podía justificarse como una ocurrencia propia, sean cuales fueren las razones invocadas. Por eso la pregunta ¿con qué autoridad actúas así? equivale a esta otra ¿quién te ha dado autoridad para actuar así? La única respuesta satisfactoria sería que Dios mismo le hubiera autorizado<sup>51</sup>. Pero ¿cómo el Dios que había concebido y presentado todos los usos del templo iba a autorizar a alguien para cancelarlos?

Jesús responde al emplazamiento de los jefes con otro emplazamiento: la pregunta por la autoridad del Bautista. Para el pueblo era indiscutible que el Bautista había sido enviado por Dios; pero ellos no lo habían reconocido. En absoluto las autoridades institucionales tenían que reconocer que podían existir también autoridades carismáticas. Ellos tenían la obligación de realizar el discernimiento y reconocerlas. Pero en el caso del Bautista no habían cumplido con su obligación ya que ni lo habían desautorizado como falso profeta ni lo habían reconocido como enviado de Dios. ¿Qué derecho tenían a interpellarlo unas autoridades que no cumplían con su deber? El pueblo sí había discernido y ellos no. En su caso él había dado señales claras de que él era el enviado escatológico de Dios. La autoridad de Jesús es la de sus palabras y sus obras. Ellos ya tienen elementos de juicio. El pueblo ya ha decidido y por eso acuden a él, y ellos se han negado a reconocerlo como se negaron a reconocer al Bautista. Su autoridad está en la misma línea que la del Bautista. Él la reconoció y se hizo bautizar por él y recibió la misión de anunciar y hacer presente el Reino, para cuya llegada había preparado Juan al pueblo. A

---

51 Así lo plantea Bonnard: "En presencia de un gesto inaudito como el de Jesús en el templo, el hombre de la Biblia no se plantea la cuestión del género o de las cualidades psicológicas de aquél que lo realiza, sino la de su competencia en el sentido jurídico y religioso". "El pensamiento judío no conoce más autoridad real que la dada (édoken) por Dios, no en el sentido de cualidades intrínsecas o geniales sino de un poder delegado para cumplir una misión" (Evangelio según san Mateo. Cristiandad, Madrid 1977, 462).

él lo ha autorizado el mismo que autorizó a Juan. ¿Quién lo autorizó? ¿Lo autorizó Dios o no? Ellos tienen la obligación de discernir y pronunciarse<sup>52</sup>.

Los jefes no quisieron pronunciarse y de esa manera se desautorizaron como jefes<sup>53</sup>. Por eso Jesús no respondió. Delante del pueblo Jesús ve confirmada su autoridad, y las autoridades se la reconocen implícitamente al retirarse sin palabras.

Hay estudiosos que interpretan el pasaje en el sentido de que Jesús no reconoce a los jefes autoridad sobre él. Su autoridad viene de Dios y sólo a Dios ha de dar cuenta. Así interpretan también su silencio ante el sanedrín y deducen que murió porque según los jefes se ha excluido del pueblo de Dios al no reconocerles su autoridad sagrada (Dt 17,12)<sup>54</sup>. Como acabamos de ver, la cosa es más sutil. Jesús reconoce en los jefes el derecho y el deber de discernir la autoridad carismática de Juan, que está ligada a la suya, aunque la suya la sobrepasa, ya que está dentro del tiempo del Reino que es el tiempo de consumación de toda la historia anterior de Dios y su pueblo, tiempo que Juan vislumbró situándose en su umbral. Hemos insistido en que para Jesús la Ley, como expresión de la alianza, tiene un dinamismo profético que camina hacia una consumación que la trasciende, como anunciaron los profetas del exilio (Jr 31,31-34; Ez 36,25-28)<sup>55</sup>. Los representantes de la Ley deben vivir abiertos a este dinamismo, a esta irrupción de Dios. Si se cierran, ya no son representantes del Dios vivo sino del ídolo mosaico. Jesús ha dado señales.

---

52 "Pedia a los sacerdotes que reconocieran, tardíamente, que el movimiento que había sido iniciado por Juan y que él mismo había conducido a una nueva fase, era obra de Dios. El llamamiento quedó sin respuesta" (Dodd o.c. 174)

53 Dodd analiza en este contexto la parábola de los viñadores homicidas y concluye: "Israel sigue siendo la viña del Señor, pero la institución existente está condenada, el nuevo Israel vendrá puesto bajo otra dirección" (o.c. 175). Bravo también se refiere a la secuencia destrucción simbólica del templo-emplazamiento sobre su autoridad que desautoriza a las autoridades-parábola de los viñadores (Jesús, nombre en conflicto. Sal Terrae. Santander 1986.203-205).

54 Schillebeeckx o.c. 286-288

55 N. Lohfink tiene un emotivo y convincente estudio sobre Jesús como el único ser en el que se ha cumplido de modo absoluto la Nueva Alianza profetizada por Jeremías. Esa es su presencia, que nos incluye justificándonos y salvándonos (o.c. 117-133). Antes había insistido en que la Torá tiene una estructura abierta ya que no acaba en Josué con la ocupación de la tierra prometida y por ende con el cumplimiento de las promesas, sino sólo al borde, viéndola y sin poder tomar posesión de ella. Por eso cada libro de la Biblia es un desarrollo hacia el cumplimiento, sin llegar empero a él (o.c. 15-33).

Ellos tenían la obligación de discernirlas y consiguientemente de reconocer la autoridad que Dios le había dado. Pero ellos no quisieron reconocer a Juan y persistiendo en esa actitud no lo reconocen a él. Jesús no los deja por imposibles, les pone a pensar, dándoles oportunidad de que recapaciten. Ésa es la autoridad de Jesús, nunca prepotente, siempre razonable y dialógica, buscando la salvación, confirmando al pueblo en su discernimiento y llamando a reflexión a los dirigentes.

Pero los dirigentes no rectifican sino que por el contrario deciden ya su muerte, pero después de la Pascua para evitar que la gente arme un tumulto para defenderlo. Sin embargo, al ofrecerles Judas la posibilidad de prenderlo sin que la gente se entere, deciden proceder de inmediato.

#### 4.2 La agonía del huerto, clave para interpretar la pasión. Impotencia y poder en la agonía

Un capítulo imprescindible en el estudio del poder de Jesús es la agonía del Huerto<sup>56</sup>. Lo primero que hay que recalcar es que la experiencia que Jesús vive allí no sólo es nueva respecto de lo vivido hasta entonces sino de buenas a primeras parece incompatible con ello. En primer lugar se ve invadido por el terror, un terror tan intenso que el vértigo que le produce está a punto de dominarlo haciendo que su libre voluntad pierda el control de su vida. No sólo es nueva para él la experiencia de un miedo tan intenso sino que parece contradecir el punto central de su mensaje y el fundamento de su prestancia. Para él la fe y el miedo son contradictorios. En la escena de la tempestad en la barca, Jesús, completamente sereno y dueño de sí, increpa a los discípulos, aterrorizados por la posibilidad de ahogarse: "¿por qué se dejan llevar por el miedo? ¿Aún no tienen fe?" (Mc 4,40). Al jefe de la sinagoga a quien le viene a decir que no moleste a Jesús porque ya no había nada que hacer

---

56 Taylor o.c. 658-672. Para él Jesús se asume dolorosamente como el Siervo de Is 53. "Se expone voluntariamente al juicio que recaerá sobre sus hermanos". Es un "sufrimiento mesiánico". "La oración sugiere que Jesús tuvo que aprender que llevar el pecado implicaba la necesidad del sufrimiento redentor". "La experiencia de Jesús se concibió como conflicto con los poderes satánicos". Ballhasar, *El Misterio Pascual*, En MIS IIIII. Cristiandad, Madrid 1971, 203-108; Schillebeeckx interpreta esta escena en otra clave. En la disputa sobre su autoridad "Jesús se sabe obligado únicamente ante Dios, que lo ha enviado a Israel" (o.c. 268). "Pero el Padre no interviene (...) Históricamente es difícil negar la lucha interior de Jesús entre la conciencia de su misión y el silencio eterno de aquel al que él solía llamar 'mi Padre'. En cualquier caso el conflicto de Getsemaní, al menos en su núcleo, no puede eliminarse históricamente y, entre 'las palabras de Jesús' en la cruz, la única que consta con certeza histórica es su fuerte grito" (290). La Interpretación de Flusser o.c. 131-132

porque su hija había muerto, le responde: "No temas, ren se y hasta" (Mc 5,36). Y a los que le siguen les dice que no se preocupen por la comida o el vestido; los que no creen son los que se preocupan por eso. Ellos tienen que buscar el reino de Dios y su justicia y su Padre les dará lo que necesiten (Mt 6,31-33). Esta enseñanza de Jesús recoge su experiencia más medular: la certeza de su pertenencia al Padre como Hijo querido, tal como vimos en el bautismo. "Mi Padre me lo ha entregado todo; nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt 11,27). O, como dice el padre al hijo mayor de la parábola: "Hijo mío, tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo" (Lc 15,31). Esto siempre lo ha oído Jesús de su Padre, y de ahí su firmeza incommovible y su entrega total a la misión. Y éste es el hilo conductor de su vida. ¿Habría que decir que Jesús se ve desolado porque ya no es hijo de Dios?

Así lo percibieron los herejes ya en el siglo I: Jesús era un hombre común y corriente. Sobre él vino el Espíritu de Dios en el bautismo y lo abandonó en la pasión. Por eso dice la carta de Juan, respondiéndoles, que el Espíritu no está sólo en el agua (en el bautismo) sino también en la carne (antes del bautismo) y en la sangre (en la pasión). Esta herejía tan primitiva está basada en la identificación de Dios con el poder, entendido como la capacidad de imponerse sobre todos por las buenas o por las malas. Alguien que antes del bautismo aparecía como un ser humano común y corriente no podía ser el Hijo de Dios, y menos aún alguien que en el Huerto yace derrumbado, mordiéndose el polvo como los vencidos. Dios es el Todopoderoso.

Lo mismo que decimos del miedo, debemos decir de la tristeza: "Me muero de tristeza", dice aquél que ha venido al mundo como una gran alegría para todo el pueblo (Lc 2,10), aquél que viene no como heraldo del juicio terrible sino como portador de la buena y hermosa noticia de la salvación. Aquél que invita al banquete del Reino, que se presenta como el novio que viene a la boda, aquél que hace la única oración que conocemos en su vida pública lleno de la alegría del Espíritu, aquél que sabe que la recompensa para el siervo fiel y diligente es entrar en el gozo del Señor, aquél que presenta a Dios como el que se alegra cuando un pecador se vuelve a él. ¿Cómo este Jesús se ve de repente muriéndose de tristeza?

¿Qué ha pasado? ¿Cómo se ha derrumbado tan de repente la prestancia de Jesús? Lucas pone en labios de Jesús esta explicación: "Ésta es la hora del poder de las tinieblas" (22,53). Juan habla del combate final con el príncipe

de este mundo (12,31,14,30;16,11). Desde este horizonte apocalíptico la historia va a tener un final, que lo dictará Dios y será de salvación. Pero antes de que triunfe el bien, el mal se exacerbará hasta el paroxismo y combatirá al bien hasta parecer vencerlo. Pero ese mismo exceso mostrará su impotencia, y el fin lo marcará Dios solo. Se discute mucho si Jesús participó de ese horizonte. Es claro que reaccionó contra algunos aspectos de él: por ejemplo los cálculos de fechas y signos, que estarían en contra de la simplicidad de la fe que, porque confía en Dios, no intenta sonsacarle ningún dato. Más aún reacciona contra esa imaginación de seres celestes y demoníacos que relegan a los seres humanos a la condición de espectadores de un drama cósmico. Pero Jesús sí retiene el dato importantísimo de un fin de la historia en el que Dios tendrá la última palabra que será de salvación, aunque acentúe complementariamente que cada uno debe acogerla. Parece que él también retiene el dato de esa lucha absoluta. No hay en él nada de esa imaginación terrorífica, pero sí el dato escueto de que al manifestarse el bien absoluto, la no apertura a ese bien toma la forma de mal absoluto, aunque los dos absolutos no sean equiparables.

¿Por qué la impotencia de Jesús? Porque no puede dejar de ser bueno, porque no puede vencer al mal con el mal, porque respeta la libertad de quienes no se convierten, que siguen siendo para él sus hermanos. Esa es su infinita tristeza: que sabiéndose el último enviado de Dios, no lo han acogido, y quienes lo han rechazado se condenan a sí mismos. Ese es el vértigo que lo invade. Si, como dijimos respecto del bautismo, él tuvo la capacidad de llevar realmente a los pecadores en su corazón, el comprobar que ellos no querían estar ahí, que no querían aceptar la alianza filial y fraterna que él les ofrecía de parte de su Padre, le hacía sentir la condenación que ellos se estaban gestando. Así esto que aparece como impotencia es en realidad el extremo de la dialéctica negativa: al no echar de su corazón a los que lo rechazaban y en ese rechazo rechazaban a Dios, experimentaba la situación objetiva de esos hermanos que no querían ser hijos de Dios. Dentro de él, de su solidaridad, estaban las tinieblas de la obcecación, de algún modo las tinieblas del infierno.

Es una experiencia destructora, insuportable. Pero no podía renunciar a ella, si quería seguir siendo hermano, que, como vimos, equivalía a tener el corazón y el Espíritu de Dios, a ser su Hijo querido. Por eso, la oración para que pase la hora, porque le desgasta, le desuocza, pero en el fondo para que se

haga la voluntad de Dios, que es la de ser Padre de todos a través de la fraternidad de Jesús. Por eso Jesús debe beber este cáliz hasta el final. Y lo bebe. El haber llegado hasta experimentar las tinieblas infernales de la obcecación y el rechazo por no renunciar a la fraternidad de los que lo rechazaban, ésa es la cota máxima de su poder. Un poder que revela todo lo humano que puede llegar a ser un ser humano. Pero el haber aceptado esta solidaridad crucificante como acto de filiación, como obediencia a su Padre que en él había decidido inquebrantablemente ser Padre de todos, da la medida del poder de llegar a ser Hijo de Dios. Sufriendo aprendió a obedecer, y así, consumado como Hijo, se convirtió en causa de salvación para todos. Eso lo aprendió con oraciones, a gritos y con lágrimas (Hbr 5,8-9,7).

¿Será una mitización indebida pensar, conforme lo imaginó la apocalíptica, que Jesús, además de la lucha interior, tuvo que librar dentro de sí la arremetida de todas las fuerzas del mal que, conscientes de que en esta hora se decidía el destino de la humanidad, descargaron sobre él toda su fuerza letal para que cesara en su intento y se rindiera a la evidencia contundente de que en la historia siempre han mandado y mandarán las fieras, porque la historia no es el reinado de la humanidad, porque el género humano nunca llegará a ser humano según el paradigma del Anciano de todos los días, del Padre celestial? ¿Será una trascendentalización vacía pensar que el Hijo de hombre fue tentado realmente por el príncipe de este mundo para que reconociera que él era el más fuerte y lo humano de la humanidad iba a ser siempre una magnitud recesiva? Quitando lo que esto tiene necesariamente de representación ¿no anida aquí una profunda verdad, un misterio? Y si es así, la victoria de Jesús en esta lucha silenciosa ¿no es entonces el triunfo de la humanidad, la posibilidad ya siempre abierta de que en el mundo pueda prevalecer lo humano con las mismas armas de Jesús?

#### 4.3 Jesús en la cruz: Emplazamiento de los jefes y reconocimiento del centurión. Revelación de su poder

Esta es la clave para leer la Pasión. Las razones que aparecen en los juicios ya las hemos expuesto. Para nuestro tema tiene sentido referirnos a dos aspectos de su tortura en la cruz. El primero es el emplazamiento de los jefes a Jesús para que baje de la cruz, si de verdad es el Mesías. Parece poco probable como hecho histórico, pero es absolutamente verosímil como algo que comentarían entre sí y de todos modos como el reflejo de su mentalidad.

El razonamiento, que tantas veces ha sido esgrimido por representantes religiosos, suena así: si Dios estaba con él, tenía que haber vencido. La derrota es la señal más evidente de que su causa no era la de Dios. Como se ve, es el mismo razonamiento de Pedro. El quicio del argumento es que Dios se define por el poder, es el Omnipotente. Por eso su representante plenipotenciario, el que dice que ya llega su reino y que con sus signos lo hace presente, en definitiva tiene que probar que viene de Dios imponiéndose. Si no lo logra, todos los demás indicios carecen de fuerza probatoria<sup>57</sup>.

Para el tema que nos ocupa éste es el punto fundamental. Ya vimos que Jesús se niega a hacer prodigios porque ellos no revelarían a su Padre, a su Dios, sino a un ídolo. El poder de Dios es la fuerza inherente al amor. Un poder por tanto que no puede destruir porque es creador, que no puede violentar las libertades porque el amor no se impone, que no puede si quiera imponerse a base de dádivas porque el amor no se compra ni se vende.

Así pues, el que Jesús no baje de la cruz, y antes que eso el que no echara de su corazón a los que lo iban a asesinar y estaban rechazando a su Padre, es la prueba de que la autoridad de Jesús es la de Dios. Y no la del ídolo que nos hacemos al proyectar al infinito nuestra voluntad de poder.

El segundo aspecto es tan desconcertante que parece casi inasimilable. Marcos titula su evangelio como la buena noticia de Jesús Mesías, Hijo de Dios. Pues bien, en él el único ser humano que llega a reconocer a Jesús como Hijo de Dios es precisamente el jefe del pelotón que lo está asesinando<sup>58</sup>. Todo el evangelio va narrando cómo Jesús revela su identidad y su misión. Lo revela de un modo tan paradójico, tan antitriunfalista que ni enemigos ni discípulos, cegados por sus propias expectativas, en el fondo coincidentes, lo reconocen. Pues bien, el único que lo reconoce es el que pudo mirar de frente lo que había llegado a ser este hombre, si la vida del ser humano se consume en la muerte, sobre todo cuando, como en este caso, muere consciente y en la edad adulta. El centurión nada tiene que ver con el pueblo

---

57 Bonnard o.c. 569. En este sentido entiende lo que tiene de blasfemia la declaración mesiánica de Jesús ante el sanedrín: "el Mesías esperado debía estar dotado de todo el poder necesario para vencer a sus enemigos (...). Ahora bien, ¿quién más nihil que Jesús ante Caífas?" (id 582). Taylor o.c. 716-718.

58 Bonnard o.c. 807; Taylor 723-724; Seiboué, *Jesucristo, el único mediador I*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1990. 139-140; Moling o.c. 148.

judío ni con sus disquisiciones religiosas. De lo que él sabe es de cómo mueren los injusticiados. Él los ha visto morir o rabiosos, maldiciendo a sus enemigos y hasta a los dioses y a toda la humanidad, o abatidos, completamente desalentados, deseando sin deseo que se acabe todo ya. Él no ha visto a nadie que muera dueño de sí, sin ofender ni temer, como abietto a la vida, como reconciliado con todos, como si estuviera en las manos de Dios. Él no sabe razonar mucho, pero sí sabe que una muerte así es tan humana, que en esa situación tan inhumana resulta sobrehumana. Por eso desde su horizonte religioso lo confiesa como un hijo de Dios. Para los cristianos que lean este evangelio sería terriblemente doloroso que los discípulos lo hubieran traicionado, negado y abandonado, que sólo quedarán unas mujeres a lo lejos como acompañantes fieles, y que el único que confiese lo que ellos confesaban fuera un pagano y no un pagano cualquiera sino precisamente el que estaba acabando con él, el que había acabado con él. Esa mirada experimentada en crueldad, pero no completamente endurecida por ella, esa mirada del asesino es la que es capaz de comprender el poder de ese muerto, el poder que demostró en su muerte, el poder que cristalizó su vida.

#### 4.4 El poder de dar la vida y de entregar el espíritu

Esto último lo dice también el cuarto evangelio con unos recursos narrativos completamente distintos. El evangelista reivindica la autoridad del testimonio del discípulo amado, que fue el único que no lo abandonó sino que lo acompañó hasta el fin. La protesta que hace el evangelista de que su fuente fue testigo de vista es tan solemne que no veo cómo se la pueda recusar, sea lo que sea del género literario de su escena. No parece que él haya querido narrar los pormenores materiales sino desvelar el sentido del acontecimiento. Lo decisivo es que "él sabe que dice verdad" y nosotros lo creemos porque nos parece fehaciente.

Pues bien, para condensarlo todo en un punto decisivo, él narra la muerte de Jesús diciendo: "inclinando la cabeza, entregó su espíritu" (19,30). Nos describe así en un mismo hecho su suprema pasión, que es la muerte, y su suprema acción, que es la entrega de su espíritu. En primer lugar entregar el espíritu equivale a lanzar su último suspiro, que es quedarse ya sin aliento, es decir morir, cosa perceptible en no pocas muertes. Pero el último acto de Jesús, exhalar el último aire que le queda en los pulmones, vaciarse de aire, que es su muerte, es también el acto más total y libre de Jesús que es entregar

su espíritu, es decir su persona, entregarse como Hijo que es al Padre y entregarle también el Espíritu recibido de él; pero también entregarse como hermano nuestro a su Dios que es su Padre, y entregarnos a nosotros el Espíritu, el don del Padre, que es así también el don de Jesús resucitado.

El discípulo amado, meditando en ese acontecimiento del que fue testigo, fue capaz de comprender que la muerte no pudo hacer presa en Jesús porque él murió dando su vida, poniéndola en manos de su Padre y entregándonos a nosotros la fuente de su vida, su espíritu. Por eso la otra cara de su muerte es la acogida de Dios y la efectiva donación de su Espíritu a nosotros<sup>29</sup>, lo que llamamos la resurrección, que el cuarto evangelio llama la Pascua, que es así la glorificación del Hijo.

De este modo el poder de Jesús se consume al morir dando su vida, y dándonos su vida precisamente cuando se la estábamos quitando. Cuando él era entregado a la muerte, él se entregaba por los que lo estaban entregando, él entregaba la fuente de su vida a los que le quitaban la vida. Éste es el poder de Jesús: el poder creador del amor, que vence el mal a fuerza de bien. Pero todo esto, no lo olvidemos, a gritos y con lágrimas. Por eso Marcos dice que murió lanzando un fuerte grito.

Esta presentación del poder de Jesús acaba en una especie de paradoja que se convierte en una apuesta. La paradoja, que casi suena a sino trágico, es que el poder más cualitativo sea asesinado por el poder más negativo que cabe, que es el de matar. ¿De qué sirve la máxima calidad de la prestancia humana, si se la puede suprimir desde fuera por un poder tan antihumano que la desconoce? Es cierto que al morir, Jesús consume su densidad humana y la vuelve perennemente fecunda, pero no lo es menos que ese ser, tan humano como sólo el Hijo de Dios puede serlo, murió a merced de quienes tenían, digamos, el único poder de matar. Lo más cualitativo ¿ha de ser también lo más indefenso? Es cierto que quienes lo matan no pueden quebrar su prestancia y que él en ese trance la colma, pero no lo es menos que lo matan.

Para nosotros esta paradoja se resuelve en una apuesta: la de que la fecundidad del que da la vida y de los que dan su vida prevalece sobre la esterilidad de los que quitan la vida.

---

59 Brown o.c. 1228-1229; Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan* vol. IV, Sígueme, Salamanca 2001, 130-132; Mateos - Barreto o.c. 623-624

## 5 EL PODER DE JESÚS, RESUCITADO COMO HIJO DE DIOS, RELUCE EN QUE COMUNICÓ EFECTIVAMENTE EL ESPÍRITU Y EN QUE ATRAE

No podemos interpretar la resurrección ni como la mera convalidación de la vida de Jesús, en el tema que nos ocupa, de su poder, ni, menos aún, como la revelación de un tipo de poder, el de imponerse a la fuerza sobre todos los demás, que antes no había aparecido. Popularmente, esta última es la imagen que prevalece: Jesús vino de incógnito para probarnos; y, en efecto, al no presentarse con un poder incontrastable, su presencia y su propuesta puso al descubierto la verdad oculta de cada corazón (Lc. 2,35). Una vez que cada quien se juzgó a sí mismo en la opción que tomó respecto del acontecimiento que fue Jesús, él volverá para ejecutar esa sentencia con el mismo poder de Dios, que da a cada uno su merecido sin que nadie pueda sustraerse a su dominio soberano. En su vida mortal Jesús había venido proponiendo; una vez resucitado vendrá disponiendo con un imperio absoluto y eterno Jesús en su existencia humillada había velado a Dios; sólo sus signos milagrosos habrían descortado un poco ese velo. Ahora, resucitado, lo revela completamente. No podemos entender así la resurrección de Jesús<sup>44</sup>.

Habíamos contemplado a Jesús muriendo dando su vida, dándola precisamente cuando se la quitaban. Ésa fue, decíamos, la máxima expresión del poder de Jesús: dar la vida en el momento en que le privaban de ella, darla a su Padre y a los que lo asesinaban y a todos los seres humanos, sus hermanos.

La pregunta es si esta donación de Jesús llegó en efecto a sus destinatarios. Y tenemos que decir que sí. Llegó a Dios y él tuvo la experiencia de que Jesús era completamente su Hijo ya que renuncia completamente a su Padre la vida que había recibido de él. El dolor del Padre por el rechazo de su enviado quedaba sobrecompensado por su complacencia por esta suprema realización de su condición filial. Pero como quien se entregaba a Dios era el hermano, el que moría entregado a sus hermanos los seres humanos, Dios no podía acoger a su Hijo sin acoger en él a la humanidad. Así Jesús, paradójicamente cumplía su misión, la consumaba, en el momento en que parecía fracasar. Así nos acabó de salvar Jesús, o por mejor decir nos salvó Dios al acoger la vida de Jesús que murió entregándose.

Ahora bien ¿cómo pudo acoger Dios su vida? En el acto de entregársela había dejado de existir el sujeto humano que la entregaba. Por tanto esa vida entregada ya sólo vivía en Dios, porque la entrega total había coincidido con el morir. Resucitarlo sólo puede significar recrearlo, porque había dejado de existir como ser del mundo y como ser en sí. No es volverlo a este mundo. Jesús ha muerto a este mundo. Vive en Dios, vive él mismo, pero vive la vida de Dios, vive humanamente la vida de Dios. Pero, como Jesús no es un individuo vuelto sobre sí sino que se define como hermano, vive la vida de Dios como primogénito de toda la humanidad, como las primicias de toda la cosecha de la historia.

Jesús resucitado tiene, pues, la misma consistencia de Dios, su misma prestancia, su misma gloria, su misma autoridad, su mismo poder; pero no como un Dios al lado de Dios sino como el Hijo de Dios. Y en él toda la humanidad lo tiene. Por eso las cartas deuteropaulinas pueden decir que hemos resucitado en Cristo y en él estamos con Dios (Ef 2,6; Col 2,12); no hemos resucitado, obviamente, en nosotros mismos, pero sí en él, que es nuestro hermano y que nos lleva en su corazón.

Ahora bien, esto que decimos sabemos que es cierto, pero no sabemos qué es ni cómo sucede. "Ni ojo vio ni oído oyó ni cabe en el entendimiento humano" (1Cor 2,9). Tendremos toda la eternidad para irlo saboreando, porque nunca acabaremos de contemplarlo y entenderlo. Tendríamos que ser Dios. Y no lo somos ni seremos. Seremos lo que somos: hijos en el Hijo. Y seremos transformados cuando con Cristo hayamos resucitado nosotros también. Ésta es nuestra esperanza. Esperamos lo no que no vemos. Y lo esperamos con paciencia (Rm 8,24-25).

¿Pero cómo sabemos que esto es así, que en efecto Dios acogió la vida de Jesús y él está con Dios viviendo humanamente la misma vida de la comunidad divina? Lo sabemos porque si nos consta con certeza que tuvo el poder de dar su vida a los seres humanos y de entregarles su Espíritu. En primer lugar nos consta esto último. Ningún investigador de la vida de Jesús puede poner en duda que en sus discípulos más cercanos hubo un cambio tan súbito y drástico que equivale a una vida nueva. Para decirlo de la manera más sencilla, el pueblo y los dirigentes tuvieron la experiencia de que quienes habían estado con Jesús y a última hora lo habían abandonado cobardemente tenían ahora la prestancia misma de Jesús y proseguían su misión con la fuerza del mismo Espíritu. Pero no es que habían tomado el relevo de Jesús sustituyéndolo

En su mensaje había una novedad respecto del de Jesús: ahora el centro del mensaje era que Dios había resucitado a Jesús y por tanto que con ese acto comienza propiamente el fin del mundo, para decirlo en términos apocalípticos; o que Dios había entronizado a Jesús a su derecha, expresándolo a la manera de los salmos mesiánicos de entronización; o, dicho en el lenguaje del culto, que el Sumo Pontífice Jesús había entrado para siempre en el *sancta sanctorum* y como había entrado como apoderado nuestro, como nuestro hermano, ya estaba restablecido para siempre el acceso de los seres humanos a Dios, ya estaba realizada en él, que pertenecía a las dos orillas, la alianza eterna de Dios y su pueblo, de Dios y la humanidad. Ellos proclamaban, pues, que el reino de Dios ya había comenzado, los signos anticipadores de Jesús habían dado paso a la realización cabal en Jesús como primogénito de la humanidad. Esto que decían, lo expresaban, no con la elocuencia de las escuelas de retórica ni con la contundencia de los poderosos, sino con tal convencimiento, con tal densidad humana y con tal valentía que esas actitudes eran la prueba más fehaciente del mensaje que proclamaban. Esta renovación de los discípulos es el hueso de la historicidad de la resurrección de Jesús<sup>61</sup>.

Ahora bien, para ellos esa fuerza era la fuerza del Espíritu de Jesús, entregado por el mismo Jesús al dejárseles ver, al dárseles a ver, resucitado. Para ellos era claro que esa certeza y ese valor no habían salido de ellos mismos, no habían sido el resultado del recuerdo de Jesús que los llevó a la decisión de proseguir su misión, decisión que habría generado en ellos un entusiasmo tan profundo y exaltado que contagió en primer lugar al colectivo de los discípulos y luego a los oyentes, que, sobre todo los peregrinos galileos, eran en buena medida simpatizantes. No hay ningún rastro en los documentos de este tipo de proceso y abundan por el contrario los elementos que hacen ver que no estaban preparados para la irrupción de Jesús resucitado, incluso que no les fue fácil abrirse a esa realidad inesperada, que sin embargo acabó por imponérseles por su peso agraciador. Fue Jesús vencedor de la muerte el que se les dio a ver y el que les habló enviándolos a la misión y entregándoles su mismo Espíritu para que esa misión tuviera la fuerza de Dios, la misma fuerza que habían visto en él y ahora se les aparecía como vencedora de la muerte, es decir como verdaderamente incontrastable, aunque no como ellos habían pensado, que era aniquilando a los enemigos, sino venciendo al mal

con el bien, con esa humanidad que ahora tenía la gloria de Dios, su peso irradiador, su hermosura<sup>62</sup>.

¿En qué consiste hoy para nosotros el poder de Jesús resucitado?<sup>63</sup> En tres manifestaciones. La primera, de la que no nos consta directamente sino por fe, es que, como hemos dicho, en él estamos acogidos por Dios como hijos en el Hijo. En Jesús estamos ya en Dios<sup>64</sup>.

Esto no puede entenderse, si no creemos que alguien pueda vivir realmente en aquel que lo ama y que lo ama hasta el punto de definirse por ese amor<sup>65</sup>. Es el caso de Jesús. No que Jesús existe como alguien en sí, que, entre muchas acciones suyas que de algún modo lo caracterizan constituyéndolo, está la de amar a los seres humanos. No, Jesús nos ama de tal modo que ese amor lo define como nuestro hermano. En este sentido decimos que Jesús es tan hermano nuestro como Hijo de Dios. Aunque estas dos dimensiones no pueden verse como independientes y menos aún en competencia, si tenemos que decir que el que coexistieran en él definiéndolo cuando entre sí eran opuestas, lo desgarró hasta casi matarlo. Sólo pudo soportar el dolor al saber

---

62 Kessler o c 109-179. "Dios envió a su Hijo para que pusiera fin a las antiguas relaciones de poder (sometidas a la ley, al pecado, a los poderes y a la muerte) e inaugurara la nueva era de la libertad, 'otorgándonos la categoría de hijos' (Gal 4.4s; cf Rm 8.3s)" (264).

63 id 279-304. Como no consiste en la capacidad de imponerse sobre todo y sobre todos independientemente y aun en contra de su voluntad "las categorías de poder y soberanía sufren de ese modo una inversión radical y una redefinición decisiva" (289). Creo sin embargo que la explicación de Kessler es insuficiente: insiste en que es amor ofrecido que busca y ruega. Falta añadir que no sólo se ofrece sino que nos lleva realmente y nos atrae, y así nos recrea y vivifica.

64 "Jesús lleva al hombre a la presencia de Dios" (Kessler citando a Hippolyte, o c 288)

65 Es el aporte invaluable del romanticismo, como se expresa, por ejemplo, en toda su complejidad en *Fausto* de Goethe, donde el deseo en todas sus formas, trascendiéndose dolorosamente, conduce finalmente a hacer el bien y al amor, y donde el eterno femenino conduce a lo alto. Es también la tesis del popular drama de Zorrilla, *Don Juan Tenorio*. En su final dice doña Inés "Yo mi alma he dado por ti, / y Dios te otorga por mí tu dudosa salvación. Misterio es que en comprensión no cabe de criatura: / y sólo en vida más pura los justos comprenderán que el amor salvo a don Juan al pie de la sepultura" (loc. Citedra, Madrid 2000, 214). El amor que lo salvó no es, está claro, su propio amor sino el de doña Inés, lo mismo que el de Margarita en el caso de Fausto. También llega a la misma conclusión Peer Gynt de Ibsen. Al final del drama, en la encrucijada entre la vida y la muerte, pregunta a la mujer que le amó, "¿Dónde estuve 'yo mismo', el íntegro, el auténtico? ¿Dónde estuve con el sello de Dios en la frente? Y Solveig le responde: "¿En mi fe, en mi esperanza y en mi amor?" (Teatro completo, Aguilar, Madrid 1962, 787). El que anduvo perdido y por eso va a ser fundido para hacer otro ser distinto, conservó su yo auténtico en la mujer que lo ama. Ella lo preservó en sí y por eso él, recontrado con ella, puede reintegrarse a sí mismo.

que también Dios quería igual que él que siguiera siendo hermano de los que lo rechazaron al no aceptarlo a él y buscar su muerte y no parar hasta matarlo.

Jesús no es realmente nuestro hermano, si su actitud es una mera intencionalidad que no es capaz de trascender hasta nosotros afectándonos. Pero sí nos afecta. El que Jesús sea nuestro hermano es una respectividad que nos constituye antes de cualquier opción nuestra e incluso a pesar de la opción de rechazarla. Esto significa que siempre tenemos a nuestra disposición (es la dote que nos da esta relación trascendente) el ser hermanos de Jesús, el aceptar estar en él en Dios, el ser aceptados por Dios en su intimidad como hijos en el Hijo.

La segunda manifestación, de la que ya hemos hablado respecto de los apóstoles, es la posesión del Espíritu. Jesús al morir nos entregó su Espíritu. Lo entregó a toda la humanidad y a cada ser humano. Cada ser humano, si obedece al impulso del Espíritu, puede dirigirse a Dios como el propio Jesús, puede reconocer y seguir a Jesús, y puede vivir humanamente según el paradigma de Jesús<sup>66</sup>. Naturalmente que si no ha oído hablar de Jesús de Nazaret y más aún si en su horizonte no está el concepto de Dios o su existencia, ni el dirigirse a Dios ni el seguir a Jesús serán actos temáticos. Pero sí pueden ser actos humanos porque el Espíritu ora en nosotros con gemidos inefables (Rm 8,26) y se puede seguir a Jesús sin conocer su nombre. El Espíritu es el que nos recrea como seres humanos al modo de Jesús, es decir como hijos de Dios y como hermanos de los demás, dando a estos términos los contenidos que les dio Jesús. Esta manifestación del poder de Jesús resucitado es la más íntima (el Espíritu mueve desde más adentro que lo íntimo nuestro) y la más discreta. Pero, si se hace silencio y se vive con atención, venciendo el ensimismamiento y la dispersión, si es posible detectar este impulso y factible dejarse conducir por él. Es la manifestación de Jesús más universal. En ella consiste por ahora la universalidad del acontecimiento cristiano. Ahora bien, cuando la persona que se deja conducir por el Espíritu lo hace dentro del cristianismo, se continúa la misión de modo explícito<sup>67</sup>. Esta ha sido la coherencia de la Iglesia a través de la historia. Aun en medio de los pecados y triunfando de ellos al modo de

66. Trigo, 'Derramaré mi Espíritu sobre toda carne'. ITER 17 (1996): 99-121

67. Trigo, *Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana*. ITER 20 (1999): 55-120 o Puebla. UICG, 2001

Jesús, siempre ha habido en la Iglesia gente como los apóstoles, gente como Jesús, en cuanto seguidores suyos<sup>66</sup>.

El tercer modo como se manifiesta el poder de Jesús resucitado es atrayéndonos. Esto podemos entenderlo de dos maneras conectadas. La primera es que Jesús atrae por la densidad de su ser. El ejemplo más sencillo es la atracción gravitatoria. El grado de densidad circunscribe un campo y dentro de él ese cuerpo atrae al de menor densidad. Jesús tiene el grado de densidad de Dios, aunque resulta incomprensible afirmar esto de un ser humano. Queremos precisar que cuando decimos el de Dios no queremos decir un grado de densidad de la misma envergadura que el que tiene Dios sino que decimos que es literalmente el de Dios, ya que la relación mutua entre ambos es absoluta. Si este grado de densidad se da humanamente eso quiere decir que Jesús atrae a lo humano que tenemos los seres humanos para que eso humano dé de sí en cada uno hasta humanarlo completamente. Humanarlo es cristificarlo ya que la humanidad que atrae es precisamente la de Jesús de Nazaret resucitado. También desde este punto de vista el hecho cristiano es universal e incondicionado. Por eso para los cristianos no son las mismas las posibilidades de humanización que las de deshumanización. La fuerza de humanización es infinita, así, insisto, resulta incomprensible aplicar este atributo a una realidad humana, aunque esté llena de la gloria de Dios, más aún específicamente de la gloria del Padre. Ahora bien, esta fuerza, como es humana, no atrae independientemente de la libertad, no arrastra, aunque sí libera la libertad, pero no sin el concurso de la libertad propia. Por eso de ningún modo está garantizada la humanización de nadie.

La segunda manera como Jesús nos atrae es al contemplar su historia. En la contemplación de los evangelios confluye el impulso del Espíritu y la atracción de Jesús. Cuando contemplamos los evangelios con fe, incluso con esa fe humana que es la apertura a las escenas que nos narran y a la figura de Jesús que van dibujando, lo que ahí se hace presente es el propio Jesús resucitado atrayéndonos desde esas páginas y su Espíritu moviéndonos hacia él. Cuando leemos los evangelios abiertos al impulso del mismo Espíritu con el que fueron escritos, es el propio Señor el que está realmente presente en esas narraciones. Está presente como Palabra que es de Dios. Esa palabra viva se nos despliega en su existencia mortal, ya que el Jesús, vivo hoy como

66 En la tesis del libro de Dunn, *Jesús y el Espíritu*. Ver, por ejemplo, la conclusión oc.556-580; ver también Ming o.c. II 85-88 y Kessler o.c. 301-310

Señor en el seno del Padre, es el mismo que vivió en Galilea en el siglo I, que es el que los evangelios presentan fidedignamente desde el desvelamiento pascual de su misterio. Esa Palabra, que es realmente el Señor Jesús, nos habla soberanamente para que la escuchemos como discípulos y la sigamos. Pero soberanamente no significa imperio despótico y ni siquiera exigencia disciplinar. Quiere decir que su figura se levanta ante nosotros con la belleza y el peso de la verdad, la verdad que es la pura realidad, la de nosotros, la de la historia, la de la creación y la de Dios. Pero todo eso no como un tratado o un discurso sino aconteciendo ante nuestros ojos e invitándonos así a entrar en este acontecer, dándonos esa oportunidad transformadora y plenificadora.

Si esto pasa cuando un discípulo lee como tal los evangelios, acontece mucho más cuando quien los contempla es una comunidad reunida en el nombre de Jesús y por tanto abierta estructuralmente a los pobres, que son sus hermanos más pequeños y queridos y los destinatarios privilegiados del Reino. Estas comunidades sienten, como los discípulos de Emaús, que sus corazones arden de emoción, de deseo, de amor, de la luz de vida que es el propio Jesús cuando él se hace presente en la contemplación despaciosa de los evangelios, cuando no la impulsa la confirmación de la propia mentalidad y decisiones sino que busca oír la voz de su Señor con todo el corazón, con toda la mente y con todas las fuerzas. En esta lectura orante comunitaria se experimenta el poder del Resucitado de un modo tan conatural, tan humanístico, tan gustoso y tan estimulante, a la vez que tan radicalmente cuestionador y transformador que es claro que es el poder característico y exclusivo de él.

## 6 EL PODER DE JESÚS ¿PARADIGMA HUMANO DE PODER?

El planteamiento no es meramente retórico<sup>69</sup>. No lo es por dos motivos. El primero porque Jesús no es paradigma real de la humanidad en su conjunto o

69 Como telón de fondo de este apartado incluiremos una bibliografía sintomática de su complejidad inabarcable: Ellacuría, *Realidad de la salvación cristiana*, RLT 1 (1984) 5-45 o *Atheismum Liberacionis*, Trotta, Madrid 1980, I, 323-372; Sobrino, *Terrorismo, terrorismo, barbarie y utopía*, Trotta, Madrid 2002; Duquoc, "Creo en la Iglesia", *Sal Terrae*, Santander 2001; Torres G., *Recuperar la salvación*, *Sal Terrae*, Santander 1995, 204-223; Moltmann, *El futuro de la creación*, Sigwema, Salamanca 1979, 125-143; González, F., *Fe en Dios y construcción de la misión*, Trotta, Madrid 1990, 196-198, 311-320; Metz, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999. Directamente sobre el tema: González F., *La Humanidad Nueva*, *Sal Terrae*, Santander 1994, 577-611; Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Sigwema, Salamanca 1983, 312-324, 357-460; Kessler o.c. 320-341; Trigo, Jesús, paradigma absoluto de humanidad. En *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México 2001, 65-126, especialmente la conclusión: 120-126.

de alguna época o cultura en concreto, y el segundo porque no es tan obvio conceder que lo pueda llegar a ser, es decir que es bueno para la humanidad que lo sea. Ante todo como un juicio de hecho tenemos que convenir que en nuestra cultura mundializada éste no es el paradigma de poder que tiene vigencia, y no conocemos ninguna sociedad en la que de hecho haya funcionado como modelo. Esta afirmación puede parecer un tanto sorprendente habiendo vivido el occidente tantos siglos en régimen de cristiandad. Desde luego que tenemos que conceder que para seres humanos altamente significativos sí ha funcionado el poder de Jesús como horizonte real de sus vidas. Pero esto ha sido así en cuanto sus vidas han sido moldeadas por una aventura espiritual de seguimiento discipular a Jesús, no en cuanto sus vidas eran expresión de los usos y costumbres tenidos por válidos en su sociedad y más en concreto sancionados por la autoridad eclesiástica como y deseables y posibles.

Cabe que es precisamente en la concepción de poder y en su vivencia en lo que las Iglesias cristianas más se han apartado del modelo de Jesús. Si la Iglesia aceptó tan rápidamente la tutela del impero romano, si sus dignatarios aceptaron tan naturalmente el rango senatorial, si se exaltó tanto el poder del sacerdote que poco faltó para endiosarlo es porque ya antes del siglo IV habían entrado estos gérmenes en la Iglesia. Si el sistema jerárquico del Seudodionisio acabó por configurar a la Iglesia en su idealidad y en su estructura, siendo tan frontalmente contrario a la encarnación kenótica de Jesús de Nazaret y por tanto a cuanto hemos dicho en este estudio, es porque de hecho fue la jerarquía terrestre la que se sacralizó y se proyectó sobre la jerarquía celeste, que sirvió así de ejemplar para aquella cuando no era más que la idealización de su estructura. Las cruzadas, la inquisición, las guerras de religión y más en general el empleo sistemático del poder de coacción no fueron abusos episódicos sino consecuencias extremas pero lógicas de un modo de concebir el poder de Dios, de Jesús y consiguientemente de la Iglesia, salidos, no del contacto discipular con ellos sino de las concepciones culturales. No se puede negar, sería querer tapar el sol con un dedo, que la institución eclesiástica aceptó el poder y la gloria mundanos que rechazara Jesús, el poder y la gloria que Pedro veía aparejados a su condición de Mesías. En la práctica eclesial no hay aún un deslinde suficientemente claro en este punto, aunque a nivel teórico el concilio Vaticano II sí haya asentado otro horizonte.

Pero nos interesa más entrar al punto segundo porque es el que actúa como trasfondo en el primero. Es cierto que el paradigma de Jesús ha sido

contradicho frontalmente. Es el caso de Nietzsche a nivel antropológico y de Hobbes a nivel político. Nietzsche es sensible a la prestancia de Jesús, a su belleza inigualable, pero le parece excepcional y por tanto no paradigmática. Las propuestas de Jesús sólo tienen sentido desde su prestancia, que es única en la humanidad; en cualquier otro caso son degenerativas para la humanidad, destructivas de su salud vital, ya que no son manifestaciones, como en el caso de Jesús, de su superabundancia, sino productos de la debilidad que, en vez de salir al aire libre e intentar crecer, busca sobreprotecciones que la degradan más. A diferencia de Jesús, el cristianismo equivale para él a resentimiento inhumano e infecundo. No se puede negar que este planteamiento pone al descubierto un peligro en el que ha caído la institución eclesiástica cuando ha propuesto (hoy lo sigue haciendo) un cristianismo masificado y tutelado por una élite providente y paternal. Ya hemos visto cómo Jesús se dirige preferentemente a los pobres, pero no para sobreprotegerlos sino para estar con ellos dándoles que pensar, estimulándolos, movilizándolos, pidiéndoles que compartan su carga. Ahora bien, si la misericordia puede ejercitarse sin respetar la dignidad de aquel a quien se ayuda, sin tener fe en él, cuando se ejerce de igual a igual y en una relación tendencialmente recíproca, es la actitud más humana.

Hemos traído a cuento a Nietzsche no con el ánimo de exhumar una disputa libresco sino porque hoy es uno de los patrones del postmodernismo ya que verbaliza y propone desenfadadamente una actitud de fondo que está muy en boga: vivir radicalmente desde los propios impulsos vitales. ¿Y cuáles son los impulsos dominantes en la figura histórica del occidente mundializado? Fundamentalmente serían poder hacer lo que quiero y ocupar puestos como manifestación de poder. Para ambos objetivos se necesita dinero e independencia, y algún tipo de capacitación sobresaliente. Los dos objetivos por una parte se potencian mutuamente, pero por otra entran en relación inversa. En efecto, cuanto más arriba esté, tendré más posibilidades para realizar lo que quiero y para hacer sentir a otros mi poder. Pero llegar a una gran solvencia económica y a un puesto elevado exige dedicar a ello muchísima energía, que no puede emplearse en hacer lo que quiero; más aún llegar y más aún mantenerse en esa posición supone entablar una serie de compromisos con instituciones y personas que impiden hacer lo que quiero y manifestar mi propio poder. Por eso los objetivos tienden a restringirse a extravagancias de tiempo libre, a la fragilidad de otros vínculos y, si la capacidad es notable, a cambiar de trabajo. Para no tener que vivir con tantas

tensiones muchos prefieren dedicar esfuerzos a alcanzar una estabilidad básica que dé seguridad y, ateniéndose a esos parámetros para no ponerla en peligro, optimizar el vivir desde lo que uno quiere tratando de minimizar compromisos y responsabilidades que ya no expresen el querer actual. Claro que este plan de vida no tiene mucho que ver con la propuesta de Nietzsche, pero resulta confortable no traer a colación las servidumbres aceptadas y cultivar el horizonte, bastante restringido en la realidad, de la vitalidad y el deseo sin coacciones morales ni sociales. Por eso se ha instaurado un ambiente público de permisividad e indiferencia respecto de lo que piensen y hagan los demás, con tal de que se mantengan dentro de los cauces establecidos, que son muy rígidos en unas cuantas cosas y muy laxos en lo demás.

Hay que decir con toda claridad que este ambiente pretendidamente autárquico que liga el poder al dinero y al mando, al tener cosas y al ser servido, al satisfacer apetencias, es la negación del paradigma de poder que reluce en la vida de Jesús de Nazaret. En ese paradigma no se considera la prestancia en el sentido propio de la densidad del ser que irradia. No se toma en cuenta el grado de humanidad, con el dinamismo que lleva en sí. Calidad humana no es volumen de masa inerte cuantificable, no es una magnitud susceptible de ser depositada, conservada como un tesoro. Son energías que humanizan adonde llegan. El poder que aparece en Jesús es poder recibir en todo momento la vida de Dios, no pretender construirse desde sí, en sí y para sí, sino definirse por la vida que se recibe de Dios, definirse como Hijo suyo. Recibir como don la vida de Dios dispensa de envidiar esa vida o pretender arrebatarla o convertirse en un pequeño Dios. Da, pues, libertad, libertad que se emplea en hacer la obra del Padre que es hacerse Hermano nuestro para que en él lleguemos a ser todos hijos de Dios y hermanos entre nosotros. Así pues, el poder de Jesús es doble: abrirse a la vida de Dios y vivir de ella y hacernos hijos y hermanos, si aceptamos su relación como él acepta la del Padre.

El poder de Jesús como paradigma de humanidad es así el poder de la relación: el poder de llevarnos mutuamente en el amor, de edificarnos mutuamente, y antes que eso el poder de abrimos al don de Dios que es su Hijo y su Espíritu y de vivir a partir de ellos como hijos suyos. Este poder que se nos da, como en el caso de Jesús, triunfa en nosotros, en nuestra debilidad, en nuestras opacidades, en nuestras esclavitudes, en nuestros pecados, en nuestras impotencias. Este poder en todo amar y servir en

respuesta a que somos hijos de amor es la base de nuestra prestancia humana, de nuestra belleza; es nuestra gloria.

Este dinamismo creador, estas energías de vida, esta fuerza del amor se expresan de muchos modos, pero son especialmente característicos de esta figura histórica la cultura de la democracia, un modo de estar entre los demás tratando de entender y de entenderse, que debe expresarse en todos los ámbitos de la vida; la cultura de los derechos humanos que debe convertirse en un respeto proactivo; la cultura de la vida que debe sacar las consecuencias de que todos participamos en este sistema de sistemas que es la tierra, y que es razonable que lo hagamos solidariamente. Desde el paradigma de Jesús lo que libera y capacita para este modo de vida, al que Jesús atrae soberanamente, es el ponerse en manos de Dios y obedecer al Espíritu.

Este horizonte es muy deseable para una buena parte de la humanidad, pero muchos, a pesar de sentirse vivamente atraídos a él, no acaban de hacerlo suyo porque les parece que la humanidad no está madura para ingresar en él, que todavía no ha llegado el tiempo o, según otros, que nunca llegará, y este horizonte nunca podrá pasar de una idea reguladora o si se quiere de una coordenada indispensable, pero reconociendo que existe otra coordenada incompatible con ella: la decisión de una parte considerable de la humanidad de entregarse en sus relaciones interpersonales, familiares, sociales, laborales, ciudadanas y políticas al ejercicio de otro tipo de poder: el de imponerse sobre los demás en contra de ellos por las armas y el dinero. Para muchos el paradigma de poder de Jesús de Nazaret vale como dirección asintótica, incluso como lo único aceptado como bueno. Pero entonces habría que aceptar como mal menor el uso de una violencia pública, intentando que sea lo más justa y saludable posible, para neutralizar eficazmente el uso de la violencia privada y más aún para disuadirla. Habría que decir que cuanto más gente se entregue a vivir un poder como el de Jesús, o más propiamente hablando a participar del poder de Jesús, de modo que ese tipo de poder configure un ambiente, menos violencia coercitiva será necesario usar. Aunque siempre habría que mantenerla para que no se le ocurra a una minoría dominar despóticamente sobre los demás. ¿Es posible pasar más allá? ¿Es razonable hacerlo? ¿Tendremos que decir que el paradigma de Jesús vale para los individuos, pero que no es posible aplicarlo irrestrictamente en la sociedad mientras haya seres humanos que puedan elegir el poder de coacción? El que Jesús dijera a sus discípulos: "los jefes de las naciones dominan despóticamente a

sus súbditos y los grandes los oprimen; pero ustedes, nada de eso" (Mc 10.) ¿significa que quería crear una sociedad de contraste que hiciera ver otra posibilidad de vida social, y que esos seguidores a modo de levadura fueran transformando la figura histórica, pero sin llegar nunca a esa sociedad estructurada en base al servicio mutuo que él quiso establecer? ¿Es eso lo que significa que su reino no es de este mundo: que un reino sin soldados ni policías no tiene cabida en esta historia y que por eso lo expulsaron a la fuerza de ella?

Acabo con estas interrogantes que no sé responder, pero apostando a que el paradigma de poder de Jesús es el único humanizado y que somos llamados a investirlo y que se nos capacita para que vayamos en esa dirección. Las hermanas y hermanos que en estos tiempos han seguido hasta el fin este camino nos certifican, como los antiguos, que esa es la verdadera vida, la vida más hermosa y la más fecunda.

# EL USO DEL PODER POLÍTICO, DEL PODER RELIGIOSO Y DEL QUE DAN LAS RIQUEZAS TAL Y COMO EMERGE DE ALGUNOS LOGIA DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS

P. Juan Pablo Perón, S.D.B.

**Abstract:** Jesus declared in his public life the *exousia*, the power that the Father had granted him. The narrative plot of the four Gospels is built up around this manifestation of Jesus' power. From a comunicative stand point we have chosen some *logia* of Jesus to evidence his incisive style manifesting authority. In regards to the power, Jesus had always a critical attitude. As for as the *political power*, Jesus *criticized* its use in general, *relativized* the use of power by the Cesar, *delimited* and *circumscribed* the political power that Pilato assured he had. As for as the *religious power* Jesus *respected* and *considered* the use of power by the priests in general, but *mended* the abuse of power by priests and lays. As for as the *power of wealth* Jesus *oriented* his disciples about the good use of money, *warned* about the unfortunate power of wealth and *praised* those who had rejected the power of wealth.

## PREMISA

En su libro sobre el poder Romano Guardini afirma: "El poder es un fenómeno eminentemente humano... significa tanto la posibilidad de realizar cosas buenas y positivas como el peligro de producir efectos malos y destructores... La conciencia del poder tiene un carácter completamente universal, es una expresión inmediata de la existencia... El hombre no puede ser hombre y además ejercer o dejar de ejercer el poder, le es esencial hacer uso de él... El poder humano y el dominio proveniente de él tienen sus raíces en la semejanza del hombre con Dios, por eso el hombre no tiene poder como derecho propio autónomo sino como un feudo. El hombre es señor por la gracia de Dios, y debe ejercer su dominio respondiendo ante aquel que es Señor por su propia esencia". Inspirándonos en estas ideas

profundizaremos el tema del uso del *poder político, poder religioso y poder de las riquezas* que Jesús nos plantea en algunos *logia* de los Evangelios.

El *método* que emplearemos para estudiar estos textos es el de la *exegesis tradicional* con alguna referencia a la *narrativa, la lingüística y la pragmática*. Haremos de cada texto un *estudio sincrónico*, como emerge de la redacción definitiva, sin entrar en discusiones acerca de los ámbitos originales o de la génesis del mismo. Compararemos entre sí los textos evangélicos escogidos relacionándolos con los respectivos contextos. Utilizaremos la *crítica textual*, veremos la *estructura literaria, el análisis filológico y sintáctico* de los puntos sobresalientes. Añadiremos el estudio del *aspecto verbal* de los tiempos y de los modos, sobre todo los imperativos y exhortativos. El *aspecto pragmático lingüístico* nos ayudará a entender más los *logia* de Jesús y profundizar las reacciones que los imperativos o exhortativos producen en los oyentes de ayer y de hoy.

Partiendo de la *componente narrativa* de los Evangelios pondremos en evidencia la *componente discursiva* que recoge las palabras de Jesús. El trabajo de los evangelistas ha sido construir una *trama narrativa* en la que se encuentran esparcidos los *logia* de Jesús. Desde esta *trama narrativa* emerge la figura de Jesús con su reflexión acerca del uso del *poder político, religioso y del que dan las riquezas*. La *componente discursiva* pone en evidencia las actitudes y reacciones de los personajes que se encontraron con Jesús y da pautas para la reflexión a quien desee acercar los relatos del pasado a la vida de hoy.

La mayoría de los *logia* de Jesús han sido contextualizados por los *evangelistas sinópticos* en las distintas etapas de la vida de Jesús: la *infancia* (Mt 1,1-4,16; Lc 1,1-4,15), la *misión en Galilea* (Mc 1,14-8,26; Mt 4,17-16,20; Lc 4,16-9,17), el *camino hacia Jerusalén* (Mc 8,27-10,52; Mt 16,21-20,34; Lc 9,18-19,27), la *actividad en Jerusalén* (Mc 11,1-14,31; Mt 21,1-26,35; Lc 19,28-22,38), la *pasión, muerte y resurrección* (Mc 14,32-16,8; Mt 26,36-28,20; Lc 22,39-24,53). Más difícil es la contextualización de los *logia* de Jesús en el evangelio de Jn dado su amplio carácter discursivo. Veremos sólo dos *logia*

---

2. DELÔBEL J. (ed.). *Logia. Les paroles de Jésus - The Sayings of Jesus* = BETL LIX (Louvain 1982); DIBELIUS M., *La Historia de las Formas Evangélicas* = CCB II (Valencia 1984); EGGER W., *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica* (Estella 1990); MERRYNOX F., VERHEYDEN J., CORSTJENS R., *Matthew and Q Bibliography 1950-1995* = BETL CXY A - B (Louvain 1998); SÄRBE M., *L'Évangile selon Marc. Tradition et Rédaction* = BETL XXXIV (Louvain 1988 2); ZIMMERMANN H., *El método de la Historia de las Formas: Los métodos históricos críticos en el Nuevo Testamento* = B&C (Madrid 1968).

tomados de la narración de la pasión, muerte y resurrección del Señor (Jn 18.1-21,25).

## A. INTRODUCCIÓN

En el *Nuevo Testamento* el poder aparece como una perspectiva positiva perteneciente a Dios, otorgado a Jesús y por este a sus discípulos<sup>3</sup>. Al mismo tiempo que se acepta que el poder en sí es algo positivo, la intencionalidad de su uso de parte del hombre puede hacer del mismo una *fuera negativa* que tiene que ser desentrañada, purificada y superada<sup>4</sup>.

En este estudio no abordamos en forma exhaustiva todos los *logia* de Jesús acerca del uso del poder político, religioso o del poder que dan las riquezas; nos limitaremos al análisis de algunos que nos permitan evidenciar su pensamiento acerca del uso que el hombre debe hacer de estos poderes.

Veremos en primer lugar las distinciones que hace Jesús sobre el *uso del poder político*, el discernimiento que promueve y las aclamaciones que brinda acerca del uso del mismo. Confrontaremos el respeto que Jesús manifiesta acerca del *uso poder religioso*, pero veremos cómo se opone al abuso del mismo y corrige el uso engañoso que de este puede hacer la autoridad. Acerca del *uso del poder de las riquezas* veremos cómo Jesús orienta a sus oyentes sobre el uso del dinero, previene acerca del poder funesto de las riquezas e invita a los discípulos a despojarse de ellas.

Es nuestra intención descubrir en los *logia* de Jesús que analizaremos el *alcance ético* del buen uso del poder en sus tres vertientes y el hecho perjudicial de su abuso o uso equivocado del mismo y ver *de qui* debe librarse el hombre para asumir plenamente las orientaciones de Jesús.

De los textos sinópticos que analizaremos tres se refieren al uso del *poder religioso* y están ubicados en el marco de la *Misión en Galilea* (Mc 1,44; Mt 8,4; Lc 5,14); seis se refieren al uso del *poder político* (Mc 10,42-45; Mt 20,25-27) y del *poder de las riquezas* (Mc 10,23-25; Mt 19,23-24; Lc 16,9;

3 RAHNER, Poder 495, afirma que "el poder es algo que viene de Dios y que da testimonio de él en el mundo."

4 Cf. BEILNER, Poder; BETZ, *Dynamis-exousa* 386-393; BROER, *Exousa* 1446-1453; FÖRSTER, *Exousa* 642-652; GRUNDMANN, *Dynamis* 1510-1556; HAAG, Poder 1342a; LÉON-DUFOUR, Poder 701-706; PIANA, Poder 819-829; REESE, *Acontecimiento* 494-496.

18,24-25) y se hallan en el marco del *Camino de Jesús hacia Jerusalén*; siete se refieren al uso del **poder político** (Mc 12,17; Mc 22,21; Lc 22,22) y del **poder religioso** (Mc 12,37-40; Mt 23,1-7; Lc 19,8-9; 20,45-47) y se encuentran en el marco de la narración de la *actividad de Jesús en Jerusalén*.

Los textos joánicos que analizaremos se refieren respectivamente al uso del **poder político** (Jn 19,10-11) y del **poder religioso** (Jn 18,19-21. Ambos forman parte del marco de la *pasión-muerte-resurrección*.

Marcos	Mateo	Lucas	Juan
<b>Uso del poder político</b>			
Mc 10,42-44	Mc 20,25-27	Lc 22,24-26	
Mc 12,13-17	Mt 22,15-22	Lc 20,20-26	
			Jn 19,10-11
<b>Uso del poder religioso</b>			
Mc 1,44	Mt 8,4	Lc 5,14	
Mc 12,37-40	Mt 23,1-7	Lc 20,45-47	
			Jn 18,19-21
<b>Uso del poder que da las riquezas</b>			
		Lc 16,9	
Mc 10,23-25	Mt 19,23-24	Lc 18,24-25	
		Lc 19,8-9	

## B. EL USO DEL PODER POLÍTICO

Los evangelios consideran que el *poder político*, así como era ejercido en tiempo de Jesús, estaba bajo el control de las fuerzas del mal (cf. Mt 4,1-13; Lc 4,1-13). Los evangelistas lo describen como algo incompatible con la misión de Jesús, quien personalmente en un momento crucial lo rechazó (cf. Jn 6,15) y declaró explícitamente que su *Reino* no tenía que ver con el poder de este mundo (cf. Jn 18,36-37)<sup>5</sup>. Jesús actuó con mucha libertad frente al poder político ejercido en su tiempo y nunca se dejó condicionar por el mismo.

Analizaremos siete textos que nos hablan del *uso del poder político* a la luz del mensaje de Jesús. Seis textos son sacados de la triple tradición sinóptica: a) tres *logia* dirigidos a los discípulos en los que Jesús critica el *ejercicio del poder político* en general y lo contrapone al uso del poder que se debe ejercer en la

comunidad cristiana (Mc 10,35-42; Mt 20,20-25; Lc 22,24-27); b) tres *logia* dirigidos a los fariseos y herodianos en relación al *poder del César* en los que puntualiza que todo poder debe respetar y ser respetado (Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26); c) un texto, que incluya un *logion de Jesús* y pertenece a la tradición joánica, es dirigido a Pilato procurador romano de Palestina, sobre el origen y el alcance de su *poder político* dentro del plan de la historia de la salvación (Jn 19,8-11).

#### a. Jesús critica el abuso del poder político en general

(Mc 10,42-44; Mt 20,25-27; Lc 22,25-26).

En la composición de sus evangelios los Sinópticos relacionan sus narraciones con alguna de las etapas de la vida de Jesús (infancia; ministerio en Galilea; camino hacia Jerusalén; ministerio en Jerusalén; pasión-muerte y resurrección). Cada etapa recoge algunos *logia* característicos de Jesús.

En el marco del camino hacia Jerusalén (Mc 8,27-10,52; Mt 16,13-20,34; Lc 9,18-19,27) Jesús se dedica sobre todo a la formación y corrección de sus discípulos que manifiestan repetidas veces ansia de poder, celos y envidia entre sí. Lc presenta el mismo tema pero en el contexto del Discurso de la Última Cena (Lc 22,21-38). En el marco del camino hacia Jerusalén Jesús educa a sus discípulos:

- 1) precisando quién es el mayor entre ellos (Mc 9,33-37; Mt 18,1-5; Lc 9,46-48);
- 2) eliminando los celos hacia otros discípulos implícitos (Mc 9,38-41; Lc 9,49-50);
- 3) dando importancia a los que no cuentan (Mc 10,13-15; Mr 19,13-16; Lc 18,15-17);
- 4) corrigiendo a los que ansían más poder (Mc 10,35-45; Mt 20, 20-28).

Analizaremos algunos *logia* del punto 4 que nos ayudarán a entender el *esfuerzo formativo* de Jesús con los discípulos y como consecuencia con los destinatarios de la comunidad de todos los tiempos.

1 Mc y Mt ponen en evidencia el afán de poder de los discípulos de Jesús con la solicitud de Santiago y Juan de sentarse a su derecha y a su izquierda

(Mc 10,35; Mt 20,20)<sup>6</sup>. Jesús hace a los dos hermanos una reflexión seria acerca del origen del poder y de las condiciones para obtenerlo de Dios (Mc 10,36-40; Mt 20,21-23). Luego, ante la reacción irritada de los otros diez discípulos, que mal saben esconder su ambición (Mc 10,41; Mt 20,24)<sup>7</sup>, les habla acerca del uso del poder político de los reyes y autoridades imperiales (Mc 10,42; Mt 20,25), invitándolos a que asuman, cada uno en la comunidad cristiana, una actitud diametralmente opuesta al modo como es ejercido el poder político (Mc 10,43-44; Mt 20,26-27) y proponiéndose a sí mismo como ejemplo en el ejercicio del poder-servicio para todos (Mc 10,45; Mt 20,28). De este marco analizaremos los *logia* de Jesús acerca del uso del *poder* de parte de los jefes políticos de las naciones y la contraposición con el ejercicio del poder-servicio de parte de los jefes de las comunidades cristianas:

El *contexto inmediato* (Mc 10,35-45; Mt 20,20-28) presenta una serie de *logia* que describen el procedimiento que utiliza Jesús en la formación de sus discípulos:

- 1) la solicitud de Santiago y Juan (Mc 10,35-37; Mt 20,20-21);
- 2) Jesús exige disponibilidad para aceptar la cruz (Mc 10,38-40; Mt 20,22-23);
- 3) la reacción airada de los diez (Mc 10,41; Mt 20,24);
- 4) Jesús a) analiza el actuar de los jefes políticos del tiempo (Mc 10,42; Mt 20,25);  
b) contrapone la actitud de servicio de los discípulos en la comunidad (Mc 10,43-44; Mt 20,26-27);  
c) se propone a sí mismo como ejemplo a imitar (Mc 10,45; Mt 20,28).

Del *contexto inmediato* analizaremos solamente los puntos 4a y b. Luego de observar la reacción de los diez ante la solicitud de Santiago y Juan, Jesús toma la iniciativa y llama a los discípulos<sup>8</sup>, demostrándoles su autoridad con el *ilocutivo directivo implícito*. Luego introduce su discurso con la expresión *ustedes*

6 Mt 20,20 suaviza esta ansia de poder atribuyendo la solicitud a la madre de los hijos de Zebedeo.

7 Cf. GNILKA, *Matteo* II 263.

8 Después del participio proclamatívamente Mc y Mt colocan a menudo un *logion* de Jesús (cf. Mc 3,20; 7,14; 8,13a; 10,42; 12,43; Mt 10,1 15,32; 18,2; 20,25).

saben que, relacionando sus palabras con la solicitud explícita de los hijos de Zebedeo y con el deseo oculto que los otros diez guardaban en su corazón<sup>9</sup>, y haciéndoles ver que el punto de arranque de su discurso no les es desconocido<sup>10</sup>. Jesús hace el análisis de la situación en el 1º *logion* y la contraposición en el 2º mediante un *paralelismo sinonímico* a // b y a1 // b1 con el que se agrupan la presentación de los actores por un lado (a//a1) y su obrar por el otro (b//b1):

### 1. Los jefes políticos:

*Mc 10,42: Ustedes saben que:*

- |  |  |
|--|--|
| (a) <i>los que se consideran jefes de las naciones</i> | (b) <i>los dominan como déspotas</i> <sup>11</sup> |
| (a1) <i>y sus grandes</i>                              | (b1) <i>los oprimen</i> <sup>12</sup>              |

*Mt 20,25: Ustedes saben que:*

- |                                      |                                      |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| (a) <i>los jefes de las naciones</i> | (b) <i>los dominan como déspotas</i> |
| (a1) <i>y los grandes</i>            | (b1) <i>los oprimen</i>              |

### 2. Los jefes de la comunidad:

*Mc 10,43-44: Pero entre ustedes no será así:*

- |  |  |
|--|--|
| (a) <i>al contrario el que quiere ser más importante</i> | (b) <i>se hará el servidor de todos.</i> |
| (a1) <i>Y el que quiere ser el primero,</i>              | (b1) <i>se hará el esclavo de todos.</i> |

*Mt. 20,26-27: Entre ustedes no será así:*

- |   |  |
|---|--|
| (a) <i>al contrario el que quiere ser el más grande de ustedes,</i> | (a1) <i>se hará servidor de ustedes.</i>     |
| (b) <i>Y el que quiere ser el primero de ustedes,</i>               | (b1) <i>debe hacerse esclavo de ustedes.</i> |

9 Según SEGALLA, *Ética* 49 "los Doce piensan como los políticos y sueñan el futuro como los nombres que ansían el poder".

10 Para DE LA POTTERIE, *Évda* 712 la forma verbal del perfecto indica el conocimiento claro de una cosa. Cf. ID., *Verdad* 289-291; FANNING, *Aspect* 396; MCKAY, *Perfect* 299.

11 Cf. FOERSTER, *Katakurios* 1497.

12 Cf. FOERSTER, *Evousiázo-fatevousiázo* 567s.

a. El hecho del cual Jesús habla en Mc 10,42 y Mt 20,25 es una constatación en forma de flash del uso inescrupuloso que del poder político hacen los gobernantes<sup>13</sup> de los pueblos paganos<sup>14</sup>. Los verbos utilizados al presente *katakryiēousin* = los dominan y *kateconsiōzousin* = los oprimen indican que era la *praxis normal* de los gobernantes y de los que hacían uso del poder político<sup>15</sup> actuar en contra del pueblo<sup>16</sup>. La preposición *katá* = contra, que se combina con ambos verbos, no es casual; da una connotación negativa a estos verbos, describiendo el uso del poder de una manera despótica. Estos verbos compuestos indican un poder ejercido con la fuerza en contra del pueblo, a beneficio propio, sin excluir injusticias, vejaciones y malos tratos.<sup>17</sup> Aparece claro que el ejercicio del poder que debiera hacerse a beneficio de los pueblos, está pervertido y se hace inescrupulosamente para provecho de los que detentan el poder político<sup>18</sup>.

b. Mc 10,43-44 y Mt 20,26-27 ponen en evidencia las diferencias de comportamiento en el uso del poder de parte de las autoridades de la comunidad primitiva que deberá ser caracterizado por el *servicio* y la *ultimidad* (Mc 10,43-44, Mt 20,26-27)<sup>19</sup>.

13 Hacemos notar la diferencia entre Mc 10,42 y Mt 20,25 con respecto a los que gobiernan: Mc pone en evidencia con ironía el hecho de que quienes usan el poder político se consideran bienhechores de los pueblos mientras en realidad son sólo tiranos.

14 El término griego *ta ethnē* indica siempre los pueblos paganos en contraposición a Israel (Cf. Mc 10,42; 11,17; 13,10; Mt 4,15; 6,32; 10,18; 12,18; 20,19,25; 24,9,14; 25,32; 28,39).

15 TRULLING, *Matteo* II 188: "Cuanto más grande es la privación de poder de los súbditos, tanto más limitado es el ejercicio de la autoridad del dominador. ¡Cuántos ejemplos en la Historia!"

16 BRAVO, Jesús 187, afirma: "Jesús hace un duro análisis de lo normal que resultaba el abuso político sobre el pueblo".

17 LENTZEN-DEIS, *Marco* 326, puntualiza: "Normalmente, los dominadores gobiernan con arbitrariedad. Su motivación real es la ambición, el propio provecho, su poderío. Son explotadores cruales y desconsiderados. Para los subordinados no hay posibilidad de control o instancias de apelación". Cf. FOHSTER, *Katakryiēuo* 1497.

18 Cf. GHILKA, *Matteo* II 283. En la introducción de los LXX el verbo *katakryiēuo* es utilizado para expresar la actitud del malvado que oprime al enemigo y a los pobres (cf. Sal 9,26,31).

19 SÖDING, *Leben* 192, afirma: "el hecho negativo es puesto claramente en evidencia. Esto tiene también la función retórica de construir un cuadro de contrastes para que se de la confrontación con la comunidad"; THEISSEN, *Redacción* 11, n. 3 añade: "Más aún debemos subrayar el hecho de que, en el cristianismo primitivo, los dirigentes eclesásticos no disponían del recurso a la fuerza para dar forma a sus comunidades. Todo su poder era no violento. Y esta era una diferencia importante con respecto a la política que se hacía en la sociedad civil".

b.1. A la descripción negativa del ejercicio del poder político Jesús contrapone por contraste el ejercicio del poder religioso de los Doce (Mc 10,43a; Mt 20,26a). El primer *illocutio directiva*, presente en Mc y Mt pone en evidencia la disociación de Jesús no solamente con la actuación de los que gobiernan, sino también de los intereses ocultos manifestado por los Doce (cf. 9,34; 10,35.37.41). Dirigiéndose a los discípulos les prohíbe tener entre sí = *en hyacin* actitudes semejantes a las que él critica en los que usan el poder político. La prohibición *oúk estín* = *no será así* tiene significado de un imperativo categórico que encierra un valor absoluto<sup>23</sup>. El presente *estín* refuerza el rechazo constante de toda actitud represiva y despótica en la vida de los Doce.<sup>24</sup> Este primer *illocutio directiva*, que inicia la descripción de la vida de la comunidad, pone los límites, más allá de los cuales no pueden ir. En realidad no prohíbe a los discípulos el uso del poder puesto al servicio de la comunidad, sino el abuso de él<sup>25</sup>. Con sus palabras fuertes Jesús corrige toda manifestación de *autoritarismo* y educa a los discípulos a poner el uso de su poder al servicio de los demás<sup>26</sup>. Según Mc y Mt la amonestación marca el desarrollo de una ruptura incolmable entre el actuar de los Doce y el actuar político, *oúk estín... allá* = *no será así... al contrario*, y exige que su actuación esté siempre permeada por la comprensión y no por el autopello.

b.2. Siguen dos *logia* iguales en Mc 10,43b-44 y Mt 20,26b-27 introducidos por *allá* = *al contrario*, con los cuales Jesús traza a los discípulos el camino para alcanzar la grandeza y el poder verdaderos.

Las prótasis (a y b) de las proposiciones hipotéticas en Mc y Mt, *affhós eán théie* = *al contrario el que quiere* son representadas respectivamente por dos subjuntivos<sup>27</sup> que critican el ansia de poder, manifestada abiertamente por

20 Cf. BLASS, Grammatika 436, 2

21 Cf. SCHMITHALS, Evangelium N 465; SCHRAGE, Erika 136

22 Según SCHMACKENBURG, Messaggio I 105: "Jesús quiere que el grupo por él conformado, de quienes buscan el Reino de Dios, represente una νέα realidad con respecto a las formaciones políticas del mundo con sus estructuras de poder entendido como dominación".

23 DELORME, Marcos 88 afirma: "Jesús no da solamente una ley entre otras varias, sino la constitución misma de la comunidad de sus discípulos; en ella cada uno es servidor de los demás".

24 Estas proposiciones expresan una posibilidad real. Cf. BLASS, Grammatika 459, 2; GRUNDMANN, Markus 293.

Santiago y Juan, y oculta apenas en los otros diez (cf. Mc 10,41; Mt 20,24), y ponen en evidencia la grandeza y el poder a los que deben aspirar los Doce.

Siguen las apódosis (a1 y b1) con las que Jesús indica el camino para llegar a tener poder y grandeza verdaderos. Los indicativos futuros *éstar = será* (Mc 10,43.44; Mt 20, 26.27) tienen un valor de exhortación<sup>25</sup> y constituyen normas generales fundamentales para la vida comunitaria<sup>26</sup>.

Toda la fuerza de la Instrucción de Jesús a los discípulos está en la contraposición de los términos introducidos por la antétesis *autē... allā = na... ano*. Con el paralelismo *sinonímico* de los *logia* Mc y Mt ponen en evidencia la inversión de itinerario (a1 // a2 y b1 // b2):

Mc 10,43a y Mt 20,26a:

*No sea así entre ustedes,*

Mc 10,43b y Mt 20,26b.

*al contrario el que quiere*

a.1. *ser grande entre ustedes*

a.2. *sea servidor de ustedes*

Mc 10,44 y Mt 20,27

*y el que quiere*

b.1. *ser el primero entre ustedes*

b.2. *sea el servidor - de todos (Mc)  
- de ustedes (Mt)*

En el ambiente comunitario, puesto tres veces en evidencia por la expresión *en hynān = entre ustedes*, debe suceder lo contrario de lo que sucede en el ambiente político civil<sup>27</sup>.

Internamente cada *logion* está construido con el esquema del *paralelismo antitético negas = grande // diáconos = servidor (a 1 // a 2) y primero = prótos // siervo = doúlios (b 1 // b 2)* que pone en contraposición la realidad contrastándola internamente. En términos de poder este *paralelismo antitético* precisa que mientras menos poder se busca y más servicio se presta, mayor autoridad se adquiere en la comunidad.

25 Cf. STOCK, *Baten* 138.

26 Cf. BERGER, *Sätzen* 19.

27 Cf. MARUCCI, *Spunti* 187a.

b.3. Con el primer *logion* (Mc 10,43; Mt 20,26) Jesús pide a los discípulos una actitud de *servicio* y de *no poder*, antitético al deseo abiertamente expresado por alguno de ellos u ocultamente guardado en su corazón por los otros (cf. Mc 10,37.41; Mt 20,21.24). En calidad de servidores y de no detentores del poder político, los discípulos deben aspirar a la grandeza y al poder propuesto por Jesús<sup>28</sup>. Sólo a estas condiciones ellos pueden lograr a la grandeza y al poder que él les ofrece<sup>29</sup>.

b.4. Con el segundo *logion* (Mc 10,44; Mt 20,27) Jesús contraponen al modo de entender el uso del poder político (cf. Mc 10,42; Mt 20,25) un nuevo orden de valores basados en la no dominación, y en la ultimidad y el servicio. Para alcanzar esta meta Jesús indica a los discípulos el único camino a transitar con el *illocutivo directivo*: *estai pánton* (Mc) // *hynón* (Mt) *doúlos* = sea el servidor de todos // de ustedes. Mientras para Mc el servicio va dirigido a todos indistintamente, para Mt el servicio va dirigido a los jefes/miembros de la comunidad. Aplicando a los discípulos el término *doúlos* = *siervo*, Jesús les exige que vivan permanentemente en estado de dependencia del *Kýrios*<sup>30</sup>. Los discípulos, en efecto, han sido convocados para seguir al Señor como siervos y para ponerse al servicio de aquellos a los cuales Jesús los ha destinado<sup>31</sup>. En los *logia* de Jesús la diferencia entre a) *doúlos* = *siervo*<sup>32</sup> y b) *diákonos* = *servidor* dice respectivamente a) dependencia del *dueño* = *kyrios* y b) servicio prestado a los destinatarios. En Mc 10,43 y Mt 20,26 Jesús se refiere al ejercicio del poder entendido como servicio (*diakonia*) de la comunidad, mientras que en Mc 10,44 y Mt 20,26 Jesús inculca a los discípulos la mentalidad de la ultimidad en relación con los demás, considerándolos siempre y dondequiera superiores a ellos mismos.

28 GNILKA, *Marco* 574, afirma: "el término *diákonos* no designa todavía un ministerio dentro de la comunidad, sino que pone en evidencia el acento sobre los servicios de la dirección, anuncio, cuidado de los pobres, el servicio a las asambleas comunitarias".

29 Cf. GRUNDMANN, *Evangelio* 1445.

30 Cf. STOCK, *Boten* 140: BEST. Following 126s.

31 Cf. Mc 1,17; 3,14; 6,7-11; Mt 4,10; 10,1.7-11.14

32 RENGSTORF, *Doúlos* 1459, afirma que *doúlos* designa una relación incondicionada de dependencia de un *kyrios* que alega sobre su siervo un poder total. De parte del *doúlos* corresponde normalmente una total dependencia suficientemente fundada en el hecho que el *kyrios* existe."

La expresión de Jesús *estai pânton doúlos* = sea el siervo de todos requiere que los discípulos se consideren a sí mismos los servidores permanentes del Señor en la comunidad y esto exige un cambio de mentalidad. No hay más que una regla para la grandeza: servir<sup>33</sup>.

En Mc y Mt Jesús rechaza que el modelo de autoridad al servicio de la comunidad sea hecho al estilo del uso del poder político ejercido despóticamente por los altos funcionarios imperiales y los reyes de su tiempo<sup>34</sup>. Por esto en la formación y educación de sus discípulos él les inculca actitudes de disponibilidad y servicio recíproco y la práctica de la mentalidad de la ultimidad respecto a los demás<sup>35</sup>. En la comunidad cristiana, al contrario de lo que sucede en el contexto civil, el uso del poder no se fundamenta en la debilidad de los demás. La grandeza y el uso del poder se llaman *servicio*<sup>36</sup>.

2. Lc 22,25-26 trata el mismo tema que Mc y Mt, pero lo pone en el contexto del *Discurso de despedida de Jesús en la Última Cena* (Lc 22,21-38)<sup>37</sup>. Colocando en este marco las palabras de Jesús Lc manifiesta su preocupación por aquellos que tienen a su cargo el cuidado de la comunidad cristiana. Esta preocupación da a las palabras de Jesús una fuerza especial<sup>38</sup>. En el contexto inmediato Lc ha recogido varios *logos* de Jesús<sup>39</sup>:

1. Habla del traidor (Lc 22,21-24)
2. Corrige el afán de grandeza de los discípulos (Lc 22,25-27)
3. Les promete el premio futuro (Lc 22,28-30)
4. Predice la traición de Pedro (Lc 22,31-34)
5. Anuncia la hora de la prueba decisiva (Lc 22,35-38)

---

33 Cf. DELORME, *Marcos* 89.

34 Cf. FABRIS, *Matteo* 425.

35 DONAHUE, *Theology* 48, afirma que "esta mentalidad que Jesús inculca en la comunidad es diferente también a la mentalidad de las demás comunidades religiosas de la época".

36 Cf. SCHRAGE, *Ética* 166.

37 Cf. DIBELIUS, *Pasión* 196.

38 Cf. DUPONT, *Études* n. 708-710, 1110s; GHIDELLI, *Luca* 412s; RIUS-CAMPS, *Éxodo* 335.

39 Cf. DIBELIUS, *Analogías* 180; STÖGER, *Lucas* n. 232.

El *texto* de Lc 22,25-26 presenta unas diferencias con respecto a los textos de Mc y Mt<sup>40</sup>. Ante todo llama la atención la contextualización que Lc hace del Discurso de la Última Cena (cf. Lc 22,1-38)<sup>41</sup>:

a. No atribuye a ningún discípulo en particular el afán de poder, como Mc y Mt;

b. No habla de los que quieren ser grandes (cf. Mc 10,35) sino de los que son jefes, circunscribiendo el tema a las autoridades;

c. Suaviza el lenguaje de Jesús, suprimiendo la preposición *κατά* de los compuestos verbales<sup>42</sup>, que en Mc y Mt expresa la idea de prevaricación y de abuso de poder en contra del pueblo<sup>43</sup>;

d. Añade una característica irónica a la caracterización despótica de los opresores los cuales, mientras oprimen, se hacen llamar *bienhechores* por sus propios oprimidos (cf. Lc 22,25)<sup>44</sup>; Lc analiza la situación a través de dos *logia* de Jesús:

#### 1º El hecho

*Lc 22,24: Entre ellos surgió un altercado para ver quién de ellos creía ser el más grande.*

#### 2º. Primera reflexión: los jefes políticos:

*Lc 22,25: Les dijo: los reyes de las naciones las gobiernan y los que ejercen el poder sobre ellas se hacen llamar bienhechores<sup>45</sup>*

---

40 Cf. MARSHALL, *Lucas* 812.

41 Lc une a menudo discursos de Jesús a las comidas (cf. 5,29-39; 7,36-50; 10,38-42; 11,37-54; 14,1-24; 19,1-27; 24,36-48).

42 Lc tiene el verbo *κατέβη* en lugar de *καταβήναι* y *ἐξουσίω* en lugar de *καταουσίω*. Cf. FOERSTER, *ἐξουσίω* 608.

43 Cf. GONZÁLEZ RUIZ, *Marcos* 167.

44 Contrariamente a lo que opina GONZÁLEZ RUIZ, *Marcos* 167 nos parece que en el *logion* hay un elemento de contraste irónico entre el ejercicio del poder en forma despótica y el hacerse llamar bienhechor por los oprimidos. Este contraste se puede deducir del mismo *texto* de Lucas. Cf. SCHMID, *Lucas* 471; STÖGER, *Lucas* # 235; MARSHALL, *Lucas* 812.

45 El título de bienhechor se les atribuía a algunos reyes de Egipto: Tolomeo III y Tolomeo VIII y de Siria: Antíoco VII. Después de Augusto los emperadores romanos se hacían llamar "salvadores y bienhechores del universo". De una manera especial esto pasó con el emperador Trajano. Cf. HARRINGTON, *Lucas* 308; MARSHALL, *Lucas* 812; RADEMAKERS, *Lucas* 441, n. 36.

### 3º. Segunda reflexión: los jefes de la comunidad:

Lc 22,26: *Ustedes no deben ser así,*

(a) *al contrario el más grande entre ustedes* (a1) *que sea el último (servitor)*

(b) *y el que manda (tiene el poder)* (b1) *que sea como el que sirve*

a. Lc 22,24 constituye la introducción del Discurso de adiós de Jesús (cf. Lc 22,25-38). Le atribuye a todos los discípulos el deseo explícito del uso del poder.

En el contexto de la Última Cena surge una *discusión* = *filoneikia* entre los Doce acerca de quien de ellos se consideraba el más grande<sup>46</sup>. El término *filoneikia* es hápax en el N.T.<sup>47</sup>. Tomándolo como un sustantivo compuesto, *filéo* = *amar* y *neikia* = *ruptura* entendemos que el marco inmediato en el cual Jesús pronunció sus palabras había sido una nueva *contienda* sobre la grandeza y el poder entre los discípulos, reunidos alrededor de Jesús durante la Última Cena<sup>48</sup>. Probablemente el término *filoneikia* tiene que ver con el verbo *aganaktesan* = *discutir fuertemente, pelear* de los Doce entre sí, durante el camino hacia Jerusalén, como nos refiere Mc 10,41<sup>49</sup>.

b. Lc 22,25 presenta la corrección pedagógica de Jesús. Empleando los verbos al presente (*legitavuntes, exousiázoentes, kalóuntes*), Lc quiere describir una praxis común de los reyes de la época en relación a los pueblos dominados por ellos. Sin los verbos compuestos con la preposición *katá*, Lc no quiere describir negativamente una praxis común entre los que detentan el poder político. Estos concedían a menudo a los habitantes de las ciudades conquistadas y a las poblaciones circunvecinas, que no se alzaban en armas y les mantenían fidelidad, un estatus de casi-ciudadanía, con condiciones de vida mejores que los demás pueblos, con impuestos y obligaciones menos duros<sup>50</sup>. Sin embargo las palabras revelan con crudeza que los que abusan

46. Según MALINA, *Mundo 130*. "Podía ser normal que los discípulos de Jesús se pelearan y se desafiaban mutuamente, pues tenían establecidos vínculos con Jesús, no entre ellos". Nos parece que esta afirmación tiene poca fundamentación, puesto que la intención de Jesús al llamarlos cerca de él era para que estuvieran también cerca entre ellos.

47. Cf. DUPONT, *Évangiles 709*, n. 3; LÉON-DUFOUR, *Jésus 104*.

48. Cf. ZERWICK, *Analysis 271*.

49. Cf. DUPONT, *Évangiles 731*, n. 1.

50. Cf. GREEN, *Luke 747s*.

del poder para someter a otros, lo hacen sin escrúpulos y con la finalidad de ser los únicos en ejercerlo<sup>61</sup>.

Lc además añade la expresión *euergétas*<sup>62</sup> *kalónthai*<sup>63</sup> = se hacen llamar bienhechores. Con una punta de ironía y de sarcasmo crítica las costumbres de estos gobernante quienes, además de imponer su tiranía con las armas, se jactaban de su magnanimidad embelleciendo las ciudades conquistadas, construyendo puertos, teatros, termas y templos que proporcionaban aun mayores entradas económicas a sus arcas personales<sup>64</sup>. De esta manera se hacían llamar bienhechores<sup>65</sup>. Como se ve el ansia de dominar se cubría con el disfraz de la amabilidad y la beneficencia<sup>66</sup>.

c. Lc 22,26: Jesús contrapone a la descripción negativa de las autoridades políticas el compromiso positivo de los discípulos en sus comunidades (cf. Mc 10,43 y Mt 20,26). La fuerza del Discurso de Jesús está en la contraposición de los términos introducidos por la antitesis *ouk... allá* = no así... al contrario. Con el *paralelismo sinonímico* con el cual Lc dispone los *logoi* se pone en evidencia la inversión de valores (a // a1 y b // b1):

Lc 22,26:

*Ustedes no deben ser así,*

Lc 22,26

(a) *al contrario el más grande entre ustedes*

(a1) *que sea el último (más joven)*

Lc 22, 26

(b) *y el que manda (tiene poder)*

(b1) *(que sea) el servidor*

61 Cf. STÖGER, Lucas II 235.

62 El título *euergétas* = bienhechor, reiteradamente empleado en el mundo helenístico, era otorgado especialmente a dioses, héroes, médicos y sobre todo reyes (Tolomeos y Seleucidas). Después de Augusto, los emperadores romanos se hacían llamar "salvadores y bienhechores del oise de la Roma". Cf. SCHMID, Lucas 471; RADEMAKERS, Luca 441 n. 36. DUPONT, *Béatitudes* N 133. n 2; MARSHALL, Luca 812.

63 El verbo *kalónthai* = se hacen llamar, aunque tenga forma pasiva sin embargo tiene un significado medio. Cf. BLASS, *Grammatica* 397.

64 Cf. GREEN, Luca 767s.

65 Cf. SCHRAGE, *Diriviva* 142.

66 Cf. STÖGER, Lucas II 235.

Con la prohibición explícita, *hyméis de páte oútos* = ustedes por lo contrario no sea así, Jesús ordena a los Doce que se abstengan de usar el poder como los jefes políticos.

Con el *ilocutivo directivo ginésthō* = sea explícito en la primera parte del *logion* e implícito en la segunda, Jesús ordena que se instituya una nueva praxis en la comunidad. El verbo *ginomai* = ser, hacerse refleja muy bien la preocupación formativa del evangelista<sup>57</sup>.

En la primera bina del paralelismo sinonímico (a // a1) Lc contrapone dos adjetivos comparativos *máizōn* = el más importante // *neóteros* = el más joven. Se entiende por joven aquel que todavía no puede alegar escalafón para hacer uso del poder en la comunidad. En la segunda bina (b // b1) Lc contrapone dos participios *egoiménos* = el que tiene poder // *diakónōn* = el que presta servicio. Para Lc la forma de tener poder en la comunidad de Jesús es no tomar en cuenta la honorabilidad del escalafón del discípulo (= *máizōn*) sino la ultimidad, que no cuenta con privilegios, sino que hace que esta actúe como el último llegado a la comunidad (= *neóteros*)<sup>58</sup>. Esta es la única manera que permite a los Doce el buen uso del poder. En la comunidad de los discípulos de Jesús Lc sugiere invertir la escala de valores ansiada por la sociedad civil: grandeza y poder, y asumir los valores propuestos por el Maestro: ultimidad y servicio<sup>59</sup>. Así el que tiene un puesto elevado en la comunidad debe tomar conciencia de que no es señor sino servidor de sus destinatarios. Por consiguiente no debe alardear el cargo que ostenta sino ponerlo al servicio de los demás.

De los textos que hemos analizado (Mt. 10,42-45; Mt 20,25-27; Lc 22,25-27) podemos deducir que Jesús manifiesta una *actitud crítica* hacia el abuso del poder político ejercido en la sociedad civil y propone de una manera totalmente diferente el poder en la comunidad<sup>60</sup>. No es difícil descubrir en estas palabras de Jesús, enmarcadas por los Sinópticos en contextos diferentes,

57 Cf. DUPONT, *Acuerdos* 170.

58 Cf. GREEN, *Luke* 469.

59 Cf. SCHMID, *Lucas* 471s; RIUS-CAMPS *Éxodo* 334s.

60 Cf. SCHRAGE, *Vita cristiana* 188.

el alcance transformador del mensaje que caracterizaba al grupo de los discípulos: ultimidad y servicio y al mismo tiempo la fuerza destructora del mal uso del poder político<sup>61</sup>.

## b. Jesús relativiza el uso del poder político del César

(Mc 12,14-17; Mt 22,17-21; Lc 20,22-25).

La llegada de Jesús a Jerusalén al final del viaje desde Galilea se abre a dos temas importantes descritos ampliamente por los sinópticos: a) la actividad en la ciudad y el duro enfrentamiento con las autoridades locales (Mc 11,1-13,37; Mt 21,1-25,46; Lc 19,28-21,38); b) la pasión, muerte y resurrección y la misión universal dada a los discípulos (Mc 14,1-16,20; Mt 26,1-28,20; Lc 22,1-24,53). En el primer tema, marcado por el contraste entre Jesús y las autoridades jerosolimitanas, los Sinópticos ubican un *diálogo didáctico* entre él y algunos fariseos y herodianos<sup>62</sup> acerca de un dilema que le propusieron sobre la licitud o menos del pago del impuesto al César<sup>63</sup>.

El *contexto* más amplio, en el que se encuentran ubicados los *logia* que vamos a analizar, presenta diversas controversias entre Jesús y sus interlocutores en el área del Templo en las que él aparece como el maestro con una doctrina y dialéctica superiores a la de cualquier otro de su tiempo<sup>64</sup>:

### Interlocutores:

### Temas tratados:

1. Sumos sacerdotes, escribas (Mc y Lc) y ancianos. la autoridad de Jesús (Mc 11,27-33; Mt 21,23-27; Lc 20,1-8);
2. Sumos sacerdotes, fariseos (Mt) y escribas (Lc): Los viñadores homicidas (Mc 12,1-12; Mt 21,33-36; Lc 20,9-19);
3. Fariseos y herodianos (Mc y Mt): El tributo al César (Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26);
4. Saduceos: La resurrección (Mc 12,18-27; Mt 22,23-33; Lc 20,27-40);

61 Cf. RADEMAKERS, *Lucas* 441.

62 Cf. LÉGASSE, *Marc II* 723. Solo Lc 20,20 no habla directamente de los interlocutores de Jesús, pero deja entender que son unos espías enviados por los escribas y sumos sacerdotes (cf. Lc 20,19). Lo mismo sucede en Lc 8,11.

63 Cf. GNILKA, *Matteo II* 364.

64 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcus II* 167; LANCELLOTTI, *Matteo* 294.

5. Escriba, Doctor de la Ley<sup>65</sup> (Mc y Lc): El mandamiento más importante (Mc 12,28-34; Mt 22,34-40);

6. Escribas (Mc), fariseos (Mt): El mesías hijo de David (Mc 12,35-37; Mt 22,41-46; Lc 20,41-44)

Analizaremos la tercera controversia en la que fariseos y herodianos, luego de adular hipócritamente a Jesús (cf. Mc 12,14; Mt 22,16-17; Lc 20,21), le ponen la pregunta-trampa acerca de la licitud o meros del pago del impuesto al César:

### 1. Pregunta de los fariseos y herodianos:

Mc 12,14f: "¿Es lícito pagar el impuesto al César o no? ¿Pagamos o dejamos de pagar?"

Mt 22,17: "Dinos qué piensas. ¿Es lícito pagar el impuesto al César o no?"

Lc 20,22: "¿Nos es lícito pagar tributo al César o no?"

### 2. Diálogo didáctico entre Jesús y sus interlocutores:

Mc 12,15-16:

Pero él viendo su hipocresía les dijo:

¿Por qué me ponen trampas?

¡Denme un denario para que yo vea!

Ellos se lo dieron.

Él les preguntó:

¿De quién es esta imagen y la inscripción?

Ellos le dijeron: "¡Del César!"

Mt 22,18-21a:

Conociendo Jesús su maldad les dijo:

Hipócritas ¿Por qué me ponen trampas?

¡Háganme ver la moneda del censo!

Ellos le entregaron un denario. Él les dice:

¿De quién es esta imagen y la inscripción?

Le dijeron: "¡Del César!"

Lc 20,23:

Pero él habiendo conocido su astucia les dijo:

"¡Muéstrenme un denario!"

¿De quién tiene la imagen y la inscripción?"

Ellos dijeron: "¡Del César!"

65 Nomikós en Mt 22,36 y Lc 10,25 indica el jefe del pueblo en cuanto experto en la Ley. Mc no tiene este término. Cf. GUT-BROD, Nomikós 1410s.

### 3. Respuesta final de Jesús:

*Mc 12,17: Jesús les contestó: Lo del César devolvedlo al César pero lo de Dios a Dios.*  
*Mt 22,21b: Entonces les dice: Pues lo del César devolvedlo al César, pero lo de Dios a Dios.*

*Lc 20,25: Él les dijo: Pues bien lo del César devolvedlo al César, pero lo de Dios a Dios.*

1. En Mc 12,14; Mt 22,17; Lc 20,22 algunos fariseos y herodianos son enviados a donde Jesús por las autoridades políticas y religiosas de Jerusalén<sup>66</sup>. Luego de la *captatio benevolentiae* le dirigen la pregunta capciosa que les interesaba: *¿el hijo pagar impuesto al César o no?* Mt introduce la pregunta con una premisa: *Dinos pues qué piensas*, que hace de los *logoi* de Jesús que siguen una manifestación de su pensamiento<sup>67</sup>. Solamente Mc pone otra pregunta: *¿pagamos o dejamos de pagar?* para que Jesús se sienta más presionado a responder sí o no y no evada el planteamiento<sup>68</sup>.

a. El *impuesto*<sup>69</sup>, llamado en griego *kensos*, traducción del latín *census*<sup>70</sup>, o *foras* según Lc<sup>71</sup> (cf. Lc 23,2; en la acusación hecha a Jesús en el juicio civil se habla de instigación a la desobediencia tributaria directa), había comenzado a pagarse de una manera poco clara y muy controversial, desde que Pompeyo había conquistado Palestina en el año 63 a.C. Posteriormente el primer censo de Palestina, había sido introducido en Judea, Samaria e Idumea por Quintus, gobernador de Siria, con todo el peso de la ley a partir del año 6 d.C. cuando, después de la muerte de Herodes el Grande (37 a.C. - 4 a.C.)<sup>72</sup> y de la renuncia de su inepto hijo mayor Arqueldo (4 a.C. - 6 d.C.)<sup>73</sup>, se fueron perdiendo los

66 Acerca de esta combinación insólita de enemigos cf. Mc 3,6; 8,15. Cf. MANICARDI, *Cammino* 60.

67 Cf. GNILKA, *Matteo* II 384.

68 Cf. GNILKA, *Matteo* II 387; SCHRAGE, *Digestive* 139; LÉGASSE, *Marc* II 726; ECKBY, *Markusevangelium* 305; STOCK, *Marc* 241.

69 Cf. GRUNDMANN, *Neudo* 281-304; JEREMIAS, *Jerusalén* 144s; LÉGASSE, *Marc* II 726; GHIDELLI, *Luce* 379.

70 Es la averiguación sobre el patrimonio sujeto a impuestos o la suma que se debía pagar como impuestos *per capita* o impuestos *fondarios*. Cf. WEISS, *Foros* 1039, n. 12.E

71 Indica los impuestos que había que pagar a los dominadores extranjeros: impuestos *per capita* o impuestos *fondarios*. Cf. WEISS, *foros* 1040-1044.

72 Cf. SHÜRER, *Herod* 382-417; GRUNDMANN, *Herodes* 174-177; LOHSE, *Palestina* 34-48; HOOKER, *Marc* 279.

73 Cf. SHÜRER, *Arqueldo* 437-441; GRUNDMANN, *Palestina* 177-183; LOHSE, *Palestina*, 34-48.

últimos resquicios de autonomía política hasta caer en manos de *Coponsu* el primero de los procuradores romanos de Palestina, que hicieron tomar conciencia a los Judíos de su falta de libertad (6 d.C. - 41 d.C.)<sup>74</sup>. El impuesto consistía en un denario, moneda de plata que correspondía al sueldo de un obrero en un día de trabajo (cf. Mt 20,2), que cada judío mayor de edad tenía que pagar anualmente al erario imperial.

El pueblo en general mal soportaba el pago del impuesto, sobre todo el que se refería a las personas<sup>75</sup> y a los bienes que poseía<sup>76</sup>, pues lo relacionaba con la pérdida de la libertad ante el dominio del César.<sup>77</sup> Los herodianos, considerados colaboracionistas, pensaban que el impuesto era lícito y eran favorables a su pago<sup>78</sup>. Los saduceos<sup>79</sup> y los fariseos<sup>80</sup> pensaban que el impuesto era ilícito y por esto les resultaba odioso, pero aceptaban de mala gana pagarlo hasta que se completara la dominación extranjera<sup>81</sup>. Sólo los celotas, fundados hacia poco por Judas el Galileo, se oponían con fuerza al impuesto, sobre todo el impuesto personal (*tributum capitis*), considerándolo un reconocimiento *de facto* de la pérdida de su libertad y una imposición injusta e inciraban el pueblo a no pagarlo<sup>82</sup>. Ante la reorganización tributaria del gobernador de Siria, Quirno (año 6 d.C.) Judas incitó a los Galileos que se alzaran en armas contra los romanos "declarando que eran una impiedad

74 Cf. SHÜRER, *Governatori* 441-488; GRUNDMANN, *Palestina* 177-183; LOHSE, *Palestina* 34-46; GNILKA, *Marcos* # 177.

75 Llamado *tributum capitis*, que tenían que pagar todos, hombres, mujeres y esclavos desde los doce años de edad. Cf. TRILLING, *Matteo* # 224; GNILKA, *Marcos* # 178; GNILKA, *Matteo* # 36; FABRIS, *Matteo* 453; ECKEY, *Markusevangelium* 305; MARSHALL, *Luke* 735.

76 Llamado *tributum soli*. Cf. BONNARD, *Matteo* 479; ECKEY, *Markusevangelium* 305.

77 Sucedió con los Griegos y los Judíos. Cf. GREEN, *Luke* 711; WEISS, *Farisei* 1041; ECKEY, *Markusevangelium* 304.

78 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos* # 167; TRILLING, *Matteo* # 224; GNILKA, *Marcos* # 177; BONNARD, *Matteo* 480; SCHMITHALS, *Markus* # 525s; DI SPINETOLI, *Matteo* 530; GUNDRY, *Matthew* 442; FABRIS, *Matteo* 453s.

79 Cf. SCHÜRER, *Saduceei* 487-500; LOHSE, *Saduceei* 77-81; SCHMID, *Marcos* 321, 327s; TRILLING, *Matteo* # 224; SCHMITHALS, *Markus* # 528; ERNST, *Saduceei* 564-566.

80 Cf. SCHÜRER, *Farisei* 470-487; JEREMIAS, *Fariseos* 261-281; LOHSE, *Farisei* 81-88; WEISS, *Farisei* 1042; SCHNACKENBURG, *Marcos* # 168; GNILKA, *Marcos* # 178; BONNARD, *Matteo* 480; ERNST, *Farisei* 143-146; FABRIS, *Matteo* 453s; RUSSEL, *Farisei* 91s.

81 Cf. GNILKA, *Marcos* # 178; GUNDRY, *Mark* 693; SCHRAGE, *Directive* 134.

82 Cf. LOHSE, *Zetevi* 88s; WEISS, *Farisei* 1042; ERNST, *Marcos* # 554; SCHNACKENBURG, *Marcos* # 168; STÖGER, *Lucas* # 175; SCHRAGE, *Directive* 133, 139.

seguir pagando el impuesto a los romanos, reconociendo así carácter divino a cualquier otro soberano mortal fuera de Dios"<sup>83</sup>.

b. La pregunta acerca de la licitud o menos del impuesto al César tenía un claro tinte político y una mala intención en cuanto quienes la hicieron querían inducir a Jesús a dar una respuesta peligrosa<sup>84</sup>. La expresión *exestin* = *es lícito, está permitido*, común en la triple tradición, plantea a Jesús un problema de conciencia que un Maestro de la ley debía saber resolver. Se trataba de interpretar la ley y la voluntad de Dios. Desde el punto de vista de la religión judía el pago del impuesto contrastaba con el primer mandamiento del Decálogo (cf Ex 20,3) y era considerado una connivencia con la idolatría que Dios había prohibido<sup>85</sup>.

2. Mc 12,15-16; Mt 22,18-21a; Lc 20,23-24: Con el adversativo *de* = *pero* Jesús, que se da cuenta de la trampa que le están tendiendo, Jesús hace la contrapregunta de derecho que compromete a sus interlocutores<sup>86</sup>. Mc y Lc enfatizan la actitud de sus enemigos anteponiendo el pronombre *autón* = *su* a la descripción de su estado de ánimo: *hypókrisis* = *hipocresía* (Mc)<sup>87</sup>, *poneria* = *maldad* (Mt)<sup>88</sup> o *panourgia* = *astucia* (Lc)<sup>89</sup>. El término *hipocresía*<sup>90</sup>, que Mc emplea, es corregido por los otros sinópticos que suavizan más la caracterización del estado de ánimo de los interlocutores.

83 Cf. JOSEFO, *Guerras*, II 118; *Id.*, *Antigüedades* 18,4. La opinión de Flavio Josefo respecto a los celotas, que actuaron primero durante los acontecimientos de los años 68-70 d.C., luego en la destrucción de Jerusalén (70 d.C.) y finalmente en la culminación de la guerra judía con el suicidio colectivo de Masada (73 d.C.) es extremadamente negativa.

84 Para PESCH, *Marco* II 342, la pregunta era una trampa pues si Jesús afirmaba que no se debía pagar se ponía del lado de los Celotas en contra de los romanos; si por el contrario decía que se debía pagar cala en el pecado de idolatría y se ponía en contra de los Fariseos y de los Celotas. Cf. SCHWEIZER, *Matheus* 134; LÉGASSE, *Marco* II 724-727; PIKAZA, *Pan* 324; STOCK, *Marco* 242.

85 Cf. BONNIARD, *Matteo* 490.

86 Cf. FABRIS, *Matteo* 452.

87 El sustantivo, que significa *falsedad, mentira*, se encuentra repartido una sola vez en los sinópticos (Mc 12,15; Mt 23,28; Lc 12,1). Cf. WILCKENS *Hypokrisis* 694.

88 El sustantivo, que significa *maldad*, se encuentra en Mc 7,22; Mt 22,18; Lc 11,39. Cf. HARDEF, *Poneria* 1406.

89 El sustantivo, que significa *perfidia*, es *hapax* en los sinópticos, pero común en la tradición paulina (1Cor 3,19; 2Cor 4,2, 11,3; Ef 4,14). Cf. BAUERMEISTER, *Panourgia* 466.

90 Para Mc la hipocresía describe la actitud según la cual la apariencia exterior se encuentra en contraposición con la realidad interior de la persona o *hypokrita* es alguien que disimula ser lo que no es (*hipócrita falso*), o cree ser lo que en realidad no es (*hipócrita sincero*). Cf. DUPONT, *Justice* 266a.



"del César"<sup>97</sup> Con ella han tenido que reconocer el poder imperial. Las efigies y las inscripciones en las dos caras de la moneda<sup>98</sup> eran un escándalo para los judíos observantes. Al presentar la moneda a Jesús fariseos y saduceos prueban que ellos mismos se servían de la moneda imperial reconociendo el derecho del César de cobrar impuestos como soberano del país<sup>99</sup>.

3. En Mc 12,17; Mt 22,21b; Lc 20,25 el *logion* constituye un *apoteigma* compuesto por una doble sentencia paralela que presenta la misma estructura gramatical y encierra la misma originalidad en el contenido<sup>100</sup>.

a	b	c		a'	(b')	c'
<i>Lo del César devolvédlo al César</i>				<i>// pero lo de Dios ..... a Dios</i>		

Una breve narración introduce el *logion* que está compuesto de dos partes unidas por un estrecho *paralelismo formal contrapuesto* en el cual la primera frase (a - b - c) presenta una construcción gramatical y lógica completa con sujeto, verbo principal y complemento, mientras que la segunda frase (a' - b' - c') está formada por una construcción elíptica con el verbo sobrentendido (b').

El contenido del *logion* no presenta el mismo paralelismo sino que se mueve en el campo del paralelismo irónico o de la antítesis<sup>101</sup>. El resultado es que la forma elíptica de la segunda frase, precedida por *kai* con sentido adversativo, le da más fuerza a la intervención de Jesús y manifiesta su intención polémica<sup>102</sup>.

La respuesta de Jesús (Mc 12,15; Mt 22,18; Lc 20,24) construye el núcleo de todo el texto y recalca positiva y efectivamente las alabanzas que los

97 Káisaros estibotomado como genitivo subjetivo. La imagen es del César

98 El denario era una moneda de plata que tenía en una cara la efigie del emperador Tiberio (14-37 d.C.), rodeado por la inscripción: "Tiberio, Cesar, hijo del divino Augusto, Augusto", en la otra la inscripción "Pontifex Máximus" acompañaba la imagen de Livia la madre del emperador sentada en un trono con un cetro en la mano derecha y un ramo de olivo en la izquierda. Cf. GRUNDMANN, Markus 244; TAYLOR, Marcos 577; SCHNACKENBURG, Marcos II 169; PESCH, Marco II 342; GNILKA, Marcos II 179; STÖGER, Lucas II 177; SCHRAGE, Diéxéive 139; ERNST, Marco II 536; LÉGASSE, Marc II 728s. STOCK, Marco, 247; MARSHALL, Luke 735s; GREEN, Luke 715.

99 Cf. GNILKA, Marcos II 178; MARSHALL, Luke 735

100 Cf. GNILKA, Matteo II 364.

101 Cf. SCHRAGE, Diéxéive 140.

102 Cf. GUNDRY, Marc 684; PESCH, Marco II 343; REISER, Syntax 111-3.

interlocutores le habían hecho para camuflar sus malas intenciones<sup>103</sup>. Jesús no cae en la trampa, no responde con un sí o un no, no se declara a favor de la imposición imperial o en contra de la misma, como hubiesen querido sus interlocutores. Con la forma apodíctica del verbo los Sinópticos discriminan el caso concreto ayudando al oyente a tomar la propia decisión de acuerdo a su conciencia.

2. En la primera parte del *logion* (a - b - c) con el *ilocutivo directivo apodíctico*<sup>104</sup> *tá Kaisaros Kaisari* = *dad al César lo del César*, Jesús reconoce la legitimidad del impuesto y el uso del poder imperial para cobrarlo, pero no lo reconoce en sí como un valor absoluto<sup>105</sup>.

El imperativo *apódote tá Kaisaros Kaisari* constituye el *ilocutivo directivo* que dirige ambas frases. Aunque tiene el la forma de *aristo*<sup>106</sup>, sin embargo el sentido es de una *orden general* con un significado iterativo, como si su *aspecto verbal* fuese de *presente*.

El genitivo *tá Kaisaros* pasa a ser un *genitivo objetivo*<sup>107</sup>. El verbo *apodidomi* significa *dar lo que es debido como cumplimiento de una obligación*. Jesús no toma en cuenta la parte anímica de aquel que da la retribución, tan sólo se fija en el aspecto objetivo<sup>108</sup>. El *logion* indica que *cada cual tiene que actuar según las circunstancias*. El verbo compuesto *apo-dídomi* ordena el pago obligatorio de un impuesto o de una deuda, aunque no se la considere como una devolución de algo que le pertenece a otro<sup>109</sup>. Jesús por consiguiente no se refiere a la licitud del pago sino que va más allá y habla de la solvencia concreta de una deuda<sup>110</sup>. Nos parece que esta parte del *logion* significa: *“Si tienen ya las monedas que menen del César y las están utilizando, y reconocen con esto el ordenamiento de dependencia*

103Mc 12,14 y Mt 22,16 hablan de alguien que dice la verdad. Lc 20,21 habla de recatado.

104El verbo es común en Mt y Lc y hápax en Mc.

105Mencionan por lo tanto los miembros del Sanedrín al acusar a Jesús ante Pilatos. “Hemos comprobado que este hombre agita al pueblo. Dice que no hay que pagar los impuestos al César” (cf. Lc 23,2).

106Cf. BLASS, *Grammatica* 161, n.71.

107Cf. LEGASSE, *Marc* n.730.

108Cf. BÜCHSEL, *Apodidomi* 1176.

109Cf. FARRING, *Aspect* 355; PORTER, *Aspect* 193; GNILKA, *Marcos* II 179s.

110Cf. SCHRAGE, *Directive* 140.

de una potencia extranjera, el impuesto no puede ser ahora un nuevo problema. Dadle al emperador lo que de él habéis aceptado." Para Jesús no cabe una discusión teórica sino cumplir con la realidad de la vida<sup>111</sup>.

b. En la segunda parte del *logion* (a' - b' - c') *kai ti tou theou to thes = pero a Dios lo de Dios*, que encierra una orden implícita mucho más grave que la primera, Jesús afirma mediante el *illocutivo directivo* implícito que a Dios le corresponde la *obediencia absoluta*. Esta parte del *logion* no responde directamente a ninguna pregunta de los Fariseos y Saduceos, sin embargo para los Sinópticos no constituye ningún discurso accesorio. Al contrario, es el punto sobre el cual recae toda la verdad y el peso de la respuesta de Jesús<sup>112</sup>. El énfasis se apoya en Dios al que todo debe estar sometido<sup>113</sup>.

El hecho de devolver a Dios lo que le es debido (esto es lo absoluto) deja espacio para devolver al César el *impuesto* que se le debe (esto es lo relativo)<sup>114</sup>. Pagar el *impuesto* al César no significa elevarlo a una dignidad divina, como podía entenderse por la efigie y las palabras grabadas en la moneda. Tan sólo significaba otorgar lo relativo a la autoridad política, o sea, el uso de su poder para cobrar lo que le correspondía según el derecho del tiempo<sup>115</sup>. Jesús responde a sus interlocutores trasladando el problema del campo de lo *licito* o *prohibido* al campo de la *relación* objetiva con Dios<sup>116</sup>.

La originalidad de la respuesta de Jesús consiste en evitar ubicarse en el plano teórico (sí o no). Se sitúa en el campo pragmático que implica por un lado especificar lo relativo: pagar el impuesto al César y por el otro aclarar lo absoluto: mantener la opción de fidelidad a Dios<sup>117</sup>. El pensamiento de Jesús no se reduce ni al pensamiento de los *saduceos*, que aprobaba sin más el pago del *impuesto*, ni al pensamiento de los *escribas*, que rechazaban el pago del

---

111 Cf. STOCK, *Marco* 242a.

112 Cf. DUPONT, *Lucas* 429; SCHRAGE, *Directivo* 141; STOCK, *Marco* 243.

113 Cf. GNILKA, *Marcos* II 160; ID., *Matteo* II 368; PESCH, *Marco* II 343; TRILLING, *Matteo* II 225; DA SPINETOLI, *Matteo* 530-3.

114 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos* II, 169.

115 Cf. KINGSBURY, *Conflicto* 157; HARRINGTON, *Lucas* 286; STÖGER, *Lucas* II 177.

116 Cf. FABRIS, *Matteo* 453.

117 Cf. FABRIS, *Matteo* 454.

mismo y se rebelaban a la dominación romana. Su pensamiento conlleva a la obediencia absoluta a la voluntad de Dios, relativizando lo demás<sup>118</sup>.

*Lo que pertenece al César = τὸ τοῦ Καίσαρος* está definido en el denario, símbolo del poder político y administrativo. Lo que pertenece a Dios, en cambio, se deduce de su imagen reflejada en cada persona (cf. Gen 1,26) que le pertenece totalmente<sup>119</sup>. El poder de Dios no es alternativo al del César, ni se puede limitar solamente a lo espiritual o a lo religioso, sino que alcanza al hombre en su totalidad.

Jesús no discute sobre la legitimidad del uso del poder imperial, pues para él la autoridad es una fuente legítima de poder que hay que respetar<sup>120</sup>. Su palabra, sin embargo, conlleva una actitud crítica frente al uso de la autoridad política cuando esta pretende convertirse en instancia absoluta e inapelable o alternativa y excluyente del poder de Dios<sup>121</sup>. Fuera del poder de Dios Jesús no reconoce ningún otro poder absoluto. Por consiguiente, aún relativizando el poder político, concede a la autoridad civil lo que le corresponde<sup>122</sup>.

c. El *logion* del impuesto al César, además de manifestar la superioridad del razonamiento de Jesús, compromete a los cristianos a la fidelidad hacia Dios mientras se encuentran en este mundo, aceptando la absoluta prioridad de Dios<sup>123</sup>. Estas palabras no pueden entenderse consiguientemente ni como una total sumisión al uso del poder del Estado, como querían los *saduceos*, ni como una total rebelión al uso del mismo, como exigían los *esritas*<sup>124</sup>. Con su aclaratoria y la importancia que da a la segunda parte de su afirmación Jesús deja asentada la proyección de su intención: el uso del poder político, en su máxima expresión concentrada en el emperador, queda relativizado ante el poder de Dios. Es Dios quien determina lo que le pertenece al César<sup>125</sup>.

---

118 Nos diferenciamos de la opinión de BRAVO C... Jesús 2056; ID., *Galilea* 123-6.

119 Cf. GREEN, *Luke* 7:15; PESCH, *Marco* II 344; SCHWEIZER, *Mark* 244.

120 La respuesta de Jesús pone las bases para que el hombre pueda tener siempre clara la jerarquía de valores que lo debe guiar.

121 Cf. GONZÁLEZ RUIZ,  *Marcos* 186; PIKAZA,  *Pan* 334s.

122 Cf. SCHNACKENBURG,  *Marcos* II 170.

123 Cf. ERNST,  *Marco* II 555s; GRUNDMANN,  *Markus* 327s.

124 Cf. JEREMÍAS,  *Jerusalén* 144s; GRUNDMANN,  *Mundo* 281-304; LOHSE,  *Ambrosio* 88s.

125 Cf. SCHRAGE,  *Oratio* 141.

El lector que reflexiona este texto, que nos ofrecen los tres sinópticos (Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26) descubre una tendencia a no oponerse rotundamente a los impuestos romanos decretados para los judíos. En esta perspectiva cabe destacar la preocupación de la comunidad cristiana primitiva por no romper con las exigencias impuestas por el emperador<sup>126</sup>. Del análisis hecho notamos que la controversia deja en claro la superioridad de Dios ante cualquier otro poder humano constituido. Por eso cumplir sólo la primera parte del *logion* no tiene sentido, hace falta que se especifique lo que se le debe a Dios. La moneda es justo que le pertenezca al César; el hombre sin embargo pertenece a Dios.

Este *logion* de Jesús, leído en un contexto de persecución, ayuda a entender que hay que dar al César sólo lo que le pertenece. Por otra parte, ofrece una perspectiva nueva: Dios está por encima de todo, cueste lo que cueste, incluso la vida<sup>127</sup>. El Estado con su ordenamiento y sus pretensiones no puede ser nunca el bien absoluto. Dios tiene sobre el hombre un derecho primordial y más antiguo.

### c. Jesús precisa y circunscribe el uso del poder político de Pilato (Jn 19,10-11)

La narración de la pasión, muerte y resurrección del Señor es la parte narrativa más elaborada de los Evangelios. Recoge el primer anuncio de la Iglesia postpascual. Surgió como la primera narración que circuló en la Iglesia primitiva presentando una mayor cantidad de detalles. En ella los relatos coinciden mayormente (Mc 14,1-16,20; Mt 26,1-28,20; Lc 22,1-24-53; Jn 13,1-21,25)<sup>128</sup>. El texto que analizamos se refiere a una parte de la narración joánica, que en los Sinópticos está más reducida.

El procurador romano tenía su residencia en Cesarea Marítima, pero en ocasión de las grandes fiestas judías, sobre todo la Pascua, subía a Jerusalén, donde se establecía en el palacio de Herodes<sup>129</sup>. El *processo político* de Jesús

126 Cf. HENGEL, *Sequels* 75, n. 12.

127 Cf. LÉGASSE, *Marq* # 731.

128 Cf. ERNST, *Racconto* 631-635; LÜHRMANN, *Passionsgeschichte* 227-231; PESCH, *Racconto* 18-54; ID., *Processo* 595-623.

129 Cf. JOSEFO, *Guerras* 3,8.

tiene lugar en el pretorio ubicado en la residencia del procurador. Las fuentes extrabíblicas más importantes que poseemos, Filón y Josefo, discrepan en la descripción del procurador romano con respecto a los evangelios<sup>130</sup>. Éstos son más benévolos y menos críticos.

En el juicio político ante Pilato (Mc 15,1-15; Mt 17,11-26; Lc 23,1-25; Jn 18,28-19,26) destaca de una manera especial la narración del Evangelio de Jn por el espacio que le dedica, pues ocupa casi la tercera parte de la narración de la pasión<sup>131</sup>, las palabras que Pilato y Jesús se entrecruzan en el pretorio y el debate que protagonizan el procurador, los sumos sacerdotes y jefes del pueblo en el patio del Palacio (18,33-38; 19,9-11).

El *proceso político* descrito por Jn se compone de diversos momentos que el evangelista coloca en un esquema concéntrico alrededor del tema de la *realidad de Jesús* (a - b - c - d - e' - b' - a')<sup>132</sup>. Es interesante notar al mismo tiempo la importancia que Jn da al proceso ante Pilato y al diálogo interrumpido varias veces que se establece entre los dos bandos. Jesús no dialoga con los judíos. Ya no tiene más nada que decirles. Ambos interlocutores lo hacen con la mediación de Pilato<sup>133</sup>:

- a. Pilato discute con los Judíos acerca de su acusación contra Jesús (Jn 18,28-32)
- b. Pilato interroga Jesús acerca de su dignidad real (Jn 18,33-38a)
- c. Pilato discute con los Judíos sobre la inocencia de Jesús (Jn 18,38b-40)
- d. Jesús es coronado rey (Jn 19,1-3)
- e'. Pilato discute con los Judíos sobre la inocencia de Jesús (Jn 19,4-7)
- b'. Pilato interroga a Jesús sobre su origen (Jn 19,8-12)

---

130Foncio Pilato del orden ecuestre fue el quinto procurador romano de la Provincia de Judea con el título oficial de *Proefectus*. Durante su administración contrastó a menudo con la sensibilidad religiosa judía e intentó resolver los conflictos acudiendo a la fuerza. Pilato aparece como un hombre arrogante, duro, cruel, y sin escrúpulos. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades III*, XVIII 3,1.2, 4,1.2; FABRIS, *Giovanni* 929, n.28; JOSSA, *Processo* 100, ID. *Pilato* 110-113.

131Cf. MAGGIONI, *Pilato* 129

132Cf. PANAVOLLE, *Giovanni III* 379

133En los diálogos con Pilato Jn manifiesta la tendencia, que se puede reconstruir también en menor escala en los sinópticos, de liberar en parte de la responsabilidad al poder romano sobre la muerte de Jesús. Esta responsabilidad sería atribuida casi completamente a las autoridades judías.

a'. Pilato discute con los judíos acerca de la realeza de Jesús (Jn 19,13-16a)

El contexto resulta muy bien trabado y pone en evidencia la composición literaria del redactor. Cuatro veces Pilato sale del pretorio al patio del Palacio para enfrentarse a los judíos (a, c, c', a') y dos veces entra en el pretorio, para interrogar a Jesús (b, b')<sup>134</sup>. Leyendo se percibe que el uso del poder romano aparece más conciliante y benévolo hacia Jesús que el uso del poder judío. Pilato, sin embargo, manifiesta una gran debilidad en la administración de la justicia.

El procedimiento del proceso era el de la *cognitio extra ordinem*, un rito de procedimiento legal de naturaleza inquisitoria por el cual algunos reatos, considerados particularmente graves, eran examinados y castigados en las provincias romanas por los gobernadores, procuradores y prefectos en calidad de delegados del emperador<sup>135</sup>.

Del contexto que narra el proceso político delante del procurador romano veremos solamente la segunda parte del diálogo entre Pilato y Jesús (Jn 19,10-11):

- a. Pilato pregunta sobre el origen de Jesús (Jn 19,8-9a)
- b. Jesús no responde (Jn 19,9b)
- c. Pilato alega tener poder de vida o muerte sobre Jesús (Jn 19,10)
- d. Jesús le responde que ese poder le ha sido dado de lo Alto (Jn 19,11)
- e. Pilato busca la posibilidad de dejar libre a Jesús (Jn 19,12a)
- f. Los Judíos responden: si dejas libre a este eres enemigo del César" (19,12b-d)

De la estructura de este diálogo analizaremos la intervención de Pilato, forzando a Jesús para que hable, y la respuesta de Jesús con el *logos* esclarecedor en el que precisa al procurador el origen del *poder* que éste afirma tener y circunscribe el alcance de su uso:

Jn 19,10: Pilato le dijo entonces:

"¿A mí no me habías?

134Estas dos entrevistas con Jesús son antitélicamente paralelas. Cf. DE LA POTTERIE, *Veritas* 155: 10. Paggone 92.

*¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?\**

*Jn 19,11: Jesús le contestó:*

*"Tu no tienes ningún poder sobre mí,  
si no te hubiese sido dado<sup>136</sup> de lo Alto"<sup>137</sup>.*

1. El silencio hermético que mantiene Jesús ante las preguntas del procurador enoja a Pilato (Jn 19, 10)<sup>138</sup>. Se nota que éste está de parte del condenado, sin embargo, Jesús no le habla porque el tiempo de la revelación ha terminado. Ahora se trata de dar testimonio. Él no tiene nada más que añadir en cuanto Pilato no está dispuesto a escucharlo. El procurador se encuentra ante dos situaciones opuestas: la inocencia de un hombre que está frente a él y los gritos y amenazas del pueblo y sus jefes que piden su ejecución.

El temor de Pilato va creciendo (Jn 19,8) en la medida en que se entera por los judíos que Jesús afirma ser el hijo de Dios (cf. Jn 19,7). Su reacción es de falsa seguridad, propia de un hombre que se sabe poseedor de un poder delegado (*imperium*) sobre las personas y que Jn describe como poder de vida o de muerte = *exousía apolútsai kai exousía staurótsai*<sup>139</sup>. En este poder y su uso se basaba la *jurisdicción capital* = *ius gladii* según la cual el magistrado podía decidir personalmente sobre los condenados o valerse de un consejo de personas para decidir<sup>140</sup>. Pilato, sin embargo, aún consciente de que Jesús es inocente, no sabe hacer frente a los requerimientos de los judíos<sup>141</sup>.

Su recurso a la intimidación de Jesús revela su debilidad. Por eso hace presente a Jesús, con una pregunta retórica, el poder que él tiene: *anté tidas?* = *¿no sabes?* La intención del procurador es refrescar a su interlocutor un

---

136La construcción griega *én dialómáton* = *el que lo dio*, pasivo divino expresado en forma neutra, tiene como sujeto a Dios (cf. también Jn 3,27). Cf. 4,27-28 que recoge la oración de los apóstoles luego de la persecución presentando a Herodes y Poncio Pilato como instrumentos del Plan de Dios. Cf. BROWN, *Juan II* 1167.

137Con *ánōthen* Jn describe el ámbito celeste divino (cf. 3,27-31) del cual procede Jesús y por el cual está condicionado en su naturaleza.

138Cf. Mc 14,51; 15,5; Mt 28,63; 27,12; Lc 23,9.

139Este poder incluye la facultad y autoridad delegada, de acuerdo con el poder militar romano incluyen también el ejercicio táctico del poder. Cf. SCHWABCKENFELDERG., *Juan III* n.82, 518; BLANK, *Juan III*, 95s.

140Cf. JOSSA, *Proceso*, 109s.

141Cf. BROWN, *Death* 841; ATOLONEY, *John* 496.

conocimiento evidente y que se impone por su condición de persona que detiene y usa un poder de vida o de muerte, para que actúe en consecuencia<sup>142</sup>.

Para dar mayor peso a las palabras del procurador Juan pone en evidencia al comienzo de la intervención de Pilato el pronombre *enoi*<sup>143</sup>. Este está convencido que soltar a Jesús, como lo ha dejado entender en sus intervenciones ante los judíos (cf. 18,38; 19,4,6), o condenarlo a la crucifixión, como lo requieren a gueros los sumos sacerdotes y el pueblo (cf. 19,6), depende exclusivamente del uso de su *imperium*. No capta de las palabras de Jesús que su poder obedece a un plan superior a sus decisiones<sup>144</sup>.

2. El *logion* de Jesús se inicia con una frase hipotética, que presenta una prótasis y una apódosis bien fundadas (Jn 19,11). Con ellas Jesús precisa y circunscribe el sentido de esta *exousia* = poder que el procurador afirma tener y está dispuesto a usar.

a. El empleo del indicativo pluscuamperfecto *oiks fikos exousian* = no tendrías poder en la prótasis da al razonamiento un sentido de irrealidad, que indica que Jesús no contesta el uso del poder de Pilato, que le corresponde en cuanto procurador de una provincia romana<sup>145</sup>. Jesús no propone ninguna teoría sobre el origen del poder político que, como todo poder humano, sabe que viene de Dios<sup>146</sup>.

El *logion* de Jesús es una especie de demitización y desacralización de la autoridad política. Jesús concede a Pilato tan sólo la *exousia* = la potestad que corresponde a su libertad y facultad de obrar, pero no le concede el uso del poder sobre él que cree tener el procurador<sup>147</sup>. Esta convicción de Jesús había sido referida por Jn en otro *logion* ante los fariseos (cf. Jn 10,18): "está en mi mano entregar la vida y está en mi mano recobrarla". Por este motivo Jesús contesta a Pilato el uso de la potestad decisoria de su poder político<sup>148</sup>.

---

142 Cf. DE LA POTTERIE, *Verdad* 287.

143 Cf. LÉON-DUFOUR, *Juan IV*, 87, n. 104.

144 Cf. MATEOS, *Juan* 793; JOSSA, *Proceso* 109.

145 Cf. ZERWICK, *Grego* 314.

146 Cf. DE LA POTTERIE, *Passione* 93.

147 Cf. BLASS, *Grammatica* 439s. nn 2 y 4; FOERSTER, *Exousia* 648-651; BLANK, *Juan III*, 96; BROWN, *Death* I 842.

148 Cf. BARTOLOMÉ, *Evangelio* 345.

b. En segundo lugar Jesús señala a Pilato en la apódosis que el origen de la potestad decisoria, que él alega tener, no está en él sino en Dios que está en lo *Alto*<sup>148</sup>. No se trata aquí de una fundamentación teológica de la autoridad o del poder del estado, como lo ha hecho San Agustín, quien se valió incorrectamente de Rom 13,1 para explicar el texto de Juan 19,11<sup>150</sup>, cambiando de ese modo el sentido original del *logion joánico* y dando a la afirmación una orientación política<sup>151</sup>. El *logion*, al contrario, señala las fronteras de todo poder del Estado, no sólo sobre Jesús, sino sobre la comunidad cristiana<sup>152</sup>. Con sus palabras Jesús precisa y circunscribe el alcance de la *exousia* de Pilato<sup>153</sup>.

Analizando bien el texto vemos que en la apódosis el sujeto ya no es la *exousia*, sino el *Personaje* que está sobreentendido con el pasivo divino neutro *en declinación* = *el que lo dio* que no concuerda con el sustantivo femenino *exousia*. Por consiguiente, la frase debería completarse: "*si no te hubiese sido dado de lo Alto el poder de dejarme libre o de crucificarme*". De hecho, con el *logion* Jesús no plantea ninguna afirmación teológica sobre la autoridad política del estado como tal, sino que presenta la situación concreta en la que se encuentra, y le recuerda a Pilato que su autoridad no depende exclusivamente de él mismo y ni siquiera del emperador a quien él representa. Si Pilato puede proceder en contra de Jesús, es sólo porque Dios, que está en lo *Alto* y por encima de él, se lo permite<sup>154</sup>.

El *logion* nos indica que el poder de Pilatos sobre Jesús no es jurídico estatal sino que su persona juega un papel no secundario en el Plan salvífico

---

148El *imperium* era el poder total de administración, jurisdicción, defensa y el mantenimiento del orden público que el emperador concedía a los gobernadores y procuradores de las provincias del Imperio. Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* 322 y 536 n. 81; PANIMOLLE, *Giovanni III* 404; TALBERT, *Reading* 240.

150Cf. AGUSTIN, *Juan Ser* 116.5, 573s. Muchos autores adhirieron a la explicación de Agustín. Entre ellos GULTMANN, *John* 661s.

151Cf. BROWN, *Juan II* 118s; URBÁN, *Poder* 115-20; VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni* 991; MERCIER, *Juan II* 498s.

152Cf. DODD, *Interpretation* 427; TALBERT, *Reading* 240.

153Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III*, 536.

154Cf. SCHNACKENBURG, *Juan III* 322; LÉON-DUFOUR, *Juan IV* 87, n. 106; SCHRAGE, *Ética* 368; MERCIER, *Juan II* 498. La misma idea se encuentra en los sinópticos Mt 26.53s. Lc 22.53 que narran el arresto de Jesús.

de Dios. Lo que le ha sido dado a Pilato es la posibilidad de ejercer su poder<sup>155</sup>. Por esto el procurador puede actuar con libertad y responsabilidad en contra de Jesús. Esta libertad, que implica su decisión libre, es utilizada sin escrúpulos por el procurador para condenar a muerte a un inocente (cf. Jn 18,38; 19,4.6)<sup>156</sup>. El origen divino de Jesús, como recuerda Jn en otro *logion* (cf. Jn 3,31), le confiere una superioridad consistente sobre todos los que son de *otro*. Jesús en realidad se sabe uno con Aquel que permite actuar a Pilato.

Este *logion* indica que Pilato, que somete a Jesús a su poder, poder que Pilato considera tener pero que Jesús no le concede, es en realidad aquel que está sujeto al poder de Dios, mientras Jesús, en su aparente impotencia, es el que decide precisando y circunscribiendo el uso de su poder<sup>157</sup>. Él es quien tiene el poder de dar su vida y de recuperarla y lo usa con toda libertad (cf. Jn 10,17-18).

### C. EL USO DEL PODER RELIGIOSO

El poder religioso en tiempo de Jesús, hasta la destrucción de Jerusalén el año 70, era ejercido por el sumo sacerdote y las familias sacerdotales, que pertenecían al partido de los saduceos, el Sanedrín, compuesto por el partido laico de los fariseos, los escribas y ancianos del pueblo<sup>158</sup>. El poder religioso hasta la dominación romana en Palestina se identificaba con el poder político. Después de la conquista el poder político pasó casi en su totalidad a manos del imperio romano, que lo ejercía a través de los procuradores residentes en Cesarea<sup>159</sup>. Sólo algunos detalles de poder político siguieron perteneciendo al poder religioso y quedaron en manos del sumo sacerdote y del sanedrín.

En nuestro análisis veremos siete textos que encierran otros respectivos *logia* de Jesús acerca del *uso del poder religioso*. Seis de ellos son sacados de la triple tradición sinóptica: a) tres *logia* en los que Jesús revela el respeto y la

---

155CI. VAN DEN BUSCHÉ, *Giovanni* 501.

156CI. MATEOS, *Juan* 790s.

157CI. SCHNACKENBURG, *Joan III* 323; BLANK, *Juan III* 96.

158CI. BASLEZ, *Rufo* 221-223; JEREMÍAS, *Factores* 130-157; LÖHSE, *Guadismo* 77-130; SCHÜRER, *Sinopsis* 250-284; ID., *Sacerdoti* 283-377; ID., *Farisei* 462-500; ERNST, *Scrbi* 142s; ID., *Farisei* 143-146; ID., *Saducei* 564-586.

159CI. JEREMÍAS, *Cistes* 167-281; LEIPOLDT, *Grupos* 234-304; LÖHSE, *Política* 219-245; SOGGIN, *Romanos* 391-409.

consideración por el uso del poder religioso sacerdotal (Mc 1,41; Mt 8,4; Lc 5,14); b) tres en los que ataca el abuso del poder teológico de los escribas y fariseos (Mc 12,40; Mt 23, 14; Lc 20,47); c) un logion de la tradición joánica está dirigido a Anás, suegro de Caifás, a quien Jesús corrige el abuso de su poder religioso (Jn 18,19-21).

a. Jesús respeta y considera el uso del poder religioso sacerdotal en general (Mc 1,44; Mt 8,4; Lc 5,14).

La misión de Jesús en Galilea (cf. Mc 1,9-8,26; Mt 3,13-16,12; Lc 3,21-9,17) es generalmente ubicada por los sinópticos en un contexto de baja tensión con sus adversarios religiosos. En situaciones específicas aparecen a menudo conflictos con uno u otro grupo que detenta el poder religioso. Pero, lejos del poder central de Jerusalén, la confluencia no es de alta intensidad.

Uno de estos momentos es el que vamos a analizar: la curación de un leproso (cf. Mc 1,40-45; Mt 8,1-4; Lc 5,12-16). En tiempo de Jesús los leprosos debían ser reconocidos desde lejos: llevaban los vestidos desgarrados, el pelo desgreñado, la barba tapada como signo de luto y debía avisar a su paso desde lejos gritando "impuro, impuro". La lepra, desde el punto de vista del Levítico (cf. Lev 13,1-46), volvía impura la persona contagiada y los objetos que esta persona tocara. El leproso no podía vivir en las ciudades o pueblos, sino que se le forzaba a vivir en el descampado. La praxis sacerdotal en estos casos se limitaba al examen de la persona enferma para determinar su impureza (Lev 13), la constatación de la curación y la declaración legal de la pureza recuperada (cf. Mc 1,40-45; Mt 8,1-4; Lc 5,12-16)<sup>100</sup>.

El relato evangélico, como toda narración de curación, presenta como elementos comunes: (a) el encuentro del enfermo con el taumaturgo y su solicitud de curación, (b) la respuesta del taumaturgo con gestos y palabras, (c) la orden de constatación de la curación, precedida a veces por una imposición de silencio, (d) la divulgación de la noticia y el reconocimiento de parte de todos.

a. Un leproso se encuentra con Jesús y le suplica que lo cure (Mc 1,40; Mt 8,1-2; Lc 5,12-16).

b. Jesús lo toca y lo cura (Mc 1,41-42; Mt 8,3; Lc 5,13) y

e lo despierte imponiéndole silencio y ordenándole presentarse al sacerdote (Mc 1,43-44;

Mt 8,4; Lc 5,14);

d. el leproso curado divulga la noticia por todas partes (Mc 1,45; Lc 5,15-16).

Los sinópticos, luego de referir el gesto y las palabras de Jesús que otorgan la curación, añaden un *logion* con el que Jesús pide al leproso-curado silencio y respeto hacia la autoridad religiosa:

*Mc 1,44: y le dijo: "Mira, no lo digas a nadie,*

*sino ve,*

*muéstrate al sacerdote*

*y haz la ofrenda que prescribió Moisés por su purificación, para que les sirva de testimonio".*

*Mt 8,4: y le dijo Jesús: "Mira, no lo digas a nadie,*

*sin embargo, acuéstrate al sacerdote*

*y presenta la ofrenda que prescribió Moisés, para que les sirva de testimonio"*

*Lc 5,14: y él lo ordenó que no se lo dijera a nadie y añadió:*

*"Vete*

*muéstrate al sacerdote*

*y haz la ofrenda por tu purificación, como prescribió Moisés, para que les sirva de testimonio".*

Los tres textos del *logion* tienen una gran semejanza y no presentan diferencias importantes. Jesús toma la iniciativa y manifiesta su poder no solamente curando al leproso, sino ordenándole ejecutar algunos gestos específicos. El leproso curado debe guardar silencio, mostrarse al sacerdote y cumplir con lo que prescribe la ley. Estos *perlocutivos*<sup>161</sup> permiten al leproso recobrar la salud y reintegrarse a la vida normal y a su ambiente familiar<sup>162</sup>.

1. Analizaremos en primer lugar el primero y segundo imperativo: *hára, muedeni eipen* = *mira, no lo digas a nadie*, dirigidos por Jesús al leproso y que dan un marco especial a todo el *logion*

161 Cf. FERÓN, Marco 20.

162 Cf. FABRIS, Matteo 196.

a. El primer imperativo pronunciado por Jesús, presente explícitamente en Mc y Mt, está constituido por un *ilocutivo directivo*; *hóra* = *mira* es un llamado de atención con el que Jesús quiere comunicar algo importante al interesado e invitarlo a cumplir lo que le ordena. Dada su posición enfática al comienzo del *lógos* el imperativo es una invitación a reflexionar y cumplir lo que él le va a decir. Le no utiliza el discurso directo en esta primera parte del texto, sino que mezcla discurso indirecto y directo (cf. Hch 1,4; 7,6; 23,22; 25,24)<sup>163</sup> pero empleando el verbo *paranghlein* = *ordenar*, que solamente utiliza Jesús, expresa una orden tajante<sup>164</sup>.

b. El primer imperativo tiene más bien la función de participio y añade énfasis al segundo imperativo negativo:<sup>165</sup> *Meden éipen* = *no lo digas a nadie*. Esta fuerte prohibición de hablar pone así en evidencia la intención de Jesús<sup>166</sup>.

Mc es el único evangelista que refuerza la prohibición de la comunicación con la doble negación<sup>167</sup>. Esa orden constituye un elemento estilístico que forma parte de la estructura de los relatos de milagro en los sinópticos y rodea de silencio la acción milagrosa de Jesús y el misterio de su persona<sup>168</sup>. El leproso debía sólo relatar su curación a los sacerdotes de Jerusalén, encargados del control sanitario<sup>169</sup>. Solamente Mc 1,45 afirma que el leproso desobedeció la orden rompiendo el silencio que le había impuesto Jesús. De esta manera, el relato de Mc que como los demás tenía una característica *apotegmática* adquiere un *matiz misionero*<sup>170</sup>. Lc 5,15 añade que la fama del hecho trascendió el ambiente y causó dificultades a la itinerancia de Jesús.

---

163 Cf. SCHMID, Lucas 178; SCHÜRMAN, Lucas 1470; HARRINGTON, Lucas 123; MARSHALL, Luke 209; BOYON, Lucas 343; RADEMAKERS, Luca 231

164 El verbo *paranghlein* = *ordenar* es típico de Lc 5,14; 8,29-56; 9,21 y Hch 1,4; 4,18; 5,28-40; 10,42; 15,5; 16,18-23; 17,30; 28,22-30.

165 Cf. MOULTON, *Grammar* 1, 124.

166 Esta normalmente se expresa con imperativo aoristo y suele indicar prohibición. Cf. BLASS, *Grammatics* 337; KUTHIRAKKATTEL, *Beginning* 170

167 Con la expresión *meden meden éipen* = *no lo digas a nadie* Jesús excluye toda posibilidad de comunicar el hecho a otras personas. Una expresión semejante se encuentra en Mc 16,8 *ouden oudén éipen* = *no lo digan a nadie*. Cf. otras imposiciones de silencio en Mc: 1,34; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26.

168 Cf. GNILKA, *Marcos* 1106; BONNARD, *Matteo* 178.

169 Cf. THEISSEN, *Redacción* 33.

170 Cf. también Mc 7,38.

2. El tercero y el cuarto imperativo *hýpoge, seantón díxon tó hieréi = vete, muéstrate al sacerdote*, en Mc y Mt están unidos entre sí asindéricamente<sup>174</sup>. Le presenta solamente el segundo imperativo, utilizando el primero con una forma participial que reviste menor importancia.

a. El *ilocutivo directivo hýpoge = vete*<sup>175</sup>, indica que la curación ha sido ya concedida y el leproso curado debe ir a Jerusalén, el centro del poder religioso, y cumplir con las prescripciones ordenadas por la ley<sup>176</sup>. Este imperativo es una orden a cumplir el imperativo siguiente. Dada la posición enfática del *ilocutivo directivo* al comienzo del *logion*, la obligación que sigue reviste una gravedad mayor.

b. Con el cuarto *ilocutivo directivo seantón díxon tó hieréi = muéstrate al sacerdote*, Jesús reconoce y respeta el uso del poder religioso (cf. Lc 17,14) que tiene que constatar la curación de la enfermedad (cf. Lev 13,49).<sup>174</sup> Sólo el sacerdote de turno, sorteado semanalmente para este servicio, tenía el poder de constatar la curación del enfermo y declarar su purificación.<sup>175</sup> La presentación ante el sacerdote le ofrecía a éste la posibilidad de inspeccionar la persona que había sido enferma y constatar su curación. Luego, el sacerdote atestiguaba la recuperada pureza legal y con ella también decretaba con un escrito la reintegración oficial del enfermo-curado en la familia y en la comunidad de las que forzosamente había sido alejado.<sup>176</sup> Los tres sinópticos describen positivamente la actuación de Jesús con un gesto de respeto hacia el uso del poder religioso que cuidaba las tradiciones y leyes dadas por Moisés.

3. Con el quinto *ilocutivo directivo: kán prosímenke ho prosítaxen Moúsés perí tó katarísmoi autói = haz la oferta que ordenó Moisés por tu purificación*<sup>177</sup>, Jesús

174 Cf. REISER, *Syntax* 153; KUTHIRAKKATTEL, *Beginning* 170. Ejemplos de asíndeto se dan también en Mc 8, 15; Mt 8,4; 9,30; 13,10; 26,4.

172 El imperativo aún tomando forma del presente, sin embargo es puntual y vale para una sola vez. Cf. BLASS, *Gramática* 336.

173 Tercios semejantes se encuentran en Mc 2,11; 5,19; 7,29; 10,52.

174 Cf. TAYLOR, *Marco* 210; KINGSBURY, *Matthew* 91; BONNARD, *Matteo* 178.

175 Según JEREMÍAS, *Jerusalén 183s*, n.25: en la Misná - Tamid estaba mandado lo que debía hacer el sacerdote con las personas impuras que se presentaban ante él para ser declaradas puras. El sacerdote colocaba a las personas ante las tres puertas de Mikdash, llamadas puertas orientales, de espaldas a oriente y mirando a occidente, haciendo memoria de Lev 14,41.

176 Cf. PESCH, *Marco* 1 248; GUNDRY, *Mark* 97; LEGASSE, *Marco* 1 155; TRILUNG, *Matteo* 1 184; LOMSE, *Anábente* 82s.

177 Mt 8,4 tiene *kán prosímenkon tó díxon ho prosítaxen Moúsés* = y ofrece el don que mandó Moisés.

invita al leproso curado a cumplir una obligación legal (cf. Lev 14,1-32). No quiere romper la relación con la Ley de Moisés, aunque con dichos y hechos repetidas veces se declare superior a la misma<sup>176</sup>.

a. El gesto de purificación de una enfermedad contagiosa, *katarismós* = purificación<sup>177</sup>, que tuviera una relación con la *impureza legal* haciendo que todo el hombre fuera considerado impuro, o sea, indigno de participar a la asamblea del pueblo de Dios y ejercer cualquier acción cívica, requería la declaración legal de poder reintegrarse con todos los derechos y deberes en la vida ordinaria de la familia y de la sociedad<sup>178</sup>. Por este motivo el que había sido curado, como especifica Mt 8,4, debía ofrecer un sacrificio expiatorio de purificación en Jerusalén, según las prescripciones del Lev 13,49; 14,2-4; 17,14<sup>179</sup>. Mientras Mc y Lc explican el porqué de la ofrenda, Mt lo calla considerándolo superfluo en vista de que la comunidad a la cual estaba dirigido el Evangelio conocía el contexto de la misma<sup>180</sup>. El sacerdote, a su vez, debía declararle legalmente sano y recoger la ofrenda prescrita por su curación<sup>181</sup>. La orden refleja el ambiente judeo-palestino en el cual el Templo no había sido todavía destruido y en la comunidad primitiva judeo-cristiana había surgido la pregunta de cómo tenían que comportarse respecto a las prescripciones de la ley<sup>182</sup>. Quien lee hoy el texto se da cuenta que la comunidad cristiana, que cree en Jesús, no ha roto todavía con la ley de Moisés. El acto de presentación legal garantizaba la reincorporación del que había sido leproso en su familia y en la sociedad<sup>183</sup>.

b. En los evangelios sinópticos la expresión *eis mártýrion autós* = para testimonio de ellos<sup>184</sup> es bastante común, indica la finalidad con la cual ha sido

---

176Cf. Mt 5,21-43; Lc 6,29.

177Cf. Otros textos: Lc 4,27; 8,12-14; 7,22; 17,14.17; Jn 2,8; 3,25; Heb 1,3; 2 Pe 1,9.

180Cf. HAUCK, *Katharismós* 1297; TRILLING, *Matteo* 184, OA SPINELLI, *Matteo* 217.

181 Para Mt esto está clara la prescripción mosaica y por esto habla de oferta. No así para Mc 1,44 que habla de las cosas que ordenó Moisés y Lc 5,14 que utiliza simplemente la circumlocución como ordenó Moisés. Cf. BÜCHSEL, *Dóxa* 1174, SCHÜRMANN, *Lucas* 470.

182Cf. GUNDRY, *Matthew* 140.

183Cf. SCHMID, *Marcos* 76; GÜELICH, *Sermon* 189.

184Cf. GNILKA, *Marcos* 196.

185Cf. SCHÜRMANN, *Lucas* 470; LENTZEN-DEIS, *Marcos* 70.

186Cf. Mc 1,44; 6,11; 13,9; Mt 8,4; 10,18; 24,14; Lc 5,14; 9,5; Lc 21,13.

ejecutada una acción y significa un testimonio o una prueba que había que presentar para indicar el hecho cumplido y su significado en el contexto de la salvación que había comenzado<sup>187</sup>.

La pregunta que por lo contrario nos ponemos se refiere a *autóis* = *ellos*. ¿Quiénes son estos *ellos*? Si observamos otros textos evangélicos, que tienen una construcción semejante, notamos que la afirmación que depende de *éis*, tiene un sentido de *rebufo* hacia la predicación de los apóstoles (cf. Mc 6,11; Lc 9,5) o de *violencia* en contra de ellos en los tribunales (Mc 13,9; Mt 24,14; Lc 21,13).

La expresión *eis martyria autóis* es para muchos autores un *dilectus incommuni* por el cual el control del sacerdote, que constataba la curación, constituía una velada acusación a la incredulidad de las *autoridades religiosas*<sup>188</sup> que, no obstante las palabras de Jesús, se mantenían incrédulas acerca de su persona y de su misión, preocupadas solamente en declarar legalmente puras las personas que anteriormente no lo eran<sup>189</sup>. El plural *autóis* pudiera también indicar el esfuerzo de la comunidad cristiana de manifestar concretamente al judaísmo oficial que ya Jesús les hacía ver que la nueva economía de la salvación superaba a la ley antigua<sup>190</sup>. Otros autores sugieren que el *autóis* se refiere a la gente en general. La noticia debía publicarse, puesto que el sacerdote al cual se debía presentar la ofrenda era uno solo.<sup>191</sup> Pero esta opinión choca con la prohibición de Jesús de no hablar con nadie. Por fin, para no pocos autores la expresión *eis martyria autóis* parece tener un sentido positivo (cf. Mt 10,18; 24,14)<sup>192</sup>.

El gesto de Jesús y sus palabras que hemos analizado hacen ver que él, sin superando la ley, sin embargo no se pone en contra de la misma, sino que

---

187Cf. STÖGER, *Lucas* 155.

188Cf. STRATHMANN *Martyria* 1356s; TAYLOR, *Marcos* 210; SCHNACKENBURG, *Marcos* 156; JEREMIAS, *Teología* 114; GNILKA, *Marcos* 109; LENTZEN-DEIS, *Marcos* 70; ERNST, *Marco* 122; SÖDING, *Glaube* 401; SCHMITHALS *Markus* 145; GUELICH, *Mark* 77; LÉGASSE, *Marq* 150; HOOKER, *Mark* 82; ALLBRIGHT, *Matthew* 93; BONNARD, *Mateo* 178; FABRIS, *Mateo* 196; GHIDELLI, *Luca* 129.

189Cf. FUSCO, *Sagrato* 294; KUTHINAKKATTEL, *Beginnung* 17 f.

190Cf. LANCELLOTTI, *Mateo* 117; FABRIS, *Mateo* 196.

191Cf. GRUNDMANN, *Markus* 89s; SCHÜRMMANN, *Luca* 1470; MARSHALL, *Luca* 210; GUNDRY, *Matthew* 140.

192Cf. PESCH, *Mahnwahrungen* 128s; ID. *Marco* 1246; GUNDRY, *Matthew* 140.

la respeta. Un gesto semejante nos demuestra que donde interviene la fuerza salvadora de Dios en la persona de Jesús no hay más lugar para las prescripciones de las instrucciones legales que segregan a los leprosos sin salvados. Todo creyente que lee este texto en la triple tradición sinóptica está invitado a dirigirse al Señor resucitado con la confianza de ser igualmente salvado<sup>193</sup>.

## b. Jesús condena el abuso del poder de los escribas y fariseos

(Mc 12,38-40; Mt 23,1-7; Lc 20,45-47).

Ya hemos analizado el contexto de la intensa actividad de la enseñanza Jesús en Jerusalén, sede indiscutida del poder religioso central (Mc 11,1-13,37; Mt 21,1-25,46; Lc 19,28-21,38). Hemos visto que el contexto está marcado por un fuerte contraste con las autoridades religiosas: sumos sacerdotes, escribas, ancianos, fariseos, saduceos, herodianos.

1. Sumos sacerdotes, escribas (Mc y Lc) y ancianos: la autoridad de Jesús (Mc 11,27-33; Mt 21,23-27; Lc 20,1-8);
2. Sumos sacerdotes, fariseos (Mt) y escribas (Lc): Los viñadores homicidas (Mc 12,1-12; Mt 21,33-36; Lc 20,9-19);
3. Fariseos y herodianos (Mc y Mt): El tributo al César (Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26);
4. Saduceos: La resurrección de los muertos (Mc 12,18-27; Mt 22,23-33; Lc 20,27-40);
5. Escriba, doctor de la Ley<sup>194</sup> (Mt y Lc): El mandamiento más importante (Mc 12,28-34; Mt 22,34-40);
6. Escribas (Mc), fariseos (Mt): ¿El mesías es hijo de David? (Mc 12,35-37a; Mt 22,41-46; Lc 20,41-44).

La reacción de Jesús, después de las controversias sostenidas en el área del Templo con sus interlocutores ofrece al Maestro un remate final criticando y condenando las costumbres y actitudes manifiestas y solapadas de sus enemigos más encanizados, los escribas y fariseos. No obstante la abundancia

193 Cf. FABRIS, Mateo 190.

194 *Nomós* en Mt 22,35 y Lc 10,25 indica jefe del pueblo en cuanto experto en la Ley. Mc no tiene este término. Cf. GUTBROD, *Mt* 1410s.

de invectivas que propone Mt 23,1-36 escogemos las que hacen referencia a la triple tradición sinóptica. Analizaremos sólo algunos *logia* recogidos en el marco de la conclusión de la enseñanza de Jesús en el área del Templo de Jerusalén: Mc 12,37b-40; Mt 23,1-7; Lc 20,46-47<sup>195</sup>.

a

Mc 12,37b-38a: *La muchedumbre le oía con agrado. En tu enseñanza decía:*

Mt 23,1-2a: *Entonces Jesús se dirigió a la gente y a sus discípulos y les dijo:*

Lc 20,45: *Estando todo el pueblo oyendo, dijo a sus<sup>196</sup> discípulos:*

b

Mc 12, 38b-39: *"Guardaos de los escribas,*

*que gustan pasar con amplio ropaje, ser saludados en las plazas,*

*y ocupar los primeros asientos en las sinagogas*

*y los primeros puestos en los banquetes.*

Mt 23,2b-7: *"En la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y los fariseos.*

*Haced pues y observad todo lo que os digan,*

*pero no imitéis su conducta, porque dicen y no hacen.*

*Atan cargas pesadas e insostenibles y las echan a las espaldas de la gente, pero ellos ni con el dedo quieren moverlas.*

*Todas sus obras las hacen para ser vistos por la gente,*

*ensanchan las filacterias y alargan las orlas del manto,*

*quieren los primeros puestos en los banquetes*

*y los primeros asientos en las sinagogas*

*y que se les salute en las plazas*

*y que la gente los llame "rabbi"*

Lc 20,46b: *"Guardaos de los escribas,*

*que gustan pasear con amplio ropaje, y quieren ser saludados en las plazas,*

*y los primeros asientos en las sinagogas*

*y los primeros puestos en los banquetes.*

195 Los sinópticos hacen mucha referencia a la enseñanza de Jesús en Jerusalén con los términos apropiados como *didaskhein* = enseñar: Mc 11,17; 12 14,35; Mt 21,23, 22, 16; Lc 19,47; 20,1,21 b,c, 21,37 y *didache* = enseñanza: Mc 11,18, 12,38, Mt 22,33.

196 Según METZGER, *Commentary* 146 se excluye el autoá por ser evidente que se refiere a Jesús

*Mt 12,40: y que devorarán las casas de las viudas bajo pretexto de largas oraciones.*

*¡Estos tendrán una sentencia más rigurosa!*

*Lc 20,47: que devorarán las casas de las viudas bajo pretexto de largas oraciones.*

*¡Estos tendrán una sentencia más rigurosa!*

El texto de la triple tradición, como hemos dicho anteriormente, constituye uno de los ataques más duros en contra de los escribas. Además de una buena sintonía dirigida contra el modo de proceder de los escribas, presenta también unas variantes de poca importancia. En los tres textos Jesús se dirige a sus oyentes hablando de los interesados. En Mt Jesús se dirige también de los fariseos con un largo discurso (Mt 23,1-36) con el que ataca con dureza de detalles sus costumbres y su conducta<sup>197</sup>. Mc y Lc mantienen el texto más en lo general.

La intervención de Jesús plantea tres elementos comunes: a) una advertencia severa a los interesados; b) la descripción negativa de su obrar; c) la amenaza de un severo juicio a los culpables.

1. Mientras Mc afirma que estos *logia* de Jesús son dirigidos sólo a la gente, Mt y Lc incluyen entre los oyentes también a los discípulos.

Mc describe a los oyentes de Jesús como *polis hólos* = una muchedumbre,<sup>198</sup> que escucha con agrado<sup>199</sup>. Mt se expresa con el plural *hólos* = las muchedumbres. Para Lc por el contrario, el discurso pronunciado ante los discípulos con el trasfondo del pueblo<sup>200</sup>, es dirigido a la comunidad.

Utilizando el imperfecto *élegon o eibléson* = decía o hablaban Mc y Mt presentan la continuidad de la enseñanza de Jesús en el templo.<sup>201</sup> El imperfecto es

197 Esto es bastante común en Mt: 5,20; 12,38; 15, 1; 23,15,23,25,27,29. Cf. SCHMID, Marcos 334; FLEDDERMANN, *Wortung* 53. Sin embargo los dos grupos en tiempos de Jesús eran muy distintos. Cf. DUPONT, *Béatitudes III* 247.

198 Cf. BLASS, *Grammatica* 245,1; 270,4.

199 Otro lesto semejante es Mc 6,29. Esta expresión *hólos eibléin* = escuchar con agrado es utilizada sólo por Mc.

200 El primer discurso de Jesús en Mt también está dirigido a la gente y a los discípulos (cf. Mt 5,1). Cf. GREEN, *Luka* 726.

201 Cf. FUSCO, *Regno* 80.

empleado para introducir las palabras de Jesús que no son respuestas a preguntas puntuales, sino que constituyen la continuación de un discurso ya comenzado<sup>202</sup>.

2. Los textos de Mc y Lc, además de coincidir entre sí en plantear la vanidad y el afán de honores de los escribas<sup>203</sup>, resultan muy concisos en la descripción, mientras que Mt ofrece una versión más amplia. Aparte la polémica del discurso, se nota en los sinópticos el deseo de reflejar lo que sucedía en la vida ordinaria de la sociedad judía y lo que se quería evitar en la comunidad cristiana. En Mc 12,38b y Lc 20,46 los destinatarios del discurso de Jesús son solamente los escribas<sup>204</sup>, en Mt 23,2b-7 los escribas se hallan junto a los fariseos<sup>205</sup>.

a. En Mc 10,38b Jesús inicia su discurso con un *illocutivo directivo blépete apó* = *cuidense de*<sup>206</sup>, en Lc 20,46 en cambio hay un *proskéte apó* = *estén atentos a*, que resulta más fuerte que el anterior<sup>207</sup>. Ambos imperativos están dirigidos a los oyentes con un presente enfático para llamar fuertemente su atención y puntualizar las afirmaciones posteriores. El tiempo presente sugiere la asunción de una actitud constante que hay que tener frente a ese espíritu malsano que puede resurgir en la comunidad. En castellano equivalen a *pongan siempre mucho cuidado a*, *cuidense siempre mucho de alguien que puede hacer daño*<sup>208</sup>.

Los imperativos constituyen un aviso para que las comunidades y sus componentes pongan atención acerca de la manera de portarse de los *escribas*. Al mismo tiempo son una amonestación para cualquier lector que enfrente

---

202 Cf. LÉGASSE, *Mark* 1202.

203 Cf. SCHÜRER, *Storia* II 393-410; JEREMÍAS, *Jerusalén* 249-260; LOHSE, *Ambiente* 124-130.

204 En Lc 11,43 este reproche aparece dirigido a los fariseos. Cf. JEREMÍAS, *Jerusalén* 288.

205 Mt y Lc emplean a menudo la fórmula "escribas y fariseos": Mt 5,20. 12,38; 15,1; 23,2.10.15.23.25.27.29; Lc 5,17.21; 11,29.30; 6,7; 7,30; 11,53; 14,3; 15,2. Mt conserva en los logia de Jesús la fórmula conjunta, Lc por lo contrario hizo distinción entre las dos categorías. Cf. JEREMÍAS, *Jerusalén* 268-9.

206 El imperativo *blépete apó* = *cuidense de* se halla sólo en Mc 8,15; 12,38. Cf. TAYLOR,  *Marcos* 506; WIEDEN, *Herssy* 151; LENTZEN-DEISS, *Marcos* 380.

207 El imperativo *proskéte apó* = *estén atentos a* se halla también en Mt 7,15; 10,17. 16.6.11.12; Lc 12,1; 20,46.

208 Cf. BLASS, *Grammatica* 149.2; GUNDRY, *Mark* 719.

el texto y descubra que tiene que despojarse de las actitudes propias de las personas criticadas<sup>207</sup>.

b. Estudiando los textos de Mc y Lc se evidencian cuatro elementos comunes referentes a los *scribas* quienes llegaron a gozar de mucho prestigio a los ojos de la gente<sup>210</sup>.

1º El primer elemento nos presenta su *estatus social* que los alejaba de la gente sencilla. Solían deambular<sup>211</sup>, sobre todo en día sábado<sup>212</sup> con su *túnica ancha* en forma de manto que caía hasta los pies y estaba adornada de largas franjas<sup>213</sup>, documentando su dignidad, presumiendo de sí, ostentando vanidad, autoritarismo, poder religioso y exigiendo reconocimiento público (Mc 12,38b; Lc 20,46)<sup>214</sup>.

IIº Luego Jesús analiza los otros elementos que tocan el *trato* que los escribas pretendían tener:

II a. Al paso de un *escriba* la gente sentada en las plazas, a las puertas de la ciudad, en los mercados o en la calle se levantaba respetuosamente<sup>215</sup>. Al encontrarlo tomaba la iniciativa de saludarlo, (cf. Mc 12,38; Lc 20,46), llamándole *rabí* (cf. Mt 23,7), *padre* (cf. Mt 23,9), *maestro* (cf. Mt 23,10) como señal de aprecio<sup>216</sup>. Esta forma de consideración del pueblo constituía parte de su poder que escandalizaba a los sencillos y desvirtuaba su autoridad<sup>217</sup>.

---

200 Cf. BONNARD, *Matteo* 497.

210 Sus tumbas estaban colocadas al lado de las de los patriarcas y de los profetas, y estaban envueltas de leyendas que suscitaban respeto y temor. La aristocracia hereditaria tuvo que aportar el burgo de la aristocracia intelectual y, luego de la destrucción de Jerusalén, dejarse aventajar por esta. Cf. JEREJÍAS, *Jerusalén* 250.

211 Mc y Lc utilizan el participio presente seguido del 1º verbo al infinitivo del 2º: *thálonies peripathéin* = acostumbra(n) andar. El verbo *thálon* tiene aquí un significado negativo en cuanto manifiesta la intencionalidad negativa de los agentes de pretender deambular. Cf. MARSHALL, *Luke* 750.

212 Cf. PESCH, *Marco II* 387a; MARSHALL, *Luke* 750.

213 Cf. PESCH, *Marco II* 387; ERNST, *Marco II* 580. Cf. Num 15,38ss; Dt 22,12.

214 Cf. GNILKA, *Marcus II* 203; LÉGASSE, *Marc II* 764a.

215 Sólo estaban excusados de pararse para saludar los obreros durante el trabajo.

216 Cf. PESCH, *Marco II* 387.

217 Cf. PIKAZA, *Act* 245.

II b. Los escribas ocupaban los *primeros asientos* = *protokatedrias*, en las sinagogas donde se solía reunir el pueblo para la oración los sábados, de espaldas al armarío que contenía los rollos de la Torah y los Profetas y los Escritos, en un lugar más elevado para ser mejor vistos por la gente, mirando hacia el pueblo reunido y visibles de todos los participantes (Mc 12,39; Lc 20,46)<sup>218</sup>. En estos puestos solían sentarse las autoridades y personalidades distinguidas o los invitados especiales para que leyeran y explicaran la Palabra (cf. Mt 14,51s; Lc 4,16-22).

II c. Los escribas que participaban a las fiestas exigían los *primeros puestos* = *protoklittoi*,<sup>219</sup> en los banquetes donde solían llegar siempre los primeros platos de comida (cf. Mc 12,39; Lc 20,46)<sup>220</sup>. El rabi precedía en honor a los ancianos e incluso a los mismos padres del anfitrión, sacando así provecho de su condición social para vivir bien a costa de los demás<sup>221</sup>.

Buscando y exigiendo los lugares de honor, que estaban convencidos les correspondían por sus méritos, los escribas pensaban que aumentaba su *autoridad y poder* ante la gente<sup>222</sup>. En todos los lugares por donde pasaban: calles, plazas, mercados, casas, sinagogas los escribas dejaban el rastro de su orgullo y engrandecimiento.

Con su crítica Jesús los desnuda y hace ver que detrás de su fachada llena de apariencias no había nada. Al atacarlos, hace ver que el uso que hacen de su poder religioso es inconsistente y que su pretensión de tener una función destacada en la sociedad es vana<sup>223</sup>.

En los sinópticos el poder y la autoridad de Jesús tenían otro perfil y otra finalidad. Contrariamente al comportamiento de los escribas, Jesús exigía a

---

218 Cf. MICHAELIS, *Protokathedria* 674; JEREMÍAS, *Jerusalén* 268; PESCH, *Marco II* 363; LÉGASSE, *Marco II* 785. En Lc 11,43 Jesús refiere la misma actitud a los Fariseos.

219 Puestos adornados con cojines, sobre los cuales solía acostarse el invitado.

220 Cf. MICHAELIS, *Protoklittoi* 675.

221 En Lc 14,7-10 Jesús describe con una parábola el afán de ellos de alzarse paso a rodajas para alcanzar los puestos de honor.

222 Esta tipo de construcción se da también en Mc 1,20; 13,11.13; Lc 10,4; 23,50-52; Jn 14,21. Cf. PESCH, *Marco II*; FLEDOERMAN, *Worming* 56, 63.

223 Cf. JEREMÍAS, *Jerusalén* 268; WILCKENS, *Stoff* 1285; KINGSBURY,  *Marcos* 39; PIKAZA, *Par* 345.

sus discípulos una actitud de *abnidad* y de *servicio* hacia todos los miembros de la comunidad (cf. Mc 9,35; 10,43-44; Mt 20,26-27; Lc 22,25-27), proponiéndose a sí mismo como ejemplo en esto (cf. Mc 10,45; Mt 20,28; Lc 22,27)<sup>224</sup>. En estos textos no se pone en discusión solamente los títulos, expresión de una vanidad cuidadosamente manifestada, sino lo que estos títulos representan en las relaciones comunitarias: el poder y la autoridad entendidos como control y dominio de unas personas sobre los demás. Para Jesús la motivación para excluir este uso del poder es que nos hallamos en el ámbito religioso y comunitario<sup>225</sup>.

c. El texto de Mt 23,2b-7 por su amplitud y sus detalles presenta características propias. Forma parte del quinto de los Discursos de Jesús que Mt reparte a lo largo de su Evangelio<sup>226</sup>. A las formas soberbias y autosuficientes asumidas por los *escribas* Mt añade también las de los *fariseos*<sup>227</sup>. Los escribas eran rabis algunos de los cuales eran fariseos. Éstos constituían una secta teológica, aunque la mayor parte de ellos no enseñaba<sup>228</sup>. Tal vez uniendo escribas y fariseos, Mt quiere referirse de una manera especial a los escribas de la secta de los fariseos<sup>229</sup>. En Mt escribas y fariseos tienen a menudo connotaciones negativas por su interpretación y práctica de la ley: eran incoherentes, practicaban un legalismo rígido, eran exhuberionistas, tenían una pedante vanidad religiosa y alimentaban una actitud hipócrita de fondo<sup>230</sup>.

---

224 Cf. KERTELGE, *Menschensohn* 277s; REESE, *Acontecimiento* 491.

225 Cf. FABRIS, *Matteo* 409.

226 En el trasfondo doctrinal con el que Mt entza la trama teológica de su Narración aparecen cinco discursos que manifiestan la preocupación doctrinal del Evangelista: Mt 5,1-7,19: el *Sermón del Monte* (Jesús proclama el Reino de los cielos y sus exigencias); 9,35-10,42: el *discurso de Misión* (Jesús presenta la extensión del Reino de los Cielos); 13,3b-52: el *discurso en parábolas* (Jesús explica la naturaleza del Reino de los Cielos); 18,3-34: el *discurso eclesial* (Jesús presenta la Comunidad que acepta el Reino de Dios); 23,1-25,46: el *discurso escatológico* (Jesús invita a estar preparados para la venida del Reino de los Cielos). Cf. AGUIRRE, *Evangelios* 196-203.

227 Para profundizar más este lejeo habría que confrontarlo con el primer discurso de Mt 5,1-7,19.

228 Cf. SCHÜRER, *Storia* II 470-487; JEREMIAS, *Jerusalén* 261-281; LOHSE, *Ambiente* 81-88; GRUND-MANN, *Mundo* 283-304.

229 Cf. DUPONT, *Beatiudo* II 193; ID., *Beatiudo* III 588; GUNDRY, *Matthew* 454.

230 La secta de los escribas estaba desde antiguo influenciada por la manera fanática de pensar y la mayor parte de los escribas procedían del partido de los fariseos. Cf. 12,38; 15,1. Cf. TRILLING, *Matteo* II 235; BONNIARD, *Matteo* 496; FABRIS, *Matteo* 468; MINEAR, *Matthew* 90s.

Iº Mt 23,2b inicia el discurso de Jesús con estas palabras descriptivas: *epi tis Moüsas kathedras ekáthison* = *en la cattedra de Moisés están sentados*. Jesús alude a los asientos que se encontraban en la sinagoga puestos de cara al pueblo al lado del armario de los rollos, desde los cuales los sábados los escribas se extendían en sus interpretaciones de la ley, los profetas y los escritos menores e instruían al pueblo acerca de las tradiciones de los Padres. Debido a esto los que solían sentarse en la cátedra de Moisés ejercían el importante poder religioso de enseñar<sup>231</sup>.

Mt utiliza el aoristo *ekáthison* = *están sentados* con sentido de *perfecto sintético* y valor atemporal, que puede significar que los escribas y fariseos habían sucedido a Moisés en la enseñanza y la ejercía en forma intermitente.<sup>232</sup>

IIº Mt 23,3 está centrado en tres *doxativos directivos*: *poüsate* = *haced... tened* = *observad*<sup>233</sup> ... *me poüsate* = *no practiquéis*, separados por una antítesis introducida por un *de adversativo*<sup>234</sup>. Con ellos Jesús invita a los oyentes de la comunidad a *hacer caso y practicar la enseñanza*<sup>235</sup> de los escribas y fariseos = *poüsate kai tenete*, pero los pone sobre aviso a *no practicar sus obras* = *me poüsate*, porque no son consecuentes. A mediados del siglo Iº d.C. la relación comunidad - sinagoga era considerada todavía pacífica por lo menos a nivel de enseñanza.<sup>236</sup> Con una dura acusación Jesús explica el porqué de esa actitud: ellos dicen y no hacen y por esto su autoridad pierde fuerza en medio del pueblo.

Los tres imperativos *poüsate... tenete... me poüsate* indican un camino que las comunidades cristianas y sus componentes no deben seguir, la discrepancia

---

231Cf. DUPONT, *Béatitudes* II 194; LÖHSE, *Ambiente* 173-183; GRILLIK, *Manejo* II 403.

232Cf. PORTER, *Aspect* 97. 126. 130s; FANNING, *Aspect* 278.

233Una construcción semejante *foréte para hote* se encuentra en Mt 28,20. El vocabulario de Mt se asemeja al de 1 Jn 2,3-5; 3,22.24. 5,3.

234Otros *doxativos directivos* se encuentran a continuación en el mismo discurso de Mt 23,6-13: *no káthete* (v. 9). *me káthete* (v. 10). *éstai tr. 11*, *tapeinotheserai* ... *hupsótheserai* (párvulos divinos v. 12).

235Para *hosa* significa precisamente todo lo que enseñan, que se refiere a la ley de Dios. Los puentes religiosos y sociales con la sinagoga no están todavía definitivamente cortados.

236Los puentes religiosos y sociales con la sinagoga no estaban todavía definitivamente cortados como después de la destrucción de Jerusalén.

entre el decir y el hacer. Esta es la diferencia básica entre la comunidad cristiana y la sinagoga<sup>237</sup>.

El texto de Mt propone la permanente validez de la ley<sup>238</sup>. Los vv. 2b-3 en su conjunto plantean el primer enfrentamiento de la comunidad cristiana con los jefes religiosos de la comunidad judía, escribas y fariseos, luego de los años 70 d.C. acerca de la manera de portarse. Con la destrucción de Jerusalén y del Templo, con la desaparición del poder de los saduceos y la insignificancia en la que había caído el sacerdocio, la comunidad judía estaba en las manos de los laicos *escribas y fariseos*, que hacían pesar sobre la gente su engreimiento y falsedad<sup>239</sup>. El peso del ataque de Jesús no va dirigido a la forma de enseñar de los escribas y fariseos sino en descubrir la discrepancia de su conducta con respecto a su enseñanza, que traducida revela que ellos imponen a la gente interpretaciones y leyes sin preocuparse por vivir lo que exigen. Por este motivo la gente no debe guardarse por sus acciones porque están en disonancia con su doctrina<sup>240</sup>.

III<sup>o</sup> Mt 23,4a describe dos acciones típicas de los escribas y fariseos: *desmeionoun... kai epitithéasin* que ameritan reprobación. Jesús insiste en la carga que ellos imponen a la gente<sup>241</sup>. El verbo *desmeionai*, hápax en Mt, tiene dos textos correspondientes en la literatura lucana que nos pueden ayudar a entender su significado: Lc 8,29 refiere que al endemoniado *se le había sujetado con cadenas* = *edsméneuo habíastin* y Hech 22,4 cuenta la confesión de Pablo en su discurso en Jerusalén: "*yo perseguí a muerte a este Camilo, desmeionon kai parathétois eis fylakéis* = *encadenando y arrojando a la cárcel*". Podemos deducir que el significado del verbo no es *deír* = *atar*, con sentido legal (cf. Mt 16,19; 18,18)<sup>242</sup>, sino esclavizar, encadenar éticamente, imponer obligaciones pesadas.

---

237 Cf. GNILKA, *Matteo* II 404.

238 Cf. SCHRAGE, *Evca* 150.

239 Cf. GNILKA, *Matteo* II 402; PESCH W, *Aussagen* 268; BONNARD, *Matteo* 498; SOGGIN, *Historia* 403s.

240 Cf. TRILLING, *Matteo* II 238.

241 Utilizando doblemente la preposición: *epitithéin... epi tous ómous*. Cf. BLASE, *Grammatica* 202,4.

242 Como afirma LANCELLOTTI, *Matteo* 303.

Los términos *fortia baria kái dushástaketa* = *cargas pesadas y aplastantes* se refieren a las prescripciones y obligaciones casuísticas y ritualísticas que los rabinos imponían a las personas piosas<sup>243</sup>. Estas imposiciones eran vistas por Jesús como las cargas que los amos ponían sobre los hombros de sus esclavos. Jesús por el contrario se propone a sí mismo como alguien cuyo yugo es suave y su carga ligera<sup>244</sup>.

La construcción *epitithéasin epí tóus hómous tón anthrópon* = *echan sobre los hombros de los hombres* con el presente indicativo significa que tienen como praxis imponer a la gente sencilla cargas pesadas e insostenibles, constituidas por una serie de prescripciones vinculantes<sup>245</sup>. Jesús no ataca las prescripciones de la ley, sino la mentalidad equivocada que los induce a actuar como actúan<sup>246</sup>.

IV<sup>o</sup> Mt 23,4b inicia con el mismo sujeto demostrativo *autói* seguido por un *de* adversativo que pone en evidencia en qué consiste la divergencia entre la enseñanza de los *escribas y fariseos*, cargada de imposiciones duras para la gente sencilla y su conducta marcada por la indiferencia y la incompreensión. *tó dactýlo autón óu theloúsin*<sup>247</sup> *kinései* = *mi con un dedo quiero moverlas*.<sup>248</sup> El verbo *kinéin* describe plásticamente la contradicción existente entre la enseñanza de la ley y la observancia de la misma<sup>249</sup>.

El *logos* está dirigido directamente a los *escribas y fariseos*, engreídos interpretes de la ley, que actuaban sin escrúpulos con la gente sencilla y al mismo tiempo manifestaban su mala voluntad en no querer ayudar. También las comunidades cristianas están invitadas a evitar semejantes actitudes.

V<sup>o</sup> Mt 23,5a retoma Mt 6,1-3.5-6.16-18 y se conecta con el contexto anterior introduciendo la explicación de la actuación de los *escribas y fariseos*:

---

243 Cf. WEISS, *Fortian* 1052; DUPONT, *Beaütudes II* 335; DA SPINETOLI, *Matteo* 541.

244 Cf. Mt 11,28-30; Hech 15,10. Cf. DUPONT, *Beaütudes II* 432s.

245 Cf. DUPONT, *Beaütudes II* 194; GNILKA, *Matteo II* 404.

246 Cf. la aplicación del *Korbán* en Mt 15,3-6; Mc 7,9-12.

247 El verbo *thelein* en Mt tiene a menudo un contexto negativo (18,18; 21,29; 22,3,37).

248 El verbo *kinéin* con sentido de *mover* se encuentra solamente en Mt 23,4. Construcciones semejantes se encuentran en Num 14,44; Prov 17,13.

249 Cf. SCHNEIDER, *Kinéo-metakinéo* 481.

*pánte de la erga auton poiouúsin prós to theathénaí tois anthrópous*<sup>250</sup> = hacen todas sus cosas para ser vistos por los hombres. A través del infinitivo sustantivado *theathénaí* Mt quiere indicar que la finalidad hipócrita del obrar de los escribas y fariseos es para buscar adulación.<sup>251</sup> A la crítica a la hipocresía Mt añade la crítica a la *teatralidad piadosa* y a la *devoción recitada*, que engañaban a los sencillos. Estos comportamientos deben ser excluidos totalmente de la comunidad cristiana<sup>252</sup>.

VIº Mt 23,5b-c con dos motivaciones explica la afirmación anterior: 1) *platinouúsin tá fylakétria* = ensanchan las filacterias y 2) *megálounousin ta kráspeda* = alargan las orlas del manto.

El verbo *platinou* es *húpa*: en los Evangelios. Pablo en la 2 Cor tiene dos textos que nos pueden indicar su sentido. En 2 Cor 6,11 Pablo afirma que su corazón se ha abierto de par en par = *he kardía hemón pephlátantai* y en 6,13 Pablo reclama a los Corintios una actitud semejante: *platinéthe kai hymeis* = abranse también ustedes. En ambos textos Pablo habla de una *alargamiento espiritual* mientras que Mt se refiere a un *alargamiento físico*. Se entiende que el lenguaje de Mt no es el de Pablo. Mt habla de observantes exhibicionistas, dedicados al estudio de la ley, que hacen más grandes y visibles los signos de devoción o los cargan puestos todo el día<sup>253</sup>.

Objeto de ese alargamiento son las *filacterias* o estuches de cuero que contienen fragmentos de textos bíblicos importantes (cf. Ex 13,9.16; Dt 6,4-9; 11,13-21). Estos estuches eran amarrados al brazo izquierdo y a la frente a través de tiras de cuero (*tefillim*) durante los momentos de la oración matutina del *shema*<sup>254</sup>.

---

250 Taxios semejantes se encuentran en Mt 5,28; 6,1; 13,30; 26,1. La construcción del verbo pasivo con el dat (cf. 6,1; 23,5) indica la finalidad con la que los interesados actúan. Cf. DUPONT, *Beaútaoús* II 261.

251 Hay otros casos de infinitivos sustantivados en los sinópticos que describen intenciones ocultas. Mc 13,22; Mt 5,28; 6,1; 13,30; 26,12; Lc 18,1. Cf. BLASS, *Grammatica* 402,5; GUNDRY, *Matthew* 457.

252 Esto ya había sido presentado con tres ejemplos en el Sermón del monte (Mt 6,2.5.16). Cf. ÉCHRAGE, *Ética* 174.

253 Cf. BONNARD, *Matteo* 501; FABRIS, *Matteo* 468.

254 Son la aplicación literal de Dt 6,6-8. Cf. TRILLING, *Matteo* II 237.

El verbo *megalánia* = *ensanchar*<sup>255</sup>, *hápux* en Mt tiene otros dos textos en Lc que dicen referencia a Dios: en Lc 1,46 María afirma que su alma *engrandece al Señor* = *megaláni ton Kurion*; en 1,58 *Dios había tenido gran misericordia* (con Isabel) = *emegáfsen Kúrion to éleos autó*. Para Lucas el verbo *megalánia* significa *ensanchar espiritualmente*. Aquí también el lenguaje de Lc no es como el de Mt quien habla de un *ensanchar físico* de las orlas del manto.

Objeto del ensanchamiento son los flecos del vestido, o sea los bordes de lana azul, blanca o morada (*séit*) que tenían las mismas funciones de las filacterias. Estas orlas estaban colocadas en los cuatro bordes del vestido y recordaban los mandamientos de Yshvé<sup>256</sup>. Es interesante notar que Jesús no condenaba el uso de estas costumbres<sup>257</sup> sino el espíritu de ostentación con el cual se hacían<sup>258</sup>.

VII° Mt 23,6s utiliza el verbo *filéin* con sentido adverbial = *de buena gana*<sup>259</sup>. La construcción con *filéin* se halla también en Lc 20,46. Ambos versículos describen más bien anhelos interiores de los *escribas y fariseos*<sup>260</sup>. Del verbo principal dependen 4 elementos a los que *escribas y fariseos* aspiraban: 1) el primer puesto<sup>261</sup> en los banquetes, b) los primeros puestos en las sinagogas; c) los saludos en las plazas<sup>262</sup>; d) ser llamados *rabí* por los hombres.<sup>263</sup> El último es típico de Mt. Hacia fines del I° siglo este título fue aplicado a los maestros de la ley<sup>264</sup>.

---

255 Cf. GRUNDMANN, *Megaránia* 1472s.

256 Cf. Num 15,37-41; Dt 22,12. Cf. GNEILKA, *Matteo II* 406; FABRIS, *Matteo*, 468.

257 La costumbre de llevar signos de la divinidad a la que se pertenecía era común en todo Oriente (Cf. Ex 28,36; Ez 9,4.6; Zac 14,20; Ap 13,17; 14,9-11; 16,2; 19,20; 20,4) y es común hoy también vestidos, signos indicativos, tatuajes...

258 Cf. LANCELLOTTI, *Matteo* 303s.

259 Cf. BLASS, *Grammatica* 436,3

260 Cf. PESCH W., *Aussagen* 288

261 Mientras Mc y Lc hablan de primeros puestos en los banquetes, Mt habla del primer puesto en absoluta, del puesto más honorífico al lado del dueño

262 Estos tres primeros elementos son iguales en Mc 12,38s y Lc 20,46.

263 Este último anhelo es propio de la descripción de Mt.

264 Cf. FABRIS, *Matteo* 489

En una sociedad en su mayoría religiosa la tentación de parte de los observantes de aprovechar su posición social y de prestigio era grande y peligrosa, aunque no siempre se manifestaba claramente. Jesús hace una radical contestación de los esquemas autoritarios de los escribas y fariseos, que creaban discriminación entre las personas. Esto no excluía aquellos que tenían el rol de maestros (*rabbí*) o de primeros (*pratos*). Por esto Jesús propone actuar con una profunda actitud de servicio<sup>265</sup>.

Estos *logia* ponen en evidencia el afán de los *escribas y fariseos* de sobresalir públicamente, aún a costa de caer en exhibiciones ridículas, que jugaban mucho con la fachada y descubrían un afán de prestigio que buscaba reconocimiento de la opinión pública y privilegios sociales<sup>266</sup>. Con estos *logia*, que atacan comportamientos vanidosos y presu-midos de sus peores enemigos, Jesús propone el camino de una justicia superior para la comunidad de sus discípulos<sup>267</sup>.

3. La tercera parte del discurso de Jesús en Mc 12,40 y Lc 20,47 encierra un último *logion* que describe la *avidéz desenfrenado* de los escribas por las riquezas y su *falsa piedad*.

Analizando los textos de Mc y Lc notamos: a) una acción inicial del sujeto = *bái* (los escribas)... y b) una reacción a la cual ese mismo sujeto está sometido = *hoístoi* (los escribas). La finalidad de la construcción literaria es unir las dos frases participiales: a) *los que devoran... bajo pretexto de largas oraciones* y b) *éstos recibirán un juicio más severo*. Se establece así que el sujeto de la acción inicial es al mismo tiempo el sujeto que enfrentará las consecuencias finales de su obrar. De esta manera Jesús retoma y hace suyos los oráculos de los profetas contra los ricos<sup>268</sup>.

a. El primer reproche de este *logion* se refiere a la *codicia* de los *escribas*<sup>269</sup>. Mc 12,40a inicia el *logion* con un anacoluto compuesto por un pronombre

---

265Cf. Mc 9,35; 10,43-44.45; Mt 20,26-27.28; Lc 22,26-27. Cf. DUPONT, *Beaudeville* NI 468s.

266Cf. GNILKA, *Matteo* II 406; TRILLING, *Matteo* II 237; FABRIS, *Matteo* 468.

267Cf. WILCKENS, *Stoic* 1264; SCHRAGE, *Ética* 173. En Lc 18,9-14 la crítica de Jesús va más a fondo de los problemas.

268Cf. Is 1,17.23; 10,2; Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7.25; Am 5,14s; 6,1-6.

269Cf. GUNDRY, *Mark* 726.

relativo, un participio y el complemento directo: *hái katēsthiōntes tās oikías tōn kerōn*. Lc 20,47a propone con más propiedad la unión a través de un relativo, un verbo al presente indicativo y el complemento directo = *hái katēsthiōntēs tās oikías tōn kerōn* = *los que devoran las casas de las viudas*. Lc insiste en la injusticia que los ricos están usando en contra de los pobres<sup>270</sup>. Ambas construcciones indican una acción deshonesta que va en contra de la ley (cf. Mc 10,19; Mt 19,18; Lc 18,20).

La acción atribuida a los escribas de *devorar las casas de las viudas* = *katēsthiōn tās oikías tōn kerōn*<sup>271</sup> es expresada con el presente e indica una praxis normal por la que los interesados suelen devorar las casas de las viudas. A muchos de ellos se les reconocía la habilidad de asesorar legalmente las viudas, siguiendo la invitación de los profetas, pero se hacían pagar de tal manera su prestación legal, que les obligaban a pagarles tanto dinero que debían privarse de sus propiedades familiares<sup>272</sup>. Aunque algunos rabinos en tiempos de Jesús recibían ayuda libre de mujeres piadosas<sup>273</sup>, muchos *escribas*, sin embargo, se aprovechaban de la hospitalidad de personas económicamente modestas, sobre todo viudas<sup>274</sup>, quienes por no tener hombres que velaran por ellas estaban expuestas a vejámenes legales, aunque estuvieran amparadas por la ley<sup>275</sup>.

b. El segundo reproche de este *logion*, introducido por un asyndeton y un *casus pendens*<sup>276</sup>, se refiere a la *falsedad de los escribas*. Probablemente la afirmación de esta segunda parte del *logion* no tiene que ver con la primera. La expresión

---

270 Cf. DUPONT, *Sécularités III* 56a.

271 No está siempre clara en los Evangelios la distinción entre los conceptos de *casaca*: a) *oikos* = que comprende a la familia y la descendencia (cf. Mt 10,8; 15,24; Lc 1,27.33.69; 2,4...) y b) *oikia* = que comprende la casa (cf. Mc 10,29a; Mt 5,15; 7,24 a; 10,12...) que cubre la familia en sentido traslato (cf. Mc 6,4; Mt 10,12; 12,25...) y las pertenencias (Mc 12,40; Lc 20,47). Cf. MICHEL *Oikos* 364-8; ID., *Oikia* 368-371; LÖHMEYER, *Markus* 264 n.3; LÉGASSE, *Marc* # 766 n.21; GUNDRY, *Mark* 727.

272 Cf. GRILKA, *Marcos II* 204; PESCH, *Marcos* # 389; STÖGER, *Lucas* # 156.

273 Jesús también aceptó esta costumbre (Mc 14,3-9; 15,40a; Lc 8,2a; 10,38-42). Cf. SCHMID, *Marcos* 335.

274 Se sabe que buena parte de los escribas percibían muy buenos ingresos fijos por su trabajo de enseñanza y de intérpretes de la ley que les permitían vivir holgadamente. Cf. JEREMIAS, *Jerusalén* 134-5; SCHNACKENBURG, *Marcos II* 190; SCHRAEGE, *Etica* 36; FLEDDERMANN, *Waring* 65.

275 Cf. Ex 20,21b; Is 1,7 23; 40,2; Lc 18,2-5.

276 Cf. GUNDRY, *Mark* 720.

*profásei macrá proseúkómenoi* en Mc 12,40b y *profásei macrá proseúkónai* en Lc 20,47b significan ambas bajo pretexto de largas oraciones<sup>277</sup>.

Hacia fines del siglo 1º a. C. luego de la destrucción del Templo, los *escribas laicos* ocupaban un lugar importante en la vida religiosa de Israel, pues al no haber ni ofrecimientos ni sacrificios, la oración se concentraba en las sinagogas, en donde ellos actuaban como señores<sup>278</sup>. Los textos sinópticos analizados presentan como lugares de oración sólo las sinagogas en las que los escribas ocupaban los primeros puestos. El engaño que los *escribas* manejaban hábilmente en cuanto conocedores de la ley, era el de valerse del uso de su poder y autoridad en cuanto personas religiosas públicamente reconocidas, para cometer injusticias<sup>279</sup>. De esta manera las largas y ostentosas oraciones podían traer en engaño a la gente sencilla y devota (cf. Mt 6,5)<sup>280</sup>.

c. En la conclusión del análisis de los comportamientos de los escribas se plantea el castigo de parte de Dios mediante un asíndeton que da más fuerza al pronunciamiento<sup>281</sup>. Mc 12,40c y Lc 20,47e afirman que los *escribas* por su codicia (a) y su falsa piedad (b) tendrán *perissóteros krima* = un juicio muy duro de parte de Dios (cf. Sant 3,1)<sup>282</sup>.

El término *krima* designa el juicio divino de condenación, que se produce infaliblemente al final de la requisitoria, y tiene como consecuencia la mayor parte de las veces, la aplicación de la pena en el tiempo escatológico<sup>283</sup>.

La expresión *boútai perissóteros krima lempsonai* significa *estos recibirán un juicio más duro y severo en su contra* (cf. Mt 23,14; Lc 20,47)<sup>284</sup> pone de manifiesto que la actuación de los escribas culpables de engaño ha perjudicado a personas

---

277 Cf. BLASS, *Grammática* 154,2; FLEDDERMANN, *Wörterb* 62; GUNDRY, *Mark* 720; MARSHALL, *Luke* 750.

278 Cf. JEREMIAS, *Teología* 174; SOGGIN, *Historia* 405.

279 Cf. Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; Lc 10,25-28. Cf. LÉGASSE, *Marc II* 767.

280 Cf. GREEN, *Luke* 727.

281 Quien aparece como sujeto implícito del castigo conminado.

282 Al respecto Sant 3,1 afirma: *eiñátes hóu máizon krima lempsoneta* = sabiendo que seremos juzgados con mayor severidad.

283 Cf. BÜCHSEL, *Krima* 1078; SÖDING, *Markus* 357.

284 En lugar del superlativo Mc y Lc usan el comparativo con significado de superlativo. Cf. BLASS, *Grammática* 60,5.

necesidades de protección<sup>283</sup>. Mc y Lc afirman que quienes tienen mayores responsabilidades y no las cumplen, tendrán un juicio más severo.

A esta crítica severa de Jesús en contra de los *scribas* y los *fariseos* deben someterse también los oyentes (discípulos) porque pueden correr el peligro de perder los parámetros de lo social (engreimiento, injusticia y falsedad) y por consiguiente incurrir en una fractura ética en el contexto de la comunidad. También el lector cristiano de nuestro tiempo debe hacerse la pregunta si no ha sido él mismo víctima de esta fractura<sup>284</sup>.

La amonestación final a los *scribas*, presente en Mc y Lc pudiera ser al mismo tiempo una amonestación a los jefes de las comunidades cristianas, de manera que su oración a Dios no tenga que ser rebatida por su conducta ante los demás miembros de la comunidad<sup>285</sup>. En la comunidad primitiva el cuidado de las viudas estaba organizado jurídicamente y asegurado por ordenanzas eclesiales<sup>286</sup>. La amonestación de cuidarse de abusos de oficio y de enriquecimientos ilícitos podía ser actual, como muestran los dos textos de Mc y Lc<sup>287</sup>.

### c. Jesús corrige el abuso del poder religioso del sumo sacerdote Anás (Jn 18,20-21).

En el *juicio religioso* que las autoridades llevan a cabo en contra de Jesús (Mc 14,53-65; Mt 26,57-68; Lc 22,54-71; Jn 18,13-24), destaca de una manera especial la narración de Jn, quien introduce a Anás, ex sumo sacerdote (18,13,24)<sup>288</sup>. De él los sinópticos, salvo Lc 22,54, no hablan. Jn le dedica

283 Cf. PESCH, *Marco* n 389.

286 Cf. GNILKA, *Mateo* n 404; FABRIS, *Mateo* 458.

287 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos* n 190-191; LÉGLASSE, *Marco* n 768; ERNST, *Marco* n 580; SÖDING, *Markus* 360.

288 Cf. Jn 12,8; Hcb 2,45; 4,34c; 6,1-7.

289 Cf. ERNST, *Marco* n 581.

290 Anás, hijo de Sethi, fue nombrado sumo sacerdote por el procurador romano Quirino el año 6 a.C. y duró en el cargo hasta el año 15 d.C. No obstante haber sido depuesto del cargo gozaba de gran estima, también como Sacerdote depuesto, y tenía mucho influjo en el ambiente político-religioso y ante el gobierno romano. Varios miembros de su familia fueron nombrados sumos sacerdotes, gracias a sus manejos políticos y al abundante dinero pagado: Eleazar primer hijo de Anás duró entre el 16-17, José, llamado Caiás, yerno de Anás (según Jn 18,13), duró entre el 18-26; Jonathan, hijo de Anás, duró entre el 26-37. Teófilo, hijo de Anás, duró el año 37, Matías, hijo de Anás, duró el año 42 y por último Anás, el último hijo de Anás, duró tres meses el año 62, siendo asesinado por los sicarios en Jerusalén. Cf. SCHÜRER, *Sinopsis* 250-264; ID., *Sacerdoti* 285-294; DODD, *Tradición* 104; ERNST, *Sacerdotes* 564-568; FABRIS, *Giovanni* 918s; DE LA POTTERIE, *Passione* 54s.

interés a las palabras que Anás y Jesús se entrecruzan (Jn 18,19-21). Algunos opinan que en este texto Jn ha querido presentar este diálogo por la importancia que le atribuye a las palabras de Jesús<sup>291</sup>.

Jn no refiere ninguna palabra entre Jesús, el Sumo Sacerdote Caifás y el Sanedrín (cf. Jn 18,24)<sup>292</sup>. Por este motivo algunos autores proponen una reestructuración del texto en base a un orden lógico de los versículos, recabado de la combinación con las fuentes sinópticas<sup>293</sup>. Pero puesto que esta reestructuración no resuelve los problemas detectados, es preferible aceptar los hechos según el orden de como están escritos: a) un interrogatorio ante Anás presentado por Jn (18,20-21) y Lc 22,54 del que Mc y Mt no hablan y b) un interrogatorio ante Caifás y el Sanedrín detallados por los Sinópticos que Lc y Jn apenas indican (cf. Lc 22,66; Jn 18,24). Tal vez Jn al describir el interrogatorio de Jesús ante Anás quiere expresar un acto de deferencia de Caifás ante su suegro<sup>294</sup>. El contexto narrativo en el cual se encuentra el *logion* de Jesús dirigido a Anás ofrece un esquema basado en un *paralelismo quiástico* (a – a' y b – b'):

- a. Jesús es llevado preso ante Anás (Jn 18,12-14)
- b. Pedro niega a Jesús (Jn 18,15-18)
- c. Anás interroga a Jesús quien da testimonio (Jn 18,19-23)
- a'. Jesús es llevado preso ante Caifás (Jn 18,24)
- b'. Pedro niega a Jesús (Jn 18,25-27)

Del esquema podemos deducir que Jn unió en forma quiástica en el texto la narración de la respuesta firme de Jesús ante Anás (a – a') mezclándola con las negaciones de Pedro (b – b') que ponen de relieve la debilidad del discípulo frente a la conducta firme del maestro. En el centro del esquema se

291 Cf. DE LA POTTERIE, *Vangelo* 153.

292 Cf. GUNDRY, *Sanedrín* 431s.

293 Esta daría el siguiente resultado. Jn 18,12-13 (Jesús ante Anás), 24 (Jesús enviado a Caifás), 14 (presentación de Caifás), 19-23 (Jesús ante Caifás). De esta manera la autoridad ante la cual se encuentra Jesús en el interrogatorio que refiere Jn no sería Anás sino Caifás. Cf. METZGER, *Commentary* 215; BULTMANN, *John* 641-647; BROWN, *Juan II* 1110-1118; ID., *Death II* 417-420; SCHNACKENBURG, *Juan II* 281-287; VAN DEN BUSSCHÉ, *Giovanni* 557-563; LÉCOT-DUFOUR, *Juan IV* 39-47; FABRIS, *Giovanni* 893-899. Nos parece que los cambios son excesivos e innecesarios.

294 Cf. STRATHMANN, *Giovanni* 394.

encuentra el testimonio de Jesús (c). Analizaremos solamente la primera parte del texto Jn 18,19-21<sup>296</sup>.

- a. Jesús ante Anás (18,19)
- b. Jesús responde a Anás (18,20-21)
- c. Reacción del siervo de Anás: bofetada a Jesús (18,22)
- b'. Respuesta de Jesús al siervo (18,23)
- a'. Anás envía Jesús a Caifás (18,24)

Del encuentro con Anás<sup>296</sup> emergen algunas divergencias entre Jn y los sinópticos. Queremos profundizar solamente la primera parte del texto en el que Jn nos transmite un *logion* que Jesús dirigió a Anás, acerca de su predicación (Jn 18,19-21). Anás, aún después de haber sido relevado en el cargo de sumo sacerdote, consiguió mantener en él por casi 50 años a los miembros de su familia para continuar con la dirección de los negocios<sup>297</sup>. Por aquella fecha Caifás, yerno de Anás, era sumo sacerdote (cf. Jn 11,49)<sup>298</sup>. Anás en cuanto jefe de una de las familias sacerdotales más poderosas de Jerusalén, seguía teniendo mucha influencia religiosa y política<sup>299</sup>. Por eso, antes de que Jesús fuera juzgado por Caifás y el Sanedrín (cf. Jn 18,24-28)<sup>300</sup>, el evangelista narra este interrogatorio privado delante de Anás.

El texto de Jn parece no tener mucha importancia desde el punto de vista histórico por sus diferencias con los Sinópticos, pero sí tiene mucha importancia desde el punto de vista teológico<sup>301</sup>.

---

296 Cf. BENOIT, *Passion* 98s.

297 Los sinópticos presentan el proceso religioso ante Caifás y el Sanedrín (cf. Mc 14,53-55-65; 15,1; Mt 26,57-59-67; 27,1-2; Lc 22,54-65-71; 23,1) mientras Jn 18,13-14,19-24 es el (grecó) que presenta detalladamente el interrogatorio ante Anás y luego apenas indica el proceso ante Caifás. Nada se dice del Sanedrín. Parece que el interrogatorio ante Anás no tenía ninguna pretensión de ser un juicio religioso.

297 Cf. BENOIT, *Passion* 88; DE LA POTTERIE, *Passion* 55.

298 El sumo sacerdote en tiempo de la dominación romana en Palestina ejercía la presidencia del Sanedrín, era escogido por los gobernadores romanos entre las pocas familias sacerdotales privilegiadas de Jerusalén y representaba al pueblo entero delante de la autoridad romana. Cf. SCHÜRER, *Storia* II 284; LÉON DUFOUR, *Juan* IV 40, n.49.

299 Este personaje es recordado también por Lc 3,2; Hech 4,6.

300 Cf. Jn 18,24.

301 Cf. SCHNACKENBURG, *Juan* II 291; DE LA POTTERIE, *Passion* 55.

*Jn 18,19: El sumo sacerdote interrogó a Jesús sobre sus discípulos y su doctrina.*

*Jn 18,20: Jesús le respondió:*

*Yo he hablado abiertamente ante todo el mundo;*

*yo he enseñado siempre en la sinagoga*

*y en el Templo donde se reúnen todos los judíos.*

*y no he hablado nada a escondidas.*

*Jn 18,21: ¿Por qué me preguntas a mí?*

*Pregunta a los que me han oído lo que les he hablado:*

*ellos saben lo que yo he dicho"*

Las preguntas de Anás vierten sobre quiénes son los discípulos de Jesús y cuál es el contenido de su doctrina. La respuesta de Jesús es una invitación a dirigir estas mismas preguntas a otras personas que pueden dar testimonio de lo que saben.

1. Jn 18,19 narra que el objeto del interrogatorio de Anás a Jesús no es su *identidad*, como sucede en el interrogatorio ante Caifás en los sinópticos (cf. Mc 14,53-65; Mt 26,57-67; Lc 22,66-71), sino sus *discípulos* y su *enseñanza* (cf. Mc 14,58)<sup>302</sup>. Jesús, considerado en su tiempo como un rabí importante (cf. Jn 3,2), tenía que ser evaluado y juzgado sobre esos dos puntos. Anás quería cerciorarse acerca de los seguidores que compartían sus mismas ideas. Estas dos preguntas, aunque genéricas, tenían una implicación religiosa y política. Con ellas Anás quería averiguar a fondo el movimiento de Jesús. En realidad no se daba de cuenta que era Jesús quien tomaba la iniciativa y le devolvía la pregunta de una manera serena pero firme<sup>303</sup>.

a. Ante todo Anás quería enterarse de cuántos eran los *discípulos* de Jesús. La preocupación del ex sumo sacerdote era política. Jn nos hace entender que el interrogatorio no añadía nada más a la situación de Jesús quien había ya sido condenado sin testigos, sin pruebas y estando ausente (cf. Jn 11,47-53)<sup>304</sup>. El temor de Anás ya no era Jesús quien había sido ya condenado, sino el aumento de sus seguidores que podrían causar un problema sociopolítico

302 Cf. BARTOLOMÉ, *Evangelio* 337.

303 Cf. MAGGIORI, *Passione* 156.

304 Cf. DROVIN, *Descent*, 442.

(cf. Jn 11,47s)<sup>305</sup>. La presencia de muchos discípulos y la transmisión fiel de la doctrina de Jesús podrían causar serios problemas a la Nación<sup>306</sup>.

b. El control de la enseñanza de los rabinos que enseñaban en Palestina era de competencia de la autoridad religiosa. Anás quería estar seguro acerca de lo que Jesús venía enseñando. Evidentemente el interrogatorio por ser privado podía poner de manifiesto el intento de Anás como un paso preliminar para la sesión de la mañana delante del Sanedrín, presidido por Caifás (cf. Jn 18,24), o una ulterior profundización de algo que preocupaba al poder religioso que ya había decidido acerca del destino de Jesús (cf. Jn 11,47-48; 12,19)<sup>307</sup>

2. Jn 18,20 presenta la autodefensa de Jesús hecha con una postura serena y sin renunciar a su autoridad. Aparece en primer plano el pronombre *egó* = yo repetido tres veces (18,20b.c-21c), indicando así la conciencia que el interrogado tiene de lo que ha hecho.

La estructuración del *logion* presenta un paralelismo interno (a - b y b' - a') que facilita la comunicación de Jesús:

- a. Yo (*egó*) he hablado abiertamente ante el mundo (18,20b);
- b. yo (*egó*) he enseñado siempre (*pántote*) en la sinagoga y en el Templo (18,20c)
- b'. donde se reúnen todos (*pantes*) los judíos (18,20d)
- a'. y no he hablado nada a escondidas (18,20e).

El texto estructurado muestra un *paralelismo antitético* entre la expresión inicial (a) y la final (a') de Jesús quien afirma con absoluta certeza que él había enseñado siempre públicamente ante todos. En el centro del *logion* hay un *paralelismo sintético* que presenta a los destinatarios de la enseñanza y los lugares de culto donde solían reunirse<sup>308</sup>.

a. Anteponiendo dos veces el sujeto *egó* = yo Jesús precisa a Anás que él siempre ha actuado de una manera responsable y pública<sup>309</sup>, y da fe de su enseñanza en general, sin ofrecer detalles sobre la misma. Su *doctrina* coincide

---

305Cf. BARTOLOMÉ, *Evangelio* 337.

306Cf. BROWN, *Death* 7 413.

307Cf. BROWN, *John* II 1113.

308Cf. DE LA POTTERIE, *Passione* 59s; PANIMOLLE, *Giovanni* III 398s.

309Una respuesta semejante se halla en los sinópticos (cf. Mc 14,43; Mt 26,55).

con su obra de enviado del Padre, quien le ha concedido autoridad para enseñar (cf. Jn 7,16-17). Jesús se limita a precisar el modo y las circunstancias de su enseñanza<sup>310</sup>. Sólo quienes lo han escuchado comprenden su doctrina y saben de dónde viene<sup>311</sup>.

El diálogo con Anás (cf. Jn 18,19-24) se centra alrededor de los sustantivos: *mathētis* = *discípulo*<sup>312</sup> y *didaktē* = *enseñanza*<sup>313</sup> y de los verbos *didáskein* = *enseñar*<sup>314</sup> y *lalēin* = *hablar*<sup>315</sup>. A estos términos se añaden dos expresiones que caracterizan el actuar de Jesús: *parresia lalēin*<sup>316</sup> = *hablar abiertamente* y *en kryptō*<sup>317</sup> *lalēin oudén* = *no hablar nada en secreto*.

Es posible que Anás estuviera preocupado por la propagación de la doctrina de Jesús y las consecuencias que esta pudiera tener en medio del pueblo, puesto que contaba con muchos seguidores. Jesús corrige directamente esta preocupación. Él ha hablado siempre *abiertamente en público* = *egō parresia lalēleka*.<sup>318</sup> En el lenguaje religioso *lalēin* ha adquirido un significado teológico profundo pues indica la *revelación divina* (cf. Heb 1,1)<sup>319</sup>. El perfecto *lalēleka* = *he hablado* tiene el significado de una acción cumplida con la que concuerda el aoristo *edidaxu* = *enseñó*<sup>320</sup>. Con el perfecto del verbo *lalēin* Jn recoge toda la enseñanza de Jesús a lo largo del Evangelio<sup>321</sup> y afirma que ella ya ocurrió, y que ahora no tiene más nada que añadir. Toda su actuación durante su vida ha sido revelación. No solamente él ha enseñado revelando lo que el Padre

---

310 Cf. FABRIS, Giovanni 920. MAGGIONI, Passione 157.

311 Cf. 7,17; 9,31-34.

312 Cf. Mc 46 / Mt 73 / Lc 37 / Jn 28.

313 Cf. Mc 5 / Mt 3 / Lc 1 / Jn 3.

314 Cf. Mc 17 / Mt 14 / Lc 17 / Jn 9.

315 Cf. Mc 21 / Mt 28 / Lc 31 / Jn 80.

316 Cf. Jn 7,4 13-26; 10,24; 11,14-54; 16,25-29; 18,20.

317 Cf. Jn 7,4 10; 18,20.

318 Cf. 8,26.

319 Cf. DE LA POTTERIE, Passione 56.

320 Cf. FANNINGO, Aspect 299-301.

321 El verbo es muy común en Jn. Cf. 3,11-34; 4,26; 6,63; 7,13-17,18-26; 8,12-20,25-26,28,30,38-40; 9,37; 12,36-41,48-49 bis, 50 bis; 14,10,25-30; 15,311,22; 16,1 4-6 25 bis,29,33; 17,1,13,18,20,21 23.

le ha comunicado, sino que ha hablado abiertamente = *parresia laláleka*<sup>322</sup>. Jesús ha hablado con libertad sin tener miedo a nadie, ni utilizar una doctrina oculta. En Jn *parresia* es un término asociado a la actividad exclusiva de Jesús y forma parte de su autorevelación<sup>323</sup>. La expresión *parresia laléin to kósmo* = *hablar abiertamente a todos* tiene un significado universal. Haber hablado al mundo sólo puede decirlo quien se encuentra ya fuera del mundo y por encima del mundo (cf. 8,26)<sup>324</sup>.

b. Jn 18,20b presenta la construcción que describe el ámbito de la enseñanza de Jesús: *pántote edidaxa en synagógē kai en tō hierō* = *he enseñado siempre en la sinagoga y en el templo*. La construcción debiera tener el perfecto en consonancia con *laláleka*, pero Jn usa aquí el aoristo con el mismo significado (cf. Jn 6,34)<sup>325</sup>. El verbo *didaskēin* en Jn es reservado exclusivamente a Jesús. Sólo él enseña<sup>326</sup>. Los lugares institucionales de su *enseñanza pública* han sido la sinagoga (cf. Jn 6,59) y el templo (cf. 2,14; 7,14.28; 8,20; 10,23)<sup>327</sup>, en los que solían reunirse los discípulos y los judíos devotos. Ellos son los que pueden dar testimonio de su doctrina<sup>328</sup>.

c. En Jn 18,20c Jesús excluye con firmeza haber hablado ocultamente = *kai en kryptō klátesan oudén*. Luego de la afirmación anterior en el *logos* esta negación refuerza lo dicho anteriormente y elimina cualquier posible duda de lo contrario. La conjunción inicial *kai* tiene un sentido adversativo y reafirma con fuerza lo dicho con anterioridad. No hay ninguna criptoenseñanza que levante sospecha y que haya que investigar, ni en Jesús ni en la comunidad de sus discípulos. Jesús hace notar que *kryptō laláin* = *hablar a escondidas* se opone a su modo de hablar definido como *parresia laléin* = *hablar abiertamente*.

322 Esta forma de hablar referida a Jesús es típica de Jn (Cf. 7,4-13.26; 10,24; 11,14.54; 16,25.29).

323 Cf. SCHLIER, *Parresia* 908.

324 Cf. DE LA POTTERIE, *Parresia* 61.

325 Cf. PORTER, *Aspec* 187.

326 Cf. Jn 6,59; 7,14.28.35; 8,2.20.28; 8,34; 14.26. 18.20. Cf. DE LA POTTERIE, *Parresia* 59.

327 Es interesante notar cómo Jn cita casi exclusivamente el templo como centro de actividad de Jesús y poco la sinagoga. En los sinópticos las citaciones son más parejas: sinagoga (Mc 1,21.23.29.39; 3,1; 6,2; Mt 4,23; 9,35; 13,54; Lc 4,15.18.20.28.33.38.44, 6,6; 13,10), templo (Mc 11,11.15.16.27; 12,35; 13,1,3; 14,49; Mt 21,12.14.23; 26,55; Lc 19,45.47; 20,1; 21,37.38; 22,53).

328 Cf. 8,41.52; 7,11.15.35; 8,22.31.48.52-57; 10,19.24.31.33; 11,8.

Los verbos utilizados para describir la actividad de Jesús: *lalein* y *didaskhein* resumen su anuncio y enseñanza a lo largo del Evangelio e indican que todo ha sido hecho públicamente<sup>329</sup>. De aquí que la enseñanza de Jesús no es una doctrina oculta que merece ser perseguida<sup>330</sup>. Todo ha sido hecho con claridad, su enseñanza ha sido ofrecida en la sinagoga y en el templo<sup>331</sup>, por lo cual todos son testigos de la doctrina que ha anunciado.

3. En Jn 18,21 Jesús toma la iniciativa y nuevamente invita a Anás a proceder correctamente en sus averiguaciones.

a. Jn 18,21a presenta enseguida la pregunta de Jesús *ti me tratas? = ¿por qué me preguntas a mí?* Jesús, con acento firme, pone una pregunta retórica a su interlocutor. Él rechaza rotundamente que se le acuse de ser propagador de doctrinas ocultas y corrige el abuso del poder religioso de Anás que lo está interrogando de una manera inquisitoria<sup>332</sup>. Los sinópticos, por el contrario, aplican estos detalles al interrogatorio de Caifás<sup>333</sup>. En Jn Jesús confronta a Anás reprochándole que está interrogando la persona equivocada con el fin de tener informaciones útiles a su finalidad maliciosa. Quien quiere enterarse de su doctrina ya no tiene que acudir a él sino a aquellos que deben dar testimonio de la misma<sup>334</sup>.

b. En Jn 18,21b después de la pregunta retórica Jesús sigue exponiendo su pensamiento con autoridad. Con un imperativo aoristo: *erōteion tois akeloiōtis = preguntale a los que han escuchado*, corrige con gran dignidad el procedimiento engañoso y manipulador de Anás y le indica lo que tiene que hacer para conseguir mayor información acerca de su doctrina. Cuantas veces quiera hacerlo, encontrará testigos felices y pruebas fidedignas a los que puede hacer referencia<sup>335</sup> la autoridad religiosa para informarse de su doctrina y quiénes son sus discípulos. La respuesta de Jesús es más bien una invitación para que la autoridad religiosa proceda sin engaño en las averiguaciones que

---

329 Cf. Jn 3, 11.31.34, 6, 63; 7, 17-18, 8, 26.28.38, 12, 48-50. Cf. DE LA POTTERIE, *Verdad* 153.

330 Esta era una de las acusaciones que Celso dirigía a los primeros cristianos. Cf. ORIGENES, *Contra Celso* 8, 71, 168s.

331 Cf. 6, 59; 7, 14.28; 8, 20; 8, 59-9, 1; 10, 23. Cf. DE LA POTTERIE, *Verdad* 60.

332 Cf. BROWN, *Death* 1 415.

333 Cf. Mc 14, 55-59, Mt 16, 60-63; Lc 22, 71.

334 Cf. MAGGIONI, *Passione* 157. 159.

335 Cf. Jn 11, 49-50.

quiera hacer. Encontrará siempre a alguien que lo conteste con *parresía* (cf. Mc 13,9-13; Mt 10,17-22; Lc 21,12-17).

El participio perfecto *ákekōōtas* hace hincapié en los oyentes y en el contenido de su predicación<sup>336</sup>. Quien ha escuchado a Jesús será capaz de dar testimonio de lo que él ha dicho y hecho. Invitar a Anás a escuchar a los testigos es invitar al poder religioso a proceder correctamente en la conducción de los interrogatorios como lo prescribía la ley en los procesos que se hacían en contra de los discípulos.<sup>337</sup>

A lo largo del Evangelio de Jn Jesús presentó ampliamente sus testigos y su testimonio en el conflicto constante con las autoridades judías. Ahora está invitando a ese mismo poder religioso a escuchar el testimonio de los miembros de la comunidad. Al mismo tiempo Jesús está animando a los miembros de la comunidad a dar un testimonio fehaciente de su obra y enseñanza. Esto implica que los discípulos, indicados en Jn con el participio perfecto *hōi ákekōōtai* = *los que han escuchado*, deben dar testimonio de la misma.

La invitación de Jesús, hecha en la persona de Anás y de toda la clase política que él representa, es dirigida a los judíos para que hagan caso a la predicación y al testimonio de los discípulos que escucharon *lo que les dijo* = *si élitesa autōis* (cf. 1 Jn 1,1-3) y conocen el significado de sus palabras (cf. 1 Jn 5,20). En las palabras que ellos pronunciarán se encuentra el mensaje que Jesús les consignó.

c. En Jn 18,21c Jesús continúa su intervención con un segundo *illocutivo* *directivo*: *ide houtoi óntōsin hó ēipon ego!* = *he ahí que ellos saben lo que yo he dicho!* Con la expresión *ide*<sup>338</sup> = *he ahí que*, Jesús afirma solemnemente que todo lo que él ha enseñado puede ser testimoniado por sus discípulos, quienes pasan de la categoría de *seguidores* y *oyentes* a la de *testigos* fidedignos de su enseñanza.<sup>339</sup> El imperativo *ide* tiene como finalidad: a) presentar ante el poder religioso los testigos de su enseñanza y actuación para que puedan hablar con toda

---

336Cf. FANNING, *Aspect* 410ss.

337Cf. Mc 13,9-13; Mt 10,17-22; Lc 21,12-17.

338Muy común en Jn (1,29; 3,6; 4,7; 5,14; 7,28; 11,3; 36; 12,9; 16,29; 18,21; 19,4; 14; 26-27).

339MCLONEY, *John* 487 hace notar que la presencia de los discípulos en el contexto es muy fuerte: 18,15 (3 veces), 16 (3 veces) 17 (2 veces) 18 19 21 (implícito)

libertad; b) alentar a los *discípulos* a dar testimonio de lo que ellos han aprendido a lo largo de la vida de Jesús. Ellos deben recordar lo que han escuchado antes de la Pascua, y que ahora comprenden mejor. Por eso pueden dar testimonio. El verbo *oída* designa el conocimiento que han adquirido los oyentes del mensaje de Jesús y al mismo tiempo lo *dominam* y *saben*<sup>340</sup> como algo que forma parte de su experiencia<sup>341</sup>.

Los verbos de escucha y comprensión están expresados en tiempo *perfecto* que indica algo que ha comenzado en el pasado y permanece vigente en el presente como parte de su vida. Sin embargo el objeto de la escucha y la comprensión *há ipon ego = las cosas que yo he dicho*, está puesto en tiempo *avisto* puntual. Esto indica que la fe y el testimonio de la Iglesia son un hecho permanente, mientras la revelación de Jesús es un evento preciso. Los creyentes deben volver a escuchar y comprender la comunicación de aquel anuncio que se dio una vez por todas y que ahora es transmitido por los testigos<sup>342</sup>.

Sólo ahora Jesús contesta a la primera pregunta de Anás *peri ton matheton autou = acerca de sus discípulos*<sup>343</sup>. El concepto de *mathets* en Jn abarca todos los creyentes que conocen la doctrina de Jesús y la practican<sup>344</sup>. Estos *discípulos* son presentados por el evangelista en claro contraste con los judíos que se consideraban discípulos de Moisés (cf. 9,27-28). Al no hablar en general de ellos Jesús invita a Anás a hacer sus propias averiguaciones acerca de quienes conocen y practican su doctrina<sup>345</sup>.

En realidad el contenido del interrogatorio favorece mucho la comunicación de Jesús, quien no habla de sí mismo porque el tiempo de la autorevelación ha concluido<sup>346</sup>. Llegamos a la conclusión de que el contenido

---

340La misma bina verbal: escuchar y saber se encuentra en la experiencia de los samaritanos en Jn 4,42.

341 *Oída* describe un conocimiento como algo acabado. Cf. DE LA POTTERIE, *Óida* 712; ID. *Verdad* 288s.

342 Cf. MAGGIORI, *Passione* 160.

343 No pierde a ninguna de las que el Padre le entrega (Cf. 6,39; 17,12; 18,8-9). Cf. MATEOS, *Juan* 759.

344 Cf. 6,60; 8,12.31; 12,25-26 Cf. SCHNACKENBURG, *Juan* 17 293; FABRIS, *Giovanni* 920.

345 Cf. SCHNACKENBURG, *Juan* 17 293.

346 Cf. FABRIS, *Giovanni* 920.

del interrogatorio que Anás hace a Jesús, según Jn, coincide con el contenido del interrogatorio ante Caifás y el Sanedrín, según los sinópticos<sup>347</sup>. El *tono* que utiliza Jesús en el interrogatorio es el de alguien que quiere aclarar algo importante, resumiendo lo que ha dicho y hecho, e invitando al poder religioso a dar los pasos ulteriores, pero sin el deseo de convencer a nadie. Anás sigue incrédulo y en su mala fe. Jesús le ha dado una lección de cómo usar su poder religioso para conocer más su doctrina y saber de sus discípulos.

Al final del texto que hemos examinado Jn refiere que Anás envió a Jesús en calidad de preso a su yerno, el Sumo Sacerdote Caifás, sin haber sacado mucho de lo que se había propuesto<sup>348</sup>. En una palabra, desaprovechó la ocasión. No así el lector, quien conoce ahora el verdadero sentido del interrogatorio. Anás quiso obtener algunos elementos concretos acerca de los discípulos y la doctrina de Jesús y ver el influjo religioso-político que pudieran tener<sup>349</sup>. Jesús no satisfizo este deseo del anciano y astuto jefe religioso-político porque ya no tenía nada que decir al mundo judío (cf. Jn 12,36). La intención de Jn, en cambio, se ha realizado pues de ahora en adelante serán los discípulos quienes deben dar testimonio (cf. Jn 4,42; 6,69).

## D. EL USO DEL PODER QUE DAN LAS RIQUEZAS

Las concepciones del AT y del NT sobre la riqueza y la pobreza parecen radicalmente opuestas. Jesús revelando que el Reino de Dios es el único tesoro ante el cual todos los bienes deben ser sacrificados evidencia la inconsistencia de las riquezas, las cuales son peligrosas porque pueden distraer al hombre del fin para el cual las recibe y las administra. Si las riquezas son peligrosas y si la perfección que predica el Evangelio consiste en sacrificarlas, no es porque son intrínsecamente malas, sino porque dicen relación con el único bueno que es Dios, quien se ha constituido en nuestra única riqueza<sup>350</sup>.

---

347 Cf. SCHNÄCKENBURG, Juan III 292.

348 Jn 11,47-53 refiere que el Sanedrín se reunió bajo la presidencia de Caifás para discutir la conveniencia de la muerte de Jesús. Jn 10,24-25,33,36 revela que las preguntas, acusaciones y respuestas son semejantes a las preguntas y respuestas de la sesión del Sanedrín (cf. Lc 22,66,70).

349 Cf. BROWN, Juan II 1116.

350 Cf. LEÓN-DUFOUR, Riquezas 600.

Veremos cinco textos acerca del uso del *poder que dan las riquezas* que contienen unos *logia* pronunciados por Jesús en los evangelios sinópticos, contextualizados en su *camino hacia Jerusalén* (Mc 8,27-10,52; Mt 16,13-20,34; Lc 9,18-19,27): a) un *logion* de Jesús, de la tradición lucana, dirigido a los discípulos acerca del buen uso del *dinero* (Lc 16,9); b) tres *logia*, recogidos por la triple tradición y dirigidos a los discípulos, acerca del poder funesto que tienen *las riquezas* = *la crémata* (Mc 10,23; Mt 19,23; Lc 18,24); c) un *logion* de la tradición lucana, dirigido a Zaqueo, un *rico* = *plousios* llamado a la conversión (Lc 19,8-9).

#### a. Jesús orienta a sus discípulos sobre el buen uso del poder del dinero injusto (Lc 16,9)

En el evangelio de Lc la postura de Jesús ante los ricos y las riquezas ayuda a comprender que él es enemigo declarado de las *riquezas injustas* = *makrois - crémata*, pero se hace amigo de *los ricos* = *plousioi* que hacen buen uso de las mismas<sup>351</sup>. De entre los sinópticos Lc es quien habla con más frecuencia de la riqueza y los ricos. Generalmente lo hace en sentido negativo (cf. Lc 1,53; 3,11; 4,18; 6,24s; 12,13-21; 14,12-14,33; 16,1-13,19-31)<sup>352</sup>.

Durante el camino hacia Jerusalén, que en Lc reviste la sección más larga de los sinópticos<sup>353</sup> porque contiene una larga tradición de Lc, llamada *inclusión mayor* (Lc 9,51-19,27)<sup>354</sup>, Jesús dedica mucho tiempo a la formación de los discípulos. Lc recoge una serie de enseñanzas morales, exponiéndolas en un orden lógico. Uno de los temas preferidos de la formación de Jesús es la reflexión sobre la riqueza y su uso. Jesúsilda la riqueza de *injusta* (cf. 16,11), pues aliena al hombre haciéndolo avaro y esclavo (Lc 12,15; 16,13,14) y le impide convertirse, vigilar y esperar la parusia. Jesús plantea el camino sea de la renuncia de los bienes (Lc 14,25-35), sea el de compartidos (16,1-31). En este contexto formativo Lc 16,1-9 ubica una parábola que los demás sinópticos no tienen y cuya estructura es:

351 Cf. RODRÍGUEZ CARMONA, *Lucas* 337.

352 Cf. HAAG, *Riqueza* 1722.

353 Mc tiene dos capítulos y medio: 8,27-10,53. Mt 4 capítulos y medio: 16,13-20,34. Lc 10 capítulos: 9,18-19,27.

354 Cf. RODRÍGUEZ CARMONA, *Lucas* 287.

- a. 16,1: Destinatarios de la parábola: los discípulos
- b. 16,2: Planteamiento de la situación: un hombre rico pide cuentas a su mayordomo
- c. 16,3-7: Actuación astuta del mayordomo deshonesto
- d. 16,8: Conclusión de la situación: El hombre rico alaba la astucia de su mayordomo
- e. 16,9: *Logion* dirigido a los discípulos acerca del buen uso del poder del dinero injusto

El *logion* de Lc 16,9 se refiere al buen uso del poder del injusto *dinero-mamonés*<sup>355</sup>. Unido a la parábola del mayordomo astuto y deshonesto, que piensa exclusivamente en su futuro (Lc 16,1-8), el *logion* de Jesús da a la parábola otra interpretación acerca del buen uso de la riqueza injusta (cf. Lc 12, 39s)<sup>356</sup>.

Este *logion* no es solamente un añadido a la parábola, como alguien ha afirmado, sino que se encuentra en estrecho paralelismo con el v. 4 de la parábola, que describe el pensamiento deshonesto del siervo (cf. Lc 16,4). Haciendo una comparación entre los dos textos, encontramos muchas semejanzas significativas que nos hacen pensar que el v. 9 forma parte integrante de la parábola<sup>357</sup>:

Lc 16,4: *El administrador se dijo a sí mismo...* "Yo sé lo que voy a hacer (tí póitro), para que cuando (bina bítan) sea removido de la administración me reciban (dévontai) en (éis) sus casas".

Lc 16,9: *Yo les digo:* "Háganse (póitáste) amigos con el dinero injusto"<sup>358</sup>,  
para que cuando (bina bítan) llegue a faltar, los reciban (dévontai) en (éis) las eternas moradas".

355 El dinero es designado con el término arameo de *mamoné* que personifica lo que es consistente y da seguridad. Éste se puede volver un dios que esclaviza al hombre (cf. Lc 16,11.13). Cf. MARSHALL, *Luke* 621.

356 Cf. JEREMÍAS, *Parábolas* 36s. 40s.162-164; DUPONT, *Génesis* 118; KEMMER, *Parábolas* 163-165; CARRILLO, *Parábolas* 161-163; RAAGGIONE, *Faith* 229.

357 Cf. DUPONT, *Génesis* 119; FOCANT, *Tromper* 558.

358 Injusto = de la injusticia (tós adíkias).

Unido al texto de la parábola el *logion* dice relación directa con la actuación astuta y deshonesta del mayordomo. Las palabras de Jesús del *logion*, al ser referidas por Lc a los discípulos, les ofrecen la posibilidad de confiar en Dios para que les abra el camino de la salvación.

1. En Lc 16,9b La fórmula introductororia *ecce ego vobis dico* = *y yo les digo*, puesta por Lc al comienzo del *logion*, interrumpiendo la estructura de la parábola, hace que las palabras de Jesús que siguen tengan una fuerza especial<sup>359</sup>. El tiempo presente *dico* da a las palabras del *logion* un sentido de actualidad permanente. Por esto deben ser tomadas muy en cuenta por los discípulos y los oyentes de todos los tiempos porque son palabras dichas con autoridad.

2. Dividimos el *logion* Lc 16,9 en dos partes (a y b) que dependen respectivamente del *illocutivo directivo* (orden) y el *illocutivo conativo* (promesa) estrechamente unidos entre sí.

La primera parte del *logion* (Lc 16,9b) se abre con el imperativo aoristo *pariasate filios* = *haganse amigos* tiene en el *logion* una función *ingresiva* que se traduce con la realización de una conducta positiva en contraposición a la que hasta el momento habían tenido los oyentes<sup>360</sup>. Los sujetos de esta actitud sapiencial son los mismos discípulos que Lc ha colocado al comienzo de la parábola (cf. Lc 16,1). La orden no es solamente de *actuar*, sino de esmerarse por lograr los fines para los cuales se está actuando. La forma atemporal del aoristo *pariasate* plantea un esfuerzo mayor de parte de cada uno y llega a construir una tensión en la vida de cada uno y de la comunidad. La intención del *illocutivo directivo* se refiere al punto de llegada de la acción, lograr amigos. *Hacerse amigo* es la orden general expresada por el aoristo, que se concentra en el esfuerzo de cada uno<sup>361</sup>; es una expresión rabínica que equivale a hacer obras buenas<sup>362</sup>. Para Jesús el *illocutivo directivo* tiene una *consecuencia performativa* sobre los oyentes en cuanto los ayuda a actuar<sup>363</sup>. Los discípulos que escuchan la orden deben

---

359 Logia como tales manifiestan autoridad del que habla y llaman la atención de los oyentes sobre el contenido de lo que el sujeto dice. Cf. Mt 5,22.28.32.34.39.44; 21,27; Mc 11,33; Lc 16,9; 20,8. Cf. DUPONT, *Voies* 34; ID., *Gézaire* 119.

360 Cf. ZERWICK, *Oregio* 242; BLASB, *Grammatica* 337.

361 Cf. FANNING, *Aspect* 368s.

362 Cf. HARRINGTON *Lucas* 249.

363 Cf. PERÓN, *Segutem* 20s.

poner por obra lo que Jesús les manda. Con un lenguaje fuerte, propio de quien tiene autoridad y la está ejerciendo, Jesús se compromete con su presencia educativa a hacerles cumplir un *camino formativo* en el que deben asumir el uso correcto del dinero injusto para lograr los amigos que se necesitan<sup>364</sup>.

El sustantivo *filoi* = *amigos*<sup>365</sup>, puede hacer pensar en primer lugar a un plural de *majestad* que se refiere a Dios. El sustantivo al plural concuerda con el verbo *deixantai* y puede ser entendido como una paráfrasis de Dios, quien ofrecería la salvación a los que han hecho uso correcto de la riqueza injusta<sup>366</sup>. Pero *filoi* puede referirse también a las personas que en este caso serían los *amigos-pobres* a quienes los discípulos han ayudado con la injusta riqueza. Estos a su vez hablarían a favor de los discípulos, intercediendo por ellos ante Dios el día del juicio<sup>367</sup>.

La expresión lucana *ék tou mamoná tés adikías* = *con el dinero injusto* (cf. 16,11) traduce un semitismo más reciente: *con el dinero de la injusticia*<sup>368</sup>. El término *mamonás*, que corresponde a la expresión aramea *mamon dískár* = *dinero injusto*, se encuentra en un contexto negativo que describe la adquisición deshonesto de bienes o su amontonamiento injusto, el mantenimiento de una propiedad injustamente adquirida o enajenada y el uso del poder del dinero adquirido injustamente con ganancias tramposas. Por este motivo *mamonás* es considerado un *días adikós* = *injusto* que se adueña del rico y lo esclaviza, haciéndole actuar deshonestamente<sup>369</sup>. El sustantivo *mamonás* = *dinero*, de origen arameo, deriva probablemente del hebreo *amán*, que significa lo estable, lo que da seguridad, lo que cuenta, la propiedad en la que una persona pone su preocupación. Aunque en sí la palabra *dinero* pudiera tener un valor neutro<sup>370</sup>, sin embargo, dados los elementos que le dan una conno-

---

364Va en Lc 12,33 y 14,12-14. Jesús había ordenado el buen empleo del dinero.

365Muy utilizado por Lc: Mt 1 / Mc 9 / Lc 15 / Jn 6 / Hch 3.

366Cf. STAHLIN, *Filos* 1244.

367Cf. BAUER, *Riqueza* 934; DUPONT, *Malheur* 196s; MAGGIORI, *Fattori* 229. El tema de la limosna es particularmente importante para Lucas y su comunidad (Cf. Lc 11,44; 12,33; 16,9; 19,8; Hch 9,36; 10,2-4 31; 11,29; 24,17).

368No se encuentra en el A.T. pero sí en el Targum, el Talmud y la Mishná, que se remontan a la época de los escritos neotestamentarios. Cf. SELTER, *Mamonás* 109.

369Cf. BLASS, *Grammatica* 4 n. 5 y 165,1; HADCK, *Mamonás* 151s; BALZ, *Mamonás* 147; DUPONT, *Malheur* 195.201; FO-CANT, *Tromper* 561; SELTER, *Mamonás* 109.

370Cf. SELTER, *Mamonás* 109.

tación negativa, se vuelve *injusto* y así es presentada por Lc y colocada exclusivamente en boca de Jesús<sup>371</sup>.

Ahora bien, las palabras *ek tou mammoná tis adikias* describen a) el aspecto injusto que tiene el dinero en sí o b) la manera forzosamente injusta y deshonesto para conseguirlo<sup>372</sup>. Ordinariamente el dinero no crea amistad sino injusticia. Sin embargo, esta valoración negativa del dinero puede ser superada de muchas maneras: el abstenerse de toda propiedad<sup>373</sup>, la tenencia total a los bienes terrenos<sup>374</sup>, la repartición de estos a los pobres<sup>375</sup> o el recto uso de la propiedad<sup>376</sup>.

Con el *ilocutivo directivo* Jesús ordena a los discípulos crear lazos de justicia con los hermanos, poner el dinero al servicio de los derechos de todos, sobre todo de los más pobres. Con el *ilocutivo somesivo* Jesús asegura, interponiendo su palabra, que se pueden conseguir amigos para el día del juicio al cual todos estaremos sometidos. Jesús presenta un camino espiritual exigente que involucra la persona tentada por la consistencia engañosa de la riqueza a convertirse, cambiar de actitud. Lc exige al rico una libertad continua ante el dinero injusto<sup>377</sup>.

3. La segunda parte del *logion: bina decontái hymás éis tás aioníous skenás* = para que los recibáis en sus tiendas eternas se hace eco, por asociación verbal, de las palabras del administrador astuto de la parábola (cf. Lc 16,4): *me recibirán en sus casas* = *decontái me éis tous óikous autón*<sup>378</sup>. Se nota sin embargo un contraste entre las *casas* de los deudores del administrador astuto y las *tiendas* de Dios, destinadas por él a los que hagan buen uso del dinero injusto<sup>379</sup>.

---

371 De las cuatro veces que se usa en el NT una pertenece a Mt y tres a Lc.

372 Cf. HAUCK, *Mamonás* 1051s; SCHMID, *Lucas* 374. Cf. también Eclo 27,2.

373 Cf. Lc 9,18; Hch 5, 1-10.

374 Cf. Lc 5,11.16, 14,33; Hch 2,44; 4,32.34s. 37.

375 Cf. Lc 6,30.34s; 12.21.33.

376 Cf. SELTER, *Mamonás* 109.

377 Cf. MERKLEIN, *Flaúsia* 1017.

378 Cf. FOCANT, *Tromper* 650.

379 Cf. MARSHALL, *Luke* 621.

Esta parte del *logion* comienza con una frase final introducida por *brwa...*<sup>380</sup>, interrumpida por un inciso temporal compuesto por un adverbio y el aoristo *bótan eklépe* = cuando falte.

La expresión *hina déxontai hynús* = para que los reciban, que introduce una proposición final, es impersonal, pero el sujeto sobreentendido es Dios<sup>381</sup> quien, como promete Jesús, dará la salvación a quien haya hecho uso correcto del dinero injusto<sup>382</sup>. El aoristo *déxontai* constituye un *stocativo conativo* que encierra una *promesa solemne* de Jesús a sus discípulos de un premio que será otorgado a los que asuman el compromiso de dominar la fuerza negativa que encierra el dinero<sup>383</sup>.

El sustantivo plural *skénai* = tiendas está estrechamente vinculado con el adjetivo *aioníai* = *eternus* que las especifican. En los sinópticos el adjetivo *aioníai* especifica *zot* = *mda*, describiéndola como eterna<sup>384</sup>; en Mt se refiere también al castigo del *fuero eterno* = *pye aiónion*<sup>385</sup>, o del *suplicio eterno* = *kólasis aiónios*<sup>386</sup>. Con esta referencia Lc nos señala que el *logion* habla de la salvación eterna otorgada por Dios a los que emplean correctamente el dinero y la expresa con el significado de *skénai aioníai* = *tiendas celestes* en el que la contraposición no es entre presente y futuro, sino *terrestre* y *cielo*<sup>387</sup>.

La expresión *bótan eklépe* tiene un sujeto implícito que se puede referir a) directamente al dinero que puede faltar, b) indirectamente a la vida de los discípulos que termina con la muerte o c) al final del mundo actual<sup>388</sup>. Ahora, puesto que el sentido del aoristo *eklépe* describe un cambio imprevisto y no progresivo, todo hace pensar que el sujeto es el dinero y no la vida<sup>389</sup>.

---

380 En el N.T. el *hwa* final en lugar del subjuntivo puede regir también el Indicativo. Cf. ZERWICK, Griego 340.

381 Cf. Lc 6,38b; 12,29. Cf. SCHMID, Lucas 373; ZERWICK, Analysis 247.

382 Otros autores piensan que los sujetos de la acogida son los amigos pobres.

383 Cf. RAMOS, Febo 125; PERÓN, Segutem 21.

384 Cf. Mc 10,17,30; Mt 19,16,23; 25,46; Lc 10,25; 18,18.

385 Cf. Mt 18,8. 25,41.

386 Cf. Mt 23,48.

387 Cf. DUPONT, Géant 122; FOCANT, Tromper 559.

388 Cf. GHIDELLI, Luca 321s. Lc tiene otras referencias a este verbo 22,32; 20,45. Cf. MICHAELIS, Stend 477.

389 Cf. DUPONT, Géant 120, n. 1; ID., Febo 185.

Unido a la parábola, el *logion* 16,9 ofrece a los oyentes de la comunidad cristiana una nueva *perspectiva ética*: todos han de usar el poder del dinero, intrínsecamente injusto, para conseguir amigos que les ayuden a granjearse la vida eterna<sup>390</sup>. La parábola (16,1-8) con el *logion* (16,9) es una demostración del peligro que comporta el dinero aún para las personas que quieren actuar con justicia.

La parábola, en fin, puede ofrecer una nueva *perspectiva etiológica* frente al Reino que se acerca. Jesús indica el *camino* de conversión que los discípulos deben hacer, mediante el uso del poder de la riqueza, para responder al don de la salvación ofrecida por Dios<sup>391</sup>. La inversión de los valores terrenos, que se manifestará al final de los tiempos (cf. Lc 16,9c) confirmará que sólo el uso de la riqueza orientada hacia Dios y los hermanos necesitados tiene valor permanente y alcanza al hombre el don de la salvación<sup>392</sup>.

## b. Jesús previene acerca del poder funesto de las riquezas

(Mc 10,23-25; Mt 19,23-24; Lc 18,24-25).

En el *camino hacia Jerusalén* (cf. Mc 8,27-10,51; Mt 16,13-20,34; Lc 9,18-19,27) Jesús se ocupa particularmente de la formación de sus *discípulos*. Este período formativo constituye el enlace entre la misión en Galilea (Mc 1,14-8,26; Mt 4,12-16,12; Lc 4,14-9,17) y la actividad de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1-13,37; Mt 21,1-25,46; Lc 19,28-21,38).

Las ocasiones para educar a los discípulos por parte de Jesús brotan del acontecer diario y están enmarcadas en el camino hacia Jerusalén. En esta sección del Evangelio la narración de los milagros es más reducida con respecto a la sección anterior de la misión en Galilea: la gente que rodeaba Jesús, lo buscaba, lo acompañaba, lo protegía y era por él correspondida, se retira discretamente y permanece más en la penumbra para dar cabida a las confrontaciones directas de Jesús con los discípulos. Los encuentros entre el Maestro y el grupo son más frecuentes. La convivencia lleva a la *conversión*

---

390 Cf. FOCANT, *Tramper* 550-558.

391 Cf. BALZ, *Memorias* 147; FOCANT, *Tramper* 564.

392 Cf. SELTER, *Apóstoles* 112; FOCANT, *Tramper* 564-568.

sobre los celos que surgen entre ellos, los deseos de grandeza, el afán de poder y constituye el motivo de los reproches y de las orientaciones de Jesús a la comunidad de los discípulos. Al mismo tiempo el tema comunitario toma cada vez más fuerza y con él sus implicaciones éticas como el servicio a los hermanos, la acogida de los insignificantes, la eliminación de los escándalos, el fortalecimiento de las buenas relaciones entre todos, la conservación de la paz, la acogida de los pobres, la prevención contra el funesto poder de las riquezas<sup>39</sup>.

Todas las ocasiones son buenas para Jesús para corregir, educar, alentar y formar a los discípulos en el camino hacia Jerusalén. Una de las ocasiones que más resaltan de la triple tradición sinóptica en este camino formativo es el encuentro fallido de Jesús con el rico (Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23) que da motivo al Maestro para hacer su reflexión con los discípulos. Podemos definir la estructura del contexto como:

1. Diálogo didáctico entre Jesús y el rico (Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23)
  - a. Encuentro de los personajes y diálogo (Mc 10,17-20; Mt 19,16-20; Lc 18,18-21)
  - b. Propuesta de Jesús y rechazo del rico (Mc 10,21-22; Mt 19,21-22; Lc 18,22-23)
2. Diálogo didáctico entre Jesús y los discípulos (Mc 10,23-31; Mt 19,23-30; Lc 18,24-30)
  - c. Primera instrucción de Jesús (Mc 10,23-25; Mt 19,23-24; Lc 18,24-25)
  - d. Reacción de los discípulos (Mc 10,26-28; Mt 19,25-27; Lc 18,26-28)
  - e. Segunda instrucción de Jesús (Mc 10,29-31; Mt 19,28-30; Lc 18,29-30)

El encuentro del rico con Jesús representa para la triple tradición de los sinópticos un punto crucial para quienes quieren seguir a Jesús hacia Jerusalén pero se encuentran atados por las riquezas que les impiden tomar una decisión libre (cf. Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23). Luego del encuentro frustrado con el rico y de que este diera la espalda a Jesús y se marchara, el Maestro, a solas con los discípulos, les dirige una *instrucción* que abarca una serie de *logoi* que componen la primera parte del *diálogo didáctico* (Mc 10,23-

25; Mt 19,23-24; Lc 18,24-25)<sup>39</sup>. Analizaremos la primera parte del diálogo didáctico de Jesús con los discípulos:

a

*Mc 10,23: Jesús mirando a su alrededor dice a sus discípulos:*

*"¿Qué difícilmente los que tienen riquezas entrarán en el Reino de Dios!"*

*Mt 19,23: Entonces Jesús dijo a sus discípulos:*

*"Yo os aseguro que un rico difícilmente entrará en el Reino de los cielos!"*

*Lc 18,24: Viéndole Jesús dijo:*

*"¿Qué difícilmente los que tienen riquezas entrarán en el Reino de Dios!"*

b

*Mc 10,24: Los discípulos quedaron sorprendidos al oírle estas palabras.*

*Más Jesús, tomando de nuevo las palabras, les dice:*

*"¡Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de Dios!"*

c

*Mc 10,25: "¿Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios!"*

*Mt 19,24: Os lo repito.*

*"Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios!"*

*Lc 18,25: "Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios!"*

La comparación entre los tres textos sinópticos muestra algunas diferencias que no cambian la narración en general y pone en evidencia muchas semejanzas: a) los textos del primer *logion* coinciden en el contenido, no obstante la forma algo diferente de Mt 19,23; b) la repetición del *logion* es típica de Mc 10,24; c) los textos del tercer *logion* coinciden.

1. El encuentro con el rico se acaba de concluir y los discípulos, que habían seguido consternados la escena, reciben ahora la primera instrucción de Jesús (Mc 10,23; Mt 19,23; Lc 18,24) que contrapone riquezas y Reino de Dios. Es una reflexión del Maestro hecha en voz alta para que la escuchen los discípulos<sup>39</sup>.

394 Cf. PESCH, *Marco* II, 220.

395 Algo parecido en Mc 8,16,27; Mt 22,41. Cf. LÉGASSE, *Marco* II, 696.

a. La expresión *mirando a su alrededor* indica que nos encontramos en un contexto formativo de la comunidad (cf. Mc 3,5.34). Lo cual significa que la comunidad de los discípulos discutía a fondo si los ricos podían alcanzar la salvación o no<sup>396</sup>. En Mc y Mt la enseñanza de Jesús es dirigida directamente a sus discípulos. Particularmente Mt acentúa la importancia del *logos* con la expresión *ambón lego humin - yo les aseguro*<sup>397</sup>. Solamente Lc no especifica a quién dirige Jesús sus palabras, pues inicialmente parece que el *logos* está dirigido al rico, pero el plural del verbo indica que la afirmación de Jesús es general. La intervención de Pedro en Lc 18,28 hace entender además que entre los oyentes de las palabras de Jesús estaban también los discípulos.

b. El *logos* pasa de una consideración particular a una enseñanza universal. Con ella se deja asentado como principio el hecho de lo difícil y peligroso que es para los ricos compaginar riquezas y Reino<sup>398</sup>. Al mismo tiempo se pone en evidencia la fuerza negativa del poder de las riquezas sobre el hombre y el peligro que esto supone para su salvación<sup>399</sup>. Con la expresión *pás dyskólos* = *vain difícil*, Mc y Lc especifican en forma exclamativa la dificultad intrínseca que encuentran los que poseen riquezas para entrar en el Reino, mientras Mt, colocando *dyskólos* inmediatamente antes del verbo, acentúa con mayor fuerza la dificultad<sup>400</sup>. De hecho, las riquezas de por sí conducen al hombre a confiar en sus propias fuerzas constituyendo así un duro obstáculo para la acogida del Reino de Dios, que exige absoluta libertad<sup>401</sup>.

c. Mc 10,23 y Lc 18,24 presentan en forma plural los sujetos que poseen las riquezas, mientras que Mt 19,23 reduce el giro expresivo al sustantivo singular *plousios* = *rico* pero con significado indefinido. Según Mc y Lc los que tienen riquezas no mantienen su posesión sobre las mismas sino que son esclavizados por ellas mismas, impidiéndoles así entrar en el Reino<sup>402</sup>. Esta

396 Cf. PESCH, *Marco II*, 222.

397 Cf. GNILKA, *Matteo II* 249.

398 Acerca de los peligros de las riquezas cf. 1 Tim 6,17; Sal 62,11; Prov 15,16s; Eclo 31,3-11. Cf. SCHWEIZER, *Mark* 209.

399 Cf. SCHMID, *Marcos* 279; ERNST, *Marco II*, 477.

400 El N.T. utiliza este adverbio solamente en estos textos. Sólo Mc 10,24 lo repite *dyskótos* como adjetivo. Cf. MORGENTHAU-LER, *Stattistik* 90. Cf. GUNDRY, *Matthew* 339.

401 Cf. SELTER, *Plousios* 112.

402 Hablamos sólo del Reino por cuanto Mc y Lc hablan del Reino de Dios, mientras Mt habla en general del Reino de los cielos.

expresión significa salvarse, heredar la vida eterna (cf. Mc 10,17.30; Mt 19,16.29; Lc 18,18.29). Entre los obstáculos más resistentes que hay que franquear para lograr la salvación se hallan las riquezas; estas tienen un poder seductor que subyuga al hombre (cf. Mc 4,18-19; Mt 7,13-14; Lc 13,24), constituyéndose así en *anti-Reino*<sup>403</sup>.

El Reino es un don que Dios otorga a los discípulos a condición de que estos superen la dificultad que interponen las riquezas y conquisten continuamente la libertad de ser sujetos de acción ante ellas. Esta conquista requiere en primer lugar la intervención de Dios seguida por el esfuerzo humano correspondiente. Los ricos, mientras ponen el fundamento de su vida en sus bienes, mientras actúan dominados por las riquezas, se hallan expuestos a la peligrosa tentación de sustraerse a sus graves obligaciones hacia los pobres y caen en la convicción de que vale más la pena servir a *mamón* que a Dios (cf. Mc 6,24; Lc 16,13)<sup>404</sup>. Mc y Lc hablan de este *potente poder* que tienen las riquezas sobre quienes las poseen, porque no son los ricos quienes disponen de ellas como quieren, sino que son ellas las que disponen de los ricos y no les permiten cambiar de actitud para entrar en el Reino.

2. El diálogo entre Jesús y los discípulos continúa en Mc 10,24, texto que describe las consecuencias de las palabras de Jesús sobre los atónitos discípulos.

Mc 10,24a señala la consternación de los discípulos = *hōi de mathētai thambōntō*<sup>405</sup>, que revela al mismo tiempo la dificultad de la comunidad de los discípulos para acoger el *logos* de Jesús.

Ante la necesidad de completar y reforzar la explicación anterior, Mc 10,24b repite la intervención de Jesús: *palin apokribēs lege autōis* = *de nuevo tomando la palabra les contesta*. El dicho de Jesús explica que la dificultad para entrar en el Reino no es solamente de unos cuantos, sino que es de todos<sup>406</sup>. La dificultad queda universalizada.

---

403 Cf. BRAVO, Jesús 185.

404 Cf. FABRIS, Matteo 415.

405 El verbo *thambōntō* es utilizado solamente por Mc 1,27; 10,24.32 para describir un estado anímico de desconcierto.

406 Cf. SCHNACKENBURG, Marcos 2, 99.

El *logion* constituye el único texto en los sinópticos en el que Jesús se dirige a sus discípulos llamándolos *henna* = *hijos*, manifestando hacia ellos el afecto y la preocupación de un padre<sup>401</sup>. Con este término Jesús asume hacia sus discípulos el rol del *padre* que quiere educar a sus propios *hijos*<sup>402</sup>. Esta misma relación la tenían los rabinos con sus discípulos. Para un rabino los discípulos que pertenecían a su escuela eran considerados como sus propios hijos<sup>403</sup>. En el texto se habla de la *imposibilidad* que el hombre encuentra para alcanzar la salvación por sus propias fuerzas. El *logion* advierte que el Reino no es posesión ni conquista de nadie, sino don de Dios<sup>404</sup>.

3. El *logion* (Mc 10,25; Mt 19,24; Lc 18,25) expresado en forma de metáfora del camello y la aguja, repite la enseñanza dada en los *logia* anteriores, poniendo aún más en evidencia, con una paradoja, la dificultad que tienen los ricos para entrar en el Reino<sup>405</sup>. Entendemos aquí por ricos aquellas personas que tienen el corazón esclavizado por las riquezas. La hipérbole retrucece más la situación de los versos anteriores y refleja las exigencias radicales que Jesús presentaba a los ricos en nombre de Dios<sup>406</sup>. No sólo es extremadamente difícil sino que es prácticamente *imposible* que los ricos que posean riquezas, o sea que sean poseídos por ellas, entren en el Reino<sup>407</sup>. Los *logia*, que se refieren a la entrada en el Reino, insisten en la dificultad para entrar<sup>408</sup>. Con la comparación que evidencia la imposibilidad para conseguir lo que propone, Jesús quiere suscitar en los oyentes la reflexión sobre la necesidad de liberarse de las amarras de las riquezas para poder entrar en el Reino<sup>409</sup>.

---

407 Sólo en Jn 13,33; 21,5 Jesús utiliza el diminutivo *tehná* mientras habla a sus discípulos. Cf. PESCH, Marco II, 219; NEUDECKER, *Master* 258.

408 Cf. GUNORY, *Mark* 556; NEUDECKER, *Master* 258.

409 Si uno de sus discípulos moría, el maestro hacía luto por él como si fuera su propio hijo. Cf. NELLECKER, *Master*, 258.

410 Cf. SCHWEIZER, *Mark* 213. Sin embargo ERNST, *Marco* 478, opina que no parece que haya en el *logion* la intención de trasponer a todos la expresión referida en el texto anterior a los ricos.

411 Cf. TAYLOR, *Marcos* 515; GRUNDMANN, *Markus* 284; FABRIS, *Matteo* 415.

412 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos* II, 99.

413 Cf. SCHMID, *Marcos* 279; GUNORY, *Mark*, 556.

414 Cf. Mc 9,43-45-47; 10,15 Mt 18,8-9. 18,3. Las preposiciones *eis* ed en utilizadas junto con *bestia* la describen como una entidad espacial. Cf. HÜBNER, *Teología* 3, 107.

415 Cf. STÖGER, *Lucas* II, 132.

Dios reclama para su servicio al hombre entero, no se conforma con una parte de él. Él no quiere cohabitar con la negación de sí mismo (cf. Mt 6,24; Lc 16,13). Las riquezas en efecto constituyen una seria amenaza para la salvación cuando alguien las atesora para sí en lugar de hacerse rico para Dios (cf. Lc 12,21; 16,13)<sup>416</sup>. El poder de las riquezas secuestra el corazón del hombre de tal manera que este no encuentra ninguna posibilidad para alcanzar el Reino<sup>417</sup>. Para explicar que el peligro es tan grave Jesús afirma que es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que un rico entre en el Reino de Dios<sup>418</sup>. De hecho la provocativa afirmación de Jesús parece ser un comentario a todo el texto que la precede<sup>419</sup>.

A algunos manuscritos que transmiten este *logion* les pareció tan duro el significado de la hipérbola propuesta por Jesús que han querido corregir *kámelos* = camello por *kámilos* = soga, haciendo menos dura la afirmación de Jesús<sup>420</sup>.

Este *logion* expresa lo que de por sí es casi humanamente imposible<sup>421</sup>. Riquezas y Reino se hallan en total contraposición, como el camello, el animal más grande conocido en el tiempo de Jesús, y el ojo de una aguja, considerado la abertura más pequeña imaginable. De esta manera destaca la conclusión según la cual las posibilidades de salvación para los ricos son muy exiguas<sup>422</sup>. El contexto en el que los sinópticos ponen este *logion* de Jesús remite al peligro concreto y real en el que se encuentran los ricos, porque les resulta difícil acoger la orden explícita de Jesús de renunciar a las riquezas<sup>423</sup>.

4. La reacción de los discípulos ante las palabras de Jesús es de mayor asombro y desconcierto, pues les parece que él les está proponiendo algo

---

416 Cf. STÖGER, *Lucas II*, 132.

417 Cf. ERNST, *Marco II*, 478.

418 Cf. JEREMIAS, *Teología* 260.

419 Cf. MERKLEIN, *Plousios* 1016.

420 Solamente algunos manuscritos presentan esta versión. Cf. METZGER, *Commentary* 40,90. 143.

421 Esta hipérbola, o exageración intencionada, recuerda otros imposibles del lenguaje de Jesús: asnila/viga (Lc 5,41s); mosquita/camello (Mt 23,24). Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos* 2. 101; GNILKA, *Marcos II*, 102; LENTZEN-DEIS, *Marcos* 315. LÉGASSE, *Mar II*, 618; ERNST, *Marco II*, 478; BRAVO, *Jesús* 185; GHIDELLI, *Lucas* 350.

422 TRÖLLING, *Marco II*, 474.

423 Cf. MERKLEIN, *Plousios* 1016.

imposible (Mc 10,26; Mt 19,25; Lc 18,26). Para ellos, que vivían de la mentalidad judía de la época, las riquezas eran una prueba de la bendición y de predilección de Dios para los buenos<sup>44</sup>, mientras que a los malos eran reservados males como la pobreza y la miseria<sup>45</sup>. De aquí el intenso esfuerzo formativo de Jesús por prevenir a los discípulos acerca del poder funesto de las riquezas.

### c. Jesús ofrece la salvación a los que se despojan del uso del poder de las riquezas (Lc 19,8-9).

En el Evangelio de Lc hemos visto que las riquezas de por sí son consideradas negativamente. Sin embargo Lc se hace propugnador del anuncio de salvación también para los ricos con una condición muy clara: que desapeguen su corazón de ellas, hagan buen uso de las mismas y las entreguen a los pobres. Jesús en Lc exhorta repetidas veces a un total abandono de las riquezas (cf. Lc 5,11.18; 14,33), o bien a una distribución generosa de las mismas a los pobres (cf. Lc 6,30. 34s; 12,21.33). Se trata de compartir con ellos por amor lo que les pertenece por justicia<sup>46</sup>. Es el caso concreto del tercer texto que vamos a examinar (Lc 19,8-9):

El *contexto más amplio* en el que está ubicado el texto es el camino de Jesús hacia Jerusalén (cf. Mc 8,27-10,52; Mt 16,21-20,34; Lc 9,18-19,27). El *contexto más restringido* describe la actividad de Jesús en Jericó:

1. Jesús llega a Jericó y se encuentra con un ciego (Lc 18,35-43);
2. Jesús entra en Jericó y es acogido por Zaqueo en su casa (Lc 19,1-10).

Jericó fue la última ciudad en la que entró Jesús en su camino hacia Jerusalén. En este camino Lc coloca la curación del ciego a la *entrada de la ciudad* (Lc 18,35-43) y en la *ciudad* el encuentro de Jesús con el jefe de los recaudadores de impuestos Zaqueo (Lc 19,1-10).

Aduaneros y mercaderes, que tomaban el camino de oriente, pasaban por Jericó para hacer provisiones o para descansar y tenían que pagar los impuestos a los dependientes de Zaqueo.

---

424 Cf. Gó 13,2; 24,35, 26,13-14; 30,43, 32,6; 33,11; Dt 28,3-6.11-12; Lv 26,3-10; Sal 112,3; 1Pe 3,13; 10,14-25

425 Cf. LÉGASSE, *Marc II*, 617, KINGSBURY, Marcos 29.

426 Cf. RODRÍGUEZ, *Evangelios* 338s.

El contexto inmediato donde está ubicado el texto presenta los hechos de la siguiente manera:

1. Ambientación del hecho: Jesús entra en Jericó (Lc 19,1-4);
2. Encuentro de Jesús con Zaqueo y primer diálogo (Lc 19,5-6);
3. Reacción y palabras de Zaqueo (Lc 19,7-8);
4. Respuesta de Jesús (Lc 19,9-10)

Analizaremos solamente Lc 19,8-9 que constituye la parte final del diálogo entre Zaqueo y Jesús y encierra el logion de este:

Lc 19,8      *Zaqueo puesto en pie dijo al Señor:*  
"Señor, doy (dare) la mitad de mis bienes a los pobres;  
y si en algo defraudé a alguien, le devuelvo (dedituri) el cuadruplo"

Lc 19,9      *Jesús le dijo:*  
"Hoy ha llegado la salvación a esta casa,  
porque también éste es hijo de Abraham".

1. Jesús toma la iniciativa y, con un ilocutivo directivo ordena a Zaqueo bajar de su escondite y recibirlo como huésped en su casa: "Zaqueo baja pronto porque conviene que hoy yo me hospede en tu casa" (cf. Lc 19,5). Zaqueo reacciona positivamente: se apresuró a bajar y lo recibió con alegría (cf. Lc 19,6). La hospitalidad era algo sagrado en oriente y las personas que brindaban hospitalidad se sentían honradas de poner a disposición del recién llegado todo lo que tenían (cf. Lc 10,38).

a. Ya en casa y en plena celebración por el huésped Jesús, Zaqueo toma la palabra<sup>427</sup> y manifiesta con hechos el inicio de su conversión, comprometiéndose con dos ilocutivos comisivos, *dídami* = doy y *apodídami* = devuelvo, a entregar lo que ha robado y extorsionado<sup>428</sup>. Estos ilocutivos constituyen dos promesas solemnes motivadas ambas por la presencia de Jesús. La iniciativa del Maestro de encontrarse con el *arkitelónis* = el jefe de los recaudadores de impuestos le brinda a éste la posibilidad de iniciar el cambio completo de su vida y comenzar un camino nuevo.

427Llamado dos veces en el texto *kyrios* = señor (Lc 19,8a b).

428Cf. PERÓN, Seguilera 21.

El hecho, narrado solamente por Lc, refleja la actitud llena de misericordia de Jesús venido a salvar a los pecadores que estaban perdidos (cf. Lc 19,10). Esta misma finalidad se había concretizado en Galilea con la narración de la llamada de Levi y del banquete que Jesús y sus discípulos celebran junto con los recaudadores de impuestos y los pecadores (cf. Mc 2,13-17; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32).

En la reacción de Zaqueo destacan dos actitudes interesantes: la prontitud y la alegría de su respuesta. Encontrarse con el Señor no es de todos los días, sobre todo cuando con la presencia del Señor llega la salvación. En sus palabras hay dos verbos al presente indicativo: *didomi* y *spodidomi* que tienen un significado de futuro, *daré* y *devolveré*<sup>429</sup>. El aspecto del presente da más fuerza a estos *dicentivos* *comisivos* y describe con más energía la intención del locutor de que desde ese momento se ejecuten sus propósitos<sup>430</sup>. Este presente-futuro se encuentra particularmente sellado con verbos que indican un *itinerario espiritual* que requiere cambios de mentalidad, de actitudes y de disposiciones. Con escogió el presente de estos verbos, Lc logra describir una acción que, habiendo comenzado por la iniciativa de Jesús, está a punto de completarse y de dar sus frutos en la misma casa de su interlocutor<sup>431</sup>.

b. Los hechos que manifiestan la verdadera *conversión* de Zaqueo se complementan en dos vertientes: la caridad y la justicia. En el encuentro con el rico (cf. Lc 18,18-23) Jesús le había propuesto realizar hechos concretos: desprenderse de todo y seguirlo, pero no había encontrado respuesta de parte del interlocutor por el apego que manifestó a las riquezas. Aquí es Zaqueo quien, ante la presencia de Jesús, toma conciencia de que debe deshacerse del uso de las riquezas adquiridas con robos y extorsiones y devolverlas a los pobres y defraudados<sup>432</sup>. Zaqueo mismo precisa su conversión:

b. 1. *“Daré la mitad de los bienes a los pobres”* (obras de misericordia)

Según la *Misná* solo se podían separar como cosa dedicada al Santuario una parte de los bienes personales, que no pasara de un quinto de la propiedad

---

429 Cf. FANNING, *Aspect* 221; GREEN, *Luke* 671.

430 Cf. MARSHALL, *Luke* 698; PERÓN, *Seguidermi* 21.

431 Esta forma verbal se aplica también a toda acción que no está todavía en el proceso pero se entiende o se espera que así se realice en un futuro.

432 Cf. GREEN, *Luke* 666s.

total (cf. Mc 7,11). Las decisiones que se extralimitaban eran consideradas inválidas<sup>433</sup>. Esta interpretación se apoyaba también en el texto de Lev 5,20-26, que ordenaba que, además de la devolución completa de lo robado, también se diera a los *pobres* una quinta parte de la propiedad como señal de sincero arrepentimiento<sup>434</sup>. Zaqueo, como prueba de la autenticidad de su conversión, promete más: repartirá la mitad de sus bienes a los pobres, rebasando lo que la ley le imponía y encontrando la aprobación de Jesús por su gesto de misericordia.

b. 2. *"Devolveré cuatro veces más a los defraudados"* (obras de justicia)

Zaqueo además manifiesta su sinceridad de querer cumplir radicalmente las prescripciones de la ley que se referían a la justicia.

El recaudador solía cobrar *impuestos indirectos*, vejando las personas por todos los medios, pues los *impuestos directos* los cobraban las autoridades romanas en Judea y Herodes en Galilea<sup>435</sup>. Esta forma de extorsión era considerada por la población un robo. Ahora, la forma más corriente de restituir un robo según la ley era que el ladrón debía devolver cuatro veces más lo que había robado. Ex 21,37 imponía<sup>436</sup>: "Si un hombre roba un buey o una oveja, y los mata o vende, pagará cinco bueyes por el buey, y cuatro ovejas por la oveja"<sup>437</sup>. También 2 Sam 12,6 reflejaba el mismo sentir según las palabras de David a Natán: "Pagará cuatro veces la oveja por haber hecho semejante cosa y por no haber tenido compasión".

En Lc 19,8 Zaqueo reconoce que ha hecho extorsiones: *¿líos ti escufásteja* = si en algo te extorsionado a alguien y, arrepentido por su mal obrar, se tasa con un aumento voluntario de dinero entendido como devolución<sup>438</sup>. La frase

433Cf. DEL VALLE, *Atsóné* = aráujo (votos), VII, 4.

434Según JEREMÍAS, *Jerusalén* 146: "en el siglo I d. C. ya estaba en vigor la prescripción de parte de los doctores de la ley que prohibía dedicar más de un quinto de la fortuna a la caridad". Cf. STÖGER, *Lucas* # 144.

435MALINA, *Mundo* 131 afirma: "El recaudador podía esquilnar a la gente por encima de lo que pedían los romanos: después pagaba a éstos lo que exigían y se embolsaba el resto".

436Otros textos son más comprensivos hacia el ladrón. cf. Ex 22, 1, Núm 5,6-7.

437FLAVIO J., *Antigüedades XVI* 1,3 afirma que "en caso de que el ladrón no pudiera cumplir con el pago cuatro veces mayor que el robo efectuado sería vendido".

438Cf. JEREMÍAS, *Jerusalén* 324

condicional, introducida da  $\alpha\iota = \alpha\iota$ , no debe ser entendida como si hubiese alguna duda o confusión en Zaqueo acerca de lo que hizo. No, él ha tomado conciencia del mal que ha hecho, de su actuación pecaminosa y quiere corregir. Considerado al margen de la ley que no le permitía ser aceptado como *hijo de Abraham*, poniendo las riquezas injustamente almacenadas bajo el mandato de la justicia, puede ser reintegrado en su comunión con Dios.

c. La fuerza de cambiar de vida, de mentalidad y de actitudes Zaqueo la recibió de la presencia del *Kýrios* = *Señor* (cf. Lc 19,8a,b) quien personalmente tomó la iniciativa para encontrarse con él, primero a la entrada de la ciudad y luego en su casa para ofrecerle la salvación. Jesús quien se acerca y provoca con su presencia la conversión del jefe de los recaudadores de Jericó, que lo lleva del camino de la *extorsión* y *rejección* de sus semejantes al camino de la *misericordia* hacia los pobres y de la *justicia* hacia aquellos que había extorsionado. Esta decisión demuestra su *conversión sincera*<sup>439</sup>.

2. Ante la reacción de todos los que se escandalizaban porque había ido a hospedarse en casa de un pecador (cf. Lc 19,7) Jesús se dirige directamente a los que murmuraban, e indirectamente a Zaqueo y a su familia, con un *logos* cargado de compasión.

a. En la primera parte del *logos* se anuncia que la *salvación*<sup>440</sup> = *salvación*, que aparece como sujeto en el texto, es un don que pertenece a Dios y que por intermedio de Jesús *géneto* = *aconteció* específicamente en *esa específica casa/familia* = *to úkeo taúto*.

El adverbio *stimeron* = *hoy*, anticipado por Lc en la autoinvitación que Jesús se hizo ante el jefe de los recaudadores a la entrada de Jericó (cf. Lc 19,5) y repetido en este *logos*, en casa de Zaqueo, demuestra que la presencia de Jesús, provoca un cambio de vida del interlocutor, y es portadora de *salvación*<sup>441</sup>. El *kairós* que Jesús ofrece favorece la actitud de disponibilidad

439 Cf. MARSHALL, *Luke* 698.

440 El término *salvación* no se encuentra en los otros sinópticos. Lc lo presenta tres veces en el Canto de Zacarías (cf. Lc 1,68,71,77) y una vez en nuestro texto. En Hechos se repite abundantemente (Hch 4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34).

441 Gestos de simultaneidad entre salvación y presencia de Jesús son colocados repetidas veces por Lc en su Evangelio. Cf. 1,41 la presencia de Jesús hace que simultáneamente Juan Bautista goce de su salvación; 23,43 el ladrón arrepentido encuentra simultáneamente la posibilidad de entrar con Jesús en el cielo.

que Zaqueo manifiesta. Se produce por esto una profunda sintonía que origina la *salvación* del jefe de los recaudadores y de su familia. Zaqueo aprovecha el *kairós* que Jesús le brinda repetidas veces (cf. Lc 19,9) para convertirse y comenzar una nueva vida.<sup>442</sup>

A lo largo del camino hacia Jerusalén, luego del encuentro fallido entre Jesús y el rico (cf. Lc 18, 26) los discípulos habían preguntado a Jesús: *τίς ἀνάτα σωθήναι?* = *¿quién puede salvarse?* A lo que Jesús había respondido: *Τὴ ἀνάτα ἀνθρώπων ἀνάτα παρὰ θεοῦ ἐστίν* = *Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios!* (cf. Lc 18,27). En el texto el término *σωτήρια* dice relación con Lc 1,77 que habla de salvación del pueblo mediante el *perdón de los pecados* y significa que lo que estaba perdido a causa del pecado es salvado en el presente *kairós* por Jesús<sup>443</sup>.

Lc explica en el texto que la *σωτήρια* = *salvación* consiste en recibir de Dios un don inesperado, que sobrepasa el alcance del esfuerzo humano y que al mismo tiempo requiere una disponibilidad personal total. La *salvación* es ofrecida a todas las personas que dicen relación de comunión con el *paterfamilias*. Esta *salvación* es el ofrecimiento de reincorporarse a la misma familia de Dios, actualizada por la presencia de Jesús.

El verbo al aoristo *ἐγένετο* = *aconteció* describe el hecho puntual de la *σωτήρια* = *salvación*, entendida aquí como suceso, personalizada por Jesús. El verbo *ἐγένετο* tiene la característica de un *illocutivo representativo* con el cual Jesús afirma solemnemente el hecho de la salvación como acontecimiento.

El vocabulario del NT. presenta dos términos semejantes para indicar *casa/familia*: *οἰκία* = casa física y *οἶκος* = casa entendida como lugar donde vive la familia<sup>444</sup>. En el logion se dice que la salvación es donada por Jesús *τὸ οἶκο σοῦτο* = *a esta casa (de Zaqueo) y a toda su familia*. La hospitalidad del jefe de los recaudadores ha preparado la recepción del don de la salvación ofrecida

---

442 Cf. STÖGER, Lucas #144; KINGSBURY, Lucas.21.

443 El término entendido abstractamente *σῶσις* presente 4 veces en Lc sin encontrar otros paralelos Sinópticos: 1,69.71.77: 19,8. A su vez es seguida en los Hch 10,2: 11,14; 16,15.31, 18,8). Cf. MARSHALL, Luke 698

444 Cf. MICHÉL, Oskos 366s.

por Jesús. Toda la familia de Zaqueo recibe, por la disponibilidad del *paterfamilias*, el don de la salvación<sup>445</sup>.

b. La segunda parte del *logion* pronunciado por Jesús presenta una motivación introducida por la conjunción *kathóti* = *porque* que no tiene un significado explicativo sino causal. Zaqueo, no obstante haber sido pecador, es perdonado por Jesús y declarado nuevamente *hijo de Abraham*. Esta explicación encuentra su motivación en el *logion* que sigue: "el hijo del hombre ha venido a llamar y salvar a lo que estaba perdido" (cf. Lc 19,10).

De pecador a hijo espiritual de Abraham<sup>446</sup>. Zaqueo ha hecho su camino de conversión disponiendo su corazón para acoger la salvación ofrecida por Dios en Jesús<sup>447</sup>.

## E. CONCLUSIONES

De las líneas de análisis acerca del poder, que hemos profundizado, estudiando algunos *logia* de Jesús en los evangelios, podemos deducir algunas conclusiones. Podemos retomar las afirmaciones iniciales de Romano Guardini que el poder significa tanto la *posibilidad de realizar cosas buenas y positivas* como el *peligro de producir efectos malos y destructores para los demás*. Actuar de una manera o de otra depende del uso o abuso de la libertad de cada uno. Desde nuestra óptica de creyentes vemos que el *poder humano* no es un derecho cedido del hombre del cual puede disponer a su antojo, sino una encomienda dada por Dios para que el hombre la lleve a cabo. El *uso del poder político, religioso o del que dan las riquezas* constituye un elemento esencial para el hombre y dice relación con Dios y los demás.

Hemos analizado tres modos de usar el poder de parte del hombre mirándolos bajo la óptica de Jesús. Estos poderes no son propiedad del hombre porque se los da a sí mismo sino que son dados por Dios con fines éticos. De ahí la importancia de su uso y la necesidad imperiosa de evitar su abuso.

---

445Cf. GREEN, *Luce* 573. Este ofrecimiento de la salvación a las personas y a sus familias continuará en los Hechos de los Apóstoles (10,1-11,18; Cornelio; 16,25-34; el carcelero de Filipos, 16,7-11; Justo)

446Cf. SCHMID, *Lucas* 412

447Lc recoge la predicación del Bautista en 3,8: "no andéis diciendo en vuestro interior: 'Tenemos por padre a Abraham: porque os digo que puede Dios de estas piedras dar hijos a Abraham'"

1. Acerca del uso del poder político hemos visto tres reacciones de Jesús que manifiestan una línea común: Jesús *critica* el uso del poder político en general; *relativiza* el uso del poder político del César; *precisa y circunscribe* el uso del poder político de Pilato. Del análisis hecho deducimos que respecto al uso del poder político Jesús tuvo una postura muy clara:

a. *Criticó el uso del poder político en general* e hizo un planteamiento radicalmente opuesto acerca del poder ejercido en la comunidad de los discípulos. Para Jesús este poder es entendido como *ultimidad* y *servicio* y despeja toda duda de connivencia de Jesús con el método violento y egoísta del uso del poder político (Mc 10,42-44; Mt 20,25-27). Lc por su parte, aún ubicando el logion en otro contexto, manifiesta con una punta de ironía que quienes oprimen a sus súbditos les obligan a que los llamen bienhechores; este no debe ser el camino de los jefes de las comunidades religiosas (Lc 22,25-26).

b. *Relativizó el uso del poder político del César*, aclarando dos puntos importantes (Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26).

Primeramente Jesús apunta al hecho de que el impuesto al César no solamente es lícito, sino que es debido. Jesús no rechaza el poder político del Estado ni el derecho que tiene quien ostenta el poder político para utilizarlo. El pago del impuesto no tiene nada que ver con posibles alianzas entre trono y altar, o la teoría de la justa relación entre la obediencia a Dios y la obediencia al emperador. El *paralelismo formal contrapuesto* que se mueve en el campo del *paralelismo irónico* o de la *antítesis* existente entre las dos partes del *logion* no significa que los dos términos sean equivalentes o tengan el mismo sentido. En un entrelazamiento entre vida religiosa y vida política las palabras de Jesús tienden a *desacralizar* el poder de la autoridad política.

En segundo lugar Jesús expresa con toda su fuerza la *relativización* del poder político. Para Jesús la obediencia a Dios precede y supera toda obediencia humana. Es Dios quien determina y limita lo que pertenece al poder político. Dando al César lo que le corresponde todavía no se ha dado a Dios lo que le pertenece. Frente a la exigencia de Dios el uso del poder político tiene siempre un valor limitado y una importancia relativa.

c. *Precisó y circunscribió el uso del poder político de Pilato* (Jn 19,10-11). En el *logion* Jesús no propone ninguna teoría sobre el origen y el uso del poder político, que como todo poder humano viene de Dios. Ante la afirmación del

procurador acerca del poder que detenta Jesús precisa que el procedimiento legal de enjuiciarlo y el uso del poder para condenarlo a la pena capital de la crucifixión no depende directamente de él sino que está previsto por alguien que está más arriba. Pilato es un instrumento que, conservando su libertad de actuación y por consiguiente su completa responsabilidad, entra a formar parte del designio de Dios.

2. Acerca del uso del poder religioso hemos analizado tres respuestas de Jesús que manifiestan una línea común: Jesús respeta en general el uso del poder religioso pero actúa *superándolo*, *condena el abuso* del poder religioso de los escribas y fariseos y *corrige* el uso engañoso del poder religioso sacerdotal. Del análisis hecho deducimos que respecto al uso de este poder Jesús tuvo una postura clara:

a. *Respetó y consideró el uso del poder religioso sacerdotal en general.* Invirtió a las personas directamente interesadas a cumplir las prescripciones legales. Sin embargo con su autoridad y su modo de obrar relativizó estas mismas prescripciones legales. Para Jesús lo que cuenta es la persona llamada a vivir libre de todas las ataduras físicas, sociales y espirituales e independiente de aquellas tradiciones religiosas que la mantienen esclavizada y marginada (Mc 1,44; Mt 8,4; Lc 5,14). En consecuencia el uso del poder religioso debe estar continuamente puesto al servicio de los que lo necesitan.

b. *Corrigió el abuso del poder religioso usual de los escribas y fariseos.* A lo largo de la vida pública Jesús tuvo que enfrentar continuamente este poder religioso de escribas y fariseos<sup>448</sup>, generalmente hostil hacia su persona y su enseñanza, que lo seguía por todas partes. La mayor parte de los encuentros entre Jesús y sus discípulos con los escribas y fariseos culminan en disputas de escuela y controversias a veces violentas. Aquí aparece la intolerancia de estos hacia el modo de pensar y actuar de Jesús que los llevó hasta proyectar junto con otras fuerzas religiosas su muerte ya desde la misión de Galilea<sup>449</sup>. Dado el

---

448Ael lo demuestran los cuatro relatos en los que entran en la escena estos personajes: *la misión en Galilea* (Mc 1,22, 2,6.16.18-24; 3,6.22; 7,13-5; 8,11.15 Mt 5,20; 7,29, 8,19; 9,3.11.14-34; 12,2.14.24.38; 13,52; 15,1.12; 16,1.6.11.12bis; Lc 5,17.21.30. 33; 6,2-7; 7,30.36bis.37.39); *el camino hacia Jerusalén* (Mt: 8,31, 9,11.14; 10,2.33; Mt 16,21; 17,10; 18,3, 20,18; Lc 9,22; 11,37.38.39.42.43.63; 12,1; 13,31; 14,1.31.5.2; 16,14; 17,20; 18,10.11); *la actividad en Jerusalén* (11,18.27; 12,13.28.32.35. 38. 14.1; Mt 21,15.45; 22,15.34-41; 23,2.13.14.15.26.34; Lc 19,39.47; 20,1.19.39.46; 22,2); *la pasión, muerte y resurrección* (Mc 14,43.53; 15,1.31, Mt 26,57; 27,41.62; Lc 22,66; 23,10).

449Cf. Mc 3,6; Mt 12,14; Lc 8,11.

influjo preponderante que estos personajes tenían en la vida religiosa del pueblo y de la nación su poder en el Sanedrín, ya muy grande, fue creciendo desmesuradamente después de la destrucción de la ciudad, del Templo y la desaparición del poder sacerdotal. Jesús, siempre que se le ofrece la ocasión, los confronta, acepta sus preguntas y las contesta, empleando la misma dialéctica que ellos usan (cf. Mc 7,1-23; 12,37-40; Mt 15,1-20; 23,1-7; Lc 20,46-47).

En las controversias Jesús preavisa a la comunidad de los discípulos y a la gente para que estén atentos a no asumir las actitudes negativas que condena en ellos: *en lo social* condena su vanidad, autoritarismo religioso y afán de querer que se reconociera su primacía en todo; *en lo personal* condena su autocomplacencia en querer ser saludados y reverenciados, su afán de poner en evidencia su sabiduría en las reuniones sinagogaes, su preocupación de hacer las cosas sólo para ser vistos y alabados, su deseo de aparentar una gran devoción y apego a las tradiciones de los padres y su incontrolada voracidad en los banquetes a los que se autoinvitaban; *en lo profesional* condena su codicia y apego a las riquezas, su voracidad en adueñarse de los bienes de los pobres y de las viudas bajo pretexto de una vida piadosa, su interés por imponer cargas legales pesadas a la gente sencilla sin mover un dedo para ayudarlos.

c. *Corregió el abuso del poder religioso sacerdotal* (Jn 18,20-21). La enorme influencia religioso-política del sumo sacerdote le hacía creer que todo medio estaba permitido para lograr sus fines. Las preguntas de Anás sobre los discípulos y su doctrina, aunque genéricas no tenían solamente un alcance religioso sino también político. En realidad habiendo decidido ya sobre la muerte de Jesús Anás preveía que el problema se extendería a sus discípulos y a su doctrina.

La respuesta de Jesús aclara su forma de enseñar: hablar abiertamente y enseñar públicamente. Todo el evangelio puede dar fe de esto. Si el poder religioso quiere enterarse de su doctrina tiene que escoger un sólo camino: interrogar a los discípulos quienes lo han escuchado. Mensaje cristiano y discipulado están íntimamente unidos. Sólo los discípulos serán capaces de comunicar y tendrán la obligación de anunciar ante el poder religioso el mensaje de Jesús. Mientras por un lado Jesús corrige directamente el abuso del poder religioso sacerdotal, por otro estimula indirectamente a los discípulos a dar testimonio de lo que saben.

3. Acerca del uso del poder de las riquezas hemos analizado también tres respuestas de Jesús que manifiestan la línea común de su pensamiento: Jesús *orienta* a los discípulos sobre el buen uso del poder del dinero que califica de injusto, *los previene* acerca del poder funesto de las riquezas que dominan el corazón, *alaba* a quien convirtiéndose, se despoja del uso del poder de las riquezas acumuladas.

a. Jesús aunque *aldó el dinero de injusto* y se mantuvo siempre desprendido del mismo, sin embargo, *orientó a los discípulos sobre el buen uso de su poder*. Quienes, manteniendo la libertad interior lo usan honradamente, pueden lograr granjearse amigos que intercedan por ellos ante el juicio justo de Dios. Quienes, perdiendo su libertad interior, se dejan dominar por el dinero injusto, serán sometidos al castigo eterno. Lo que da fuerza a los discípulos a cumplir la orden que inculca el buen uso del dinero injusto es la promesa de un premio eterno basado en la palabra de Jesús.

b. *Previno a sus discípulos acerca del poder funesto de las riquezas* en cuanto logran esclavizar el corazón del hombre (Mc 10,23-25; Mt 19,23-24; Lc 18,24-25). Ellas encierran en sí mismas una fuerza negativa que puede poner en peligro la salvación del hombre, haciéndole confiar en sus fuerzas y restándole confianza en Dios. Con la hipérbole del camello y de la aguja Jesús hace caer en cuenta de la imposibilidad de que los que estén dominados por las riquezas logren conseguir la salvación. Es una fuerte llamada de atención para los miembros de la comunidad de todos los tiempos.

c. *Ofreció la salvación a quien está dispuesto a recibirla despojándose del abuso del poder de las riquezas*. La salvación que Jesús ofreció en Galilea a Leví y los demás recaudadores de impuestos (cf. Mc 2,13-17; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32) la repite Lc en la narración del encuentro en Jericó entre Zaqueo y Jesús (Lc 19,1-10). Lc nos recuerda que para que este ofrecimiento se pudiera realizar hizo falta que Zaqueo estuviera dispuesto a cambiar de vida y de comportamientos, a despojarse del abuso del poder de las riquezas para enriquecerse injustamente. Ante Jesús que personifica y ofrece la salvación se confronta la libertad de Zaqueo. Por sí solo no puede decidir nada si no es apoyándose en el ofrecimiento que Jesús le brinda.

## F. BIBLIOGRAFÍA:

### 1. Textos:

ALAND K., *Sinopsis quatuor Evangeliorum* (Stuttgart 1988 13).

DEL VALLE C. (FD), *La Misná* = BFB 98 (Salamanca 1997 2).

METZGER B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1994 2).

MOULTON W.F. - GEDEN A.S., *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh 1974 4).

NESTLE E. - ALAND K y OTROS., *Novum Testamentum graece: Biblia Sacra Uniusque Testamenti* (Stuttgart 1994 27).

RAHLFS A., *Septuaginta* (Stuttgart 1984 9).

### 2. Estudios

AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*. RABANAL V., *Obras de San Agustín XIV* = BAC (Madrid 1965 2); pags. 573s.

ALBRIGHT W.H. - MANN C.S., *Matthew* = AB (New York 1971).

BALZ H., *Mosona*: BALZ H. - SCHNEIDER G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II* = BEB 91 (Salamanca 1998) pags. 146-148.

BARTOLOMÉ J.J., *Cuarto Evangelio. Cartas de Juan. Introducción y Comentario* = CC (Madrid 2002).

BASILEZ M.F., *Bibbia e Storia. Giudaismo, Ellenismo, Cristianesimo* = ISBS 8 (Brescia 2002).

\_\_\_\_\_, *Il ruolo della famiglia di Anna e i Sadducei*. *Bibbia e Storia* = ISBS 8 (Brescia 2002).

BAUERNFEIND O., *Panurgis* KITTEL G. - FRIEDRICH G., *GLNT IX* (Brescia 1974) pag. 455-468

BAUER J., *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona 1967).

BEILNER W., *Poder*. BAUER J.B., *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona 1967) pags. 831-835.

BENOIT P., *Pasión y Resurrección del Señor* = AB 24 (Madrid 1971).

BERGER K., *Zu den sogenannten Säkularen Rechts*. *NTS 17* (1970-71) 10-40

BEST E., *Following Jesús. Discipleship in the Gospel of Mark* = JSNTSS 4 (Sheffield 1981)

BETZ O., *Dynamis-ecstasy*. COENEN L., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento III* (Salamanca 1980) pags. 385-393

BLANK J., *El Evangelio según San Juan 4/3* = NTM (Barcelona 1987).

\_\_\_\_\_, **El poder en la Iglesia a la luz del Nuevo Testamento. CONCILITUM 217** (Madrid 1988), pags 325-336.

BLASS F.-DEBRUNNER A., **Grammatica del Greco del Nuovo Testamento = SGLNT** (Brescia 1982)

BONNARD P., **Evangelio según San Mateo = BBC** (Madrid 1983)

BOVON F., **El Evangelio según San Lucas Lc 1-9 I = BEB 85** (Salamanca 1995).

BRAYO C., **Galilea Año 30. Historia de un conflicto = SP 11** (México 1989).

\_\_\_\_\_, **Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina = PT 30** (Santander 1986).

BROER I., **Expositio**; BALZ H., **Diccionario exegético del N.T. I** (Salamanca 1996) pags. 1446-55.

BROWN R., **Evangelio según Juan I - II** (Madrid 1979)

\_\_\_\_\_, **The Death of the Messiah - A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels I - II = ABRL** (New York 1994).

BÜCHSEL F., **Apodiktai**; KITTEL G. - FRIEDRICH G., **GLNT II** (Brescia 1966) pag. 1176-1179

\_\_\_\_\_, **Díxon**; KITTEL G. - FRIEDRICH G., **GLNT II** (Brescia 1966) pag. 1174.

\_\_\_\_\_, **Krimz**; KITTEL G. - FRIEDRICH G., **GLNT V** (Brescia 1969), pags 1078-80.

BUENO R. D., **Orígenes. Contra Celso = BAC** (Madrid 1968).

BULTMANN R., **The Gospel of John. A Commentary** (Oxford 1971).

CARRILLO S., **Las Parábolas del Evangelio** (Bogotá 1983.3).

CERVANTES GABARRÓN J., **La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro = ISJ 22** (Estella 1991)

COMBLIN J., **El poder de la Iglesia frente a los poderes del mal. CONCILITUM 217** (Madrid 1988) pags 437-41.

DA SPINETOLI O., **Matteo** (Perugia 1977).

DE LA POTTERIE I., **áida et gnostika. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Évangile: Bib 40** (1959), pags 709-25.

\_\_\_\_\_, **La Passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni** (Torino 1991.3)

\_\_\_\_\_, **La Verdad de Jesús. Estudios de cristología joánica = BAC 405** (Madrid 1979).

DELORME J., **El Evangelio según San Marcos = CuBi 15-16** (Estella 1981).

DIBELIUS M., **La Historia de las Formas Evangélicas = CCB II** (Valencia 1984).

\_\_\_\_\_, **Analytic**; ID., **La Historia de las Formas Evangélicas = CCB II** (Valencia 1984) pags. 133-173.

\_\_\_\_\_, **La Historia de la Pasión**; ID., **La Historia de las Formas Evangélicas = CCB II** (Valencia 1984) pags. 175-210.

- DODD C.H.H., *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio* = BBC (Madrid 1978).
- \_\_\_\_\_, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1970).
- DUPONT J., *Les Béatitudes II. La Bonne Nouvelle* = ÉB (Paris 1969.2).
- \_\_\_\_\_, *Les Béatitudes III. Les Évangélistes* = EB (Paris 1973.2).
- \_\_\_\_\_, *Études sur les Évangiles Synoptiques II* = BETL (Leuven 1985).
- \_\_\_\_\_, *Le message de la bonne nouvelle* ID., *Les Béatitudes II. La Bonne Nouvelle* = ÉB (Paris 1969.2) pags. 123-142.
- \_\_\_\_\_, *Accueillir le Royaume comme un petit enfant* ID., *Les Béatitudes II. La Bonne Nouvelle* = ÉB (Paris 1969.2) pags. 161-181.
- \_\_\_\_\_, *La justice chrétienne* ID., *Les Béatitudes III. Les Évangélistes* = EB (Paris 1973.2) pags. 211-305.
- \_\_\_\_\_, *La parabole du girasol assé* ID., *Les Béatitudes III. Les Évangélistes* = EB (Paris 1973.2) pags. 118-122.
- \_\_\_\_\_, *La parabole du riche insensé* ID., *Les Béatitudes III. Les Évangélistes* = EB (Paris 1973.2) pags. 183-185.
- \_\_\_\_\_, *La malheur des riches* ID., *Les Béatitudes III. Les Évangélistes* = EB (Paris 1973.2) pags. 193-203.
- \_\_\_\_\_, *Vous* ID., *Les Béatitudes III. Les Évangélistes* = EB (Paris 1973.2) page 21-40.
- \_\_\_\_\_, *La ruine du Temple et la fin des temps dans le Discours de Marc 13* ID., *Études sur les Évangiles Synoptiques I* = BETL LXX-A (Leuven 1985) pags. 368-433.
- ECKEY W., *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu* (Neukirchen 1998).
- ERNST J., *Il Vangelo secondo Marco I-II* = NTC (Brescia 1991)
- \_\_\_\_\_, *Il Racconto predicatore della Parusia* ID., *Il Vangelo secondo Marco II* = NTC (Brescia 1991) pags. 631-635
- \_\_\_\_\_, *La liturgia nella Bibbia* ID., *Il Vangelo secondo Marco I* = NTC (Brescia 1991) pags. 124s
- \_\_\_\_\_, *Purità e mondanità rituale e culturale nell'AT e nell'ebraismo* ID., *Il Vangelo secondo Marco I* = NTC (Brescia 1991) pags. 328-330.
- \_\_\_\_\_, *Gli scribi* ID., *Il Vangelo secondo Marco I* = NTC (Brescia 1991) pags. 142s.
- \_\_\_\_\_, *I Farisei* ID., *Il Vangelo secondo Marco I* = NTC (Brescia 1991) pags. 143-146.
- \_\_\_\_\_, *I Sadducei* ID., *Il Vangelo secondo Marco II* = NTC (Brescia 1991) pags. 564-566.
- \_\_\_\_\_, *La paragona di Gesù rispetto alla ricchezza* ID., *Il Vangelo secondo Marco II* = NTC (Brescia 1991) pags. 483s.
- FABRIS R., *Giovanni* = CB (Roma 1992)
- \_\_\_\_\_, *Matteo* = CoBi (Roma 1982).
- FANNING B.M., *Verbal Aspect in New Testament Greek* = OTM (Oxford 1990).
- FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades de los Judíos III* (Barcelona 1988).

- \_\_\_\_\_, **La Guerra de los Judíos I-II** (Barcelona 1989).
- FLEDDERMAN H., *A Warning about the Scribes* (Mark 12, 37b-40): **CBQ** 44 (1982) pages 52-67.
- FOCANT C., *Trouver le zoroastrien d'iniquité* (Lc 16, 1-13): **AADV**, **À cause de l'Évangile. Études sur la Synoptique et les Actes**, Michel J. Dupont = **LD 123** (Saint-André 1985) pages 547-569.
- FOERSTER W., *Expositio exoniago*: **KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT III** (Brescia 1967) pages 626-68.
- \_\_\_\_\_, *Katakana*: **KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT V** (Brescia 1969) pages 1496-1498.
- \_\_\_\_\_, *Sergo - Sotiris*: **KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT XIII** (Brescia 1981) pages 511-41.
- FUSCO V., **Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4, 1-34) nella prospettiva marcanica** = **Al 13** (Bologna 1980)
- \_\_\_\_\_, *Il segreto menicano nell'episodio del lebbroso* (Mc 1, 40-45) **RivB** 29 (1984) pages 273-313.
- GHIDELLI C., **Luca** = **NVB** (Roma 1977)
- GNILKA J., **El Evangelio según San Marcos I - II** = **BBB** 55-56 (Salamanca 1986).
- \_\_\_\_\_, **Il Vangelo di Matteo II** = **CTNT** 1 / 2 (Brescia 1991).
- GONZÁLEZ RUIZ J.M., **Evangelio según Marcos. Introducción, traducción, comentario** (Estella 1988)
- GREEN J.B., **The Gospel of Luke** = **NICNT** (Grand Rapids 1997).
- GRUNDMANN W., **Das Evangelium nach Markus** = **THNT** 2 (Berlin 1989.10).
- \_\_\_\_\_, *Dynamis* = **KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT II** (Brescia 1966) pages 1510-1556.
- \_\_\_\_\_, *Migos* = **KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT VI** (Brescia 1970) pages 1431-66.
- \_\_\_\_\_, *Megalámen* = **KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT VI** (Brescia 1970) page 1471-74.
- \_\_\_\_\_, *El reinado de Herodes*: **LEIPOLDT J. - GRUNDMANN W., El Mundo del Nuevo Testamento I. Estudio histórico-cultural** = **BBC** (Madrid 1973) pages 174-177.
- \_\_\_\_\_, *Palästina bajo los hijos de Herodes y los gobernadores romanos*: **LEIPOLDT J. - GRUNDMANN W., El Mundo del Nuevo Testamento I. Estudio histórico-cultural** = **BBC** (Madrid 1973) pages 177-183.
- \_\_\_\_\_, *Los saduceos. Los fariseos. El movimiento celota*: **LEIPOLDT J. - GRUNDMANN W., El Mundo del Nuevo Testamento I. Estudio histórico-cultural** = **BBC** (Madrid 1973) pages 281-304.
- GUARDINI R., **El Poder** = **CHA** 49 (Madrid 1963).
- GUELICH R.A., **The Sermon of the Mount: a Foundation for Understanding** (Dallas 1982).
- \_\_\_\_\_, **Mark 1-8,26** = **WBC** 34A (Dallas 1989)
- GUICHARD J., *Ideologies y poder*: **CONCILIUM** 90 (Madrid 1973), pages 539-47.

- GUNDEY R. H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids 1993).
- \_\_\_\_\_, *The Classes of the Synthesis with Reference to Jesus' Passion*. IL, *Mark. A Commentary on his Apology for the Cross* (Grand Rapids 1993)
- \_\_\_\_\_, *Matthew. A Commentary on his Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids 1994.2).
- GUTBROD W., *Nomaché*. KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT VII (Brescia 1971) pags. 1410-1411.
- HAAG H., *Psalm*. ID. *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1981.8) pags. 1541s.
- \_\_\_\_\_, *Riquena*. ID. *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1981.8) pags. 1721s.
- HARDER G., *Poweris*. KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT X (Brescia 1975) pags. 1400-1410
- HARRINGTON W., *El Evangelio según San Lucas* (Madrid 1972).
- HAUCK P., *Katharismós*. KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT IV (Brescia 1968) pags. 1297-1299.
- HAUSER R., *Psalm*. FRIEB H., *Conceptos fundamentales de la Teología II* (Madrid 1972.2) pags. 395-409.
- HENGEL M., *Sequels e Carisma* = SB 90 (Brescia 1990).
- HOOKER M. D., *The Gospel according to St Mark* = BNTC (London 1993)
- HÜBNER H., *Teología bíblica del Nuevo Testamento 1-3* = SCTNT 5.7.8 (Brescia 1997, 1999, 2000).
- HUNZINGER CH., *Sabofanteo*. KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT XII (Brescia 1979) pags. 1456-1458.
- JEREMÍAS J., *La situación política: los templos: Jerusalén en tiempos de Jesús*. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento = BBC (Madrid 1985.3) pags. 143-5
- \_\_\_\_\_, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento = BBC (Madrid 1985.3) pags. 146-324 p.6.
- \_\_\_\_\_, *Clases sociales: Jerusalén en tiempo de Jesús*. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento = BBC (Madrid 1985.3) pags. 161-281.
- \_\_\_\_\_, *Factores determinantes de la situación económica en Jerusalén en la época de Jesús*. *Jerusalén en tiempo de Jesús*. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento = BBC (Madrid 1985.3) pags. 139-157.
- \_\_\_\_\_, *La santidad de Jerusalén: Jerusalén en tiempo de Jesús*. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento = BBC (Madrid 1985.3) pags. 150-163
- \_\_\_\_\_, *Los escribas: Jerusalén en tiempos de Jesús*. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento = BBC (Madrid 1985.3) pags. 248-60.
- \_\_\_\_\_, *Los fariseos: Jerusalén en tiempos de Jesús*. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento = BBC (Madrid 1985.3) pags. 261-281
- \_\_\_\_\_, *Los pobres: Jerusalén en tiempos de Jesús*. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento = BBC (Madrid 1985.3) pags. 129-38.

- \_\_\_\_\_, *Interpretación de las parábolas* = BN 12 (Estella 1985).
- \_\_\_\_\_, *Teología del Nuevo Testamento I* = BEB 2 (Salamanca 1993.6).
- JOSSA G., *El processo di Gesù* = StBi 133 (Brescia 2002).
- \_\_\_\_\_, *La figura di Pilato Il processo di Gesù* = StBi 133 (Brescia 2002) pags. 110-113.
- KEMMER A., *Les paraboles en parábolas. Como leerlas y entenderlas* = Alc 28 (Santander 1982).
- KERTELGE K., *Der dieneude Menschensohn (Mt 10, 45)*; PESCH R. – SCHNACKENBURG R. – KAISER O (Hrsg), *Jesus und der Menschensohn*, F. A. Vogtle (Freiburg 1975) pags 225-239.
- KINGSBURY J D., *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos* = TNT (Córdoba 1991).
- \_\_\_\_\_, *Conflicto en Lucas. Jesús, autoridades, discípulos* = TNT (Córdoba 1992).
- \_\_\_\_\_, *Matthew* = PC (Philadelphia 1986.2).
- \_\_\_\_\_, *Matthew as Story* (Philadelphia 1988).
- KUTHIRAKKATTELS., *The Beginning of Jesus' Ministry according to Mark's Gospel (1,14-3,6): a Redaction Critical Study* = AB 123 (Roma 1990).
- LANCELLOTTI A., *Marco* = NVB (Roma 1975)
- LÉGASSE S., *L'Évangile de Marc I-II* = LDC 5 (Paris 1997).
- LEIPOLDT J. – GRUNDMANN W., *El mundo del Nuevo Testamento I. Estudio Histórico cultural* = BBC I (Madrid 1973).
- \_\_\_\_\_, *Grupos y fuerzas. Puntos de vista y direcciones. El mundo del Nuevo Testamento I Estudio Histórico cultural* = BBC I (Madrid 1973) pags. 234-304
- LENTZEN-DEIS F., *Comentario al Evangelio de Marcos. Modelo de Nueva Evangelización* = EC 1 (Estella 1998).
- LÉON-DUFOUR X., *Juan IV* = BEB 96 (Salamanca 1998).
- \_\_\_\_\_, *Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'Institution eucharistique et des discours d'adieu*; DUPONT J. (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie* = BETL XL (Leuven 1989 2) pags. 141-168.
- \_\_\_\_\_, *Poder* ID., *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1996.17) pags. 701-6.
- \_\_\_\_\_, *Riquezas*. ID., *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1996.17) pags. 798-801.
- LOHMEYER E., *Das Evangelium des Markus* = KERNT 1 (Göttingen 1967.8).
- LOHSE E., *L'ambiente del Nuovo Testamento* = NTS 1 (Brescia 1980).
- \_\_\_\_\_, *Gruppi e comunità nel Giudaismo Palestinese*. ID., *L'ambiente del Nuovo Testamento* = NTS 1 (Brescia 1980).
- \_\_\_\_\_, *Politica e Società nell'Impero Romano del primo secolo d.C.* ID., *L'ambiente del Nuovo Testamento* = NTS 1 (Brescia 1980) pags. 77-130.

\_\_\_\_\_, *La Palestina sotto la dominazione romana*. ID, *L'ambiente del Nuovo Testamento* = NTS 3 (Brescia 1980) pags. 34-47.

\_\_\_\_\_, *I Sadducei*. ID, *L'ambiente del Nuovo Testamento* = NTS 1 (Brescia 1980) pags. 77-81.

\_\_\_\_\_, *I Farisei*. ID, *L'ambiente del Nuovo Testamento* = NTS 1 (Brescia 1980) pags. 81-88.

\_\_\_\_\_, *Gli Zeloti*. ID, *L'ambiente del Nuovo Testamento* = NTS 1 (Brescia 1980) pags. 84-8.

LÜHRMANN D., *Das Markusevangelium* = HNT 3 (Tübingen 1987).

\_\_\_\_\_, *Die Passionsgeschichte. Das Markusevangelium* = HNT 3 (Tübingen 1987) pags. 227-231.

MAGGIONI B., *I Racconti evangelici della Passione* = CSB (Assisi 1995,2).

\_\_\_\_\_, *Il fatto è arcaico. Le parabole evangeliche* = Sest 3 (Milano 1998) pags. 227-239.

\_\_\_\_\_, *Gesù e Pilato. La brocca dimenticata. I dialoghi di Gesù nel Vangelo di Giovanni* = Sest 13 (Milano 2000) pags. 127-145.

MALINA B., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* = AGORA 1 (Estella 1995).

MANICARDI F., *Il Cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico* = AnBib 96 (Roma 1981).

MARSHALL I.H., *The Gospel of Luke* = NIGTC (Grand Rapids 1978).

MARUCCI C., *Spazi teologici nel Vangelo di Marco*. RasT 37 (1997) 169-199.

MATEOS J. - BARRETO J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* = LNT 4 (Madrid 1982).

MCKAY K. I., *On the Perfect and Other Aspects in the New Testament Greek*: NT 23 (1981) 289-329.

MCMAHON T.I., *Aspectos morales del poder*. CONCILIUM 90 (Madrid 1973), pags. 498-514.

MERCIEK R., *El Evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba II* = BP (Bogotá 1995).

MERKLEIN H., *Pharisäer*. BALZ H. - SCHNEIDER G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II* = BEB 91 (Salamanca 1998) pags. 1014-1021.

MICHAELIS W., *Oratio*. ID, *Oratio* = KITTEL G. - FRIEDRICH G., *GLNT VIII* (Brescia 1972) pag. 974.

\_\_\_\_\_, *Protektadria, proteklusia* = KITTEL G. - FRIEDRICH G., *GLNT XI* (Brescia 1977) pags. 673-675.

\_\_\_\_\_, *Skené* = KITTEL G. - FRIEDRICH G., *GLNT XII* (Brescia 1979) pags. 477-479.

MICHEL O., *Oratio*. ID, *Oratio* = KITTEL G. - FRIEDRICH G., *GLNT VIII* (Brescia 1972) pags. 338-377.

- MINEAR, P., *Faith, Prophecy and Hypocrisy in the Gospel of Matthew* GNILKA J. (HRS.G.), *Neues Testament und Kirche*, Fz R. Schnackenburg (Freiburg 1974) page 76-93.
- MOLONEY F., *The Gospel of John* = HARRINGTON D. (ed.), S.P. 4 (Collegeville 1998).
- MORGENTHAUER R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Stuttgart 1973).
- MOULTON J. H., *A Grammar of New Testament Greek I* (Edinburgh 1919.3).
- NEUDECKER R., *Master-Disciple/Disciple-Master: Relationship in Rabbinic Judaism and in the Gospels: Greg 80* (1999) page. 245-261.
- PANIMOLLE S. A., *Letture pastorale del Vangelo di Giovanni I - III* = LPB (Bologna 1991)
- PERÓN G. P., *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17)* = BSR 162 (Roma 2000).
- PESCH R., *Naherwartungen: Tradition und Redaktion in Mk 13* = KBANT (Düsseldorf 1968).
- \_\_\_\_\_, *Il Vangelo di Marco I-II* = CTNT II/1, II/2 (Brescia 1982)
- \_\_\_\_\_, *La Storia pre mariana della Passione. Il Vangelo di Marco II* = CTNT II/2 (Brescia 1982) page. 18-54.
- \_\_\_\_\_, *Il Processo di Gesù: Il Vangelo di Marco II* = CTNT II/2 (Brescia 1982) page 595-623.
- PESCH W., *Theologische Aussagen der Redaktion von Matthäus 23: HOFFMANN P ET AL II Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Fz. J. Schmid (Freiburg 1973) page. 286-297.*
- PLANA G., *Podr. FACOMIO Y OTROS., Dictionario Teológico Interdisciplinar III* = VI 68 (Salamanca 1998.3) page. 819-30.
- PIKAZA X., *Par, casa, pabixa. La Iglesia en Marcos* = BEB 94 (Salamanca 1998).
- PORTER S., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* = SBG 1 (New York 1993).
- RADEMAKERS J. - BOSSUYT PH., *Letture pastorale del Vangelo di Luca* = LPB (Bologna 1994).
- RAHNER K., *Teologia del poder. ET IV* (Madrid 1961), page 495-517.
- REESE J. M., *El acontecimiento Jesús. Poder en la carne: Con 90* (1973) page. 486-497.
- REISER M., *Syntax und Stil des Markusevangelium im Licht der hellenistischen Volksliteratur* = WUNT II (Tübingen 1984).
- RENGSTORF K. H., *Daniel: KITTEL G. FRIEDRICH G., GLNT II* (Brescia 1966) page 1009-1022.
- RJUS-CAMPS J., *El Éxodo del hombre libre. Catequesis sobre el Evangelio de San Lucas* = TNT (Córdoba 1991).
- RODRÍGUEZ CARMONA A., *Los libros de Lucas* AGUIRRE MONASTERIO R. - RODRÍGUEZ CARMONA A., *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* = IEB 6 (Estella 1992) page 277-388.
- RUSSFJ. D.S., *Genesi I Forini: ID., Dal primo giudaismo alla Chiesa delle origini* = StBi 96 (Brescia 1991) page. 91s.

- SCHLIER H., *Parresia* KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT IX (Brescia 1974) pages 878-931.
- SCHMID J., *El Evangelio según San Marcos* = CRNT (Barcelona 1981).
- \_\_\_\_\_, *El Evangelio según San Lucas* = CRNT (Barcelona 1981).
- SCHMITHALS W., *Das Evangelium nach Markus* = ÖTNT 2/1, 2/2 (Würzburg 1979)
- SCHNACKENBURG R., *El Evangelio según San Marcos I - II* = NTM 2/1, 2/2 (Barcelona 1980)
- \_\_\_\_\_, *El Evangelio según San Juan III* (Barcelona 1980).
- \_\_\_\_\_, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento I - II* = Supp CTNT (Brescia 1989, 1990).
- SCHNEIDER J., *Kirio - metakirioi*, KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT V (Brescia 1969) pages 481-486.
- SCHRAGE W., *Erica nel Nuovo Testamento* = ISBS 4 (Brescia 1999).
- \_\_\_\_\_, *Dirittura morale*, ID., *Erica nel Nuovo Testamento* = ISBS 4 (Brescia 1999) pages 108-142.
- \_\_\_\_\_, *La vita cristiana secondo Luca*, ID., *Erica nel Nuovo Testamento* = ISBS 4 (Brescia 1999) pages 181-195.
- SCHÜRER E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo I-II* = BSSTB (Brescia 1985, 1987)
- \_\_\_\_\_, *Erede di Gesù*, ID., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù I* = BSSTB 6 (Brescia 1985) pages 362-417.
- \_\_\_\_\_, *Aryanos*, ID., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù I* = BSSTB 6 (Brescia 1985) pages 437-441.
- \_\_\_\_\_, *La Giuda sotto i governatori romani*, ID., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù I* = BSSTB 6 (Brescia 1985) pages 441-488.
- \_\_\_\_\_, *Il grande Sinedrio di Gerusalemme*, ID., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù II* = BSSTB 6 (Brescia 1987) pages 250-284.
- \_\_\_\_\_, *I Sommi Sacerdoti*, ID., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù II* = BSSTB 6 (Brescia 1987) pages 285-377.
- \_\_\_\_\_, *Farisei*, ID., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù II* = BSSTB 6 (Brescia 1987) pages 470-487.
- \_\_\_\_\_, *I Sadducei*, ID., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù II* = BSSTB 6 (Brescia 1987) pages 487-500.
- \_\_\_\_\_, *La Sinagoga*, ID., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù II* = BSSTB 6 (Brescia 1987) pages 509-545.
- \_\_\_\_\_, *Le Leggi di purità*, ID., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù II* = BSSTB 6 (Brescia 1987) pages 567-571.
- \_\_\_\_\_, *Il Rituale*, ID., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù II* = BSSTB 6 (Brescia 1987) pages 571-578.
- SCHÜRMAN H., *Il Vangelo di Luca I* = CTNT (Brescia 1983).

- SCHWEIZER E., *Das Evangelium nach Markus* = NTD I (Göttingen 1989:7).
- \_\_\_\_\_, *Matthäus 21-25* HOFFMANN P. Y OTROS. (Hrsg), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker* Fs Josef Schmid (Freiburg 1973), pages 364-371.
- SEGALLA G., *L'etica di Marco per le 'genti'*. Il Vangelo di Gesù Cristo come metafora: nuovo modo di essere e di agire nel mondo: *TiSeu* 24 (1999) 14-71.
- SELTNER F., *Mattäus - dixerit* COENEN L. y OTROS, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento IV* = BEB 29 (Salamanca 1987) pag. 109
- SELTNER F., *Plinius* COENEN L. y OTROS, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento IV* = BEB 29 (Salamanca 1987) pag. 110-113.
- SÖDING T., *Glaube bei Markus*. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basistheologie und Christologie = *SBB* 12 (Stuttgart 1987).
- \_\_\_\_\_, *Leben nach dem Evangelium*. Konturen markinischer Ethik: ID (Hrsg.), *Der Evangelist als Theologe*. Studien zum Markusevangelium = *SBS* 163 (Stuttgart 1995) pages 167-95.
- SOGGIN JA., *Nueva Historia de Israel* De los orígenes a Bar Kochba (Bilbao 1997).
- \_\_\_\_\_, *Bajo los Romanos* ID., *Nueva Historia de Israel*. De los orígenes a Bar Kochba (Bilbao 1997) pages. 391-409.
- STÄHLING G., *Fides* KITTEL G. - FRIEDRICH G., *GLNT XIV* (Brescia 1984) pages 1231-1237.
- STOCK K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus = *AnBi* 70 (Rome 1975).
- \_\_\_\_\_, *Marco*. Comento contestuale al secondo Vangelo = *BP* 47 (Roma 2003).
- STÖGER A., *El Evangelio según San Lucas* = *NTM* 3 / 1, 3/ 2 (Barcelona 1979).
- STRATHMANN H., *Mattäus*. KITTEL G. - FRIEDRICH G., *GLNT VI* (Brescia 1976) pages 1355-1361.
- \_\_\_\_\_, *Il Vangelo secondo Giovanni* = *NT* 4 (Brescia 1973).
- TALBERT CH.H., *Reading John*. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and Johannine Epistles (New York 1992).
- TAYLOR V., *Evangelio según San Marcos* = *BBC* (Madrid 1980).
- THEISSEN G., *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico* = *AGORA* 11 (Estella 2002).
- TRILLING W., *El Evangelio según San Mateo* = *NTM* 1 / 1, 1/2 (Barcelona 1980).
- URBÁN A., *El origen divino del poder* (Córdoba 1989).
- VAN DEN BUSSCHE H., *Giovanni*. Comento del Vangelo Spirituale (Roma 1971:2).
- VIDAL C., *Pater* ID., *Diccionario de Jesús y los Evangelios* (Estrella 1995) pages 309s.
- WEEDEN T.J., *The Heresy That Negated Mark's Gospel* *ZNW* 59 (1968) 145-158.
- WEISS K., *Fertius* KITTEL G. - FRIEDRICH G., *GLNT XIV* (Brescia 1984) pages 1050-1054.
- \_\_\_\_\_, *Fertus* KITTEL G. - FRIEDRICH G., *GLNT XIV* (Brescia 1984) page 1034-1047

WILCKENS U, *Stoik* KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT XII (Brescia 1979) pags 1275-1286.

\_\_\_\_\_, *Hypokritik* KITTEL G. - FRIEDRICH G., GLNT XII (Brescia 1979) pags 669-704.

ZERWICK M, *El griego del Nuevo Testamento = IPEB II* (Estella 1997).

ZERWICK M. - GROSVENOR M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* (Roma 1996.5)

# SOBRE LAS INVERSIONES DEL PODER Y EL RECONOCIMIENTO DE LAS DIFERENCIAS, LA DIMENSIÓN TEOLÓGICA DEL PODER: DEL DILEMA AL DRAMA

*Profesor Rafael Luciani*

*"El poder de Dios es onívoramente  
tanto como lo es su amor"*

*E. Jünger, Geistesgegenwart, 198.*

**Abstract:** **Abstract:** ¿Does God allow evil? Better yet ¿Does God want evil in the world? The problem deals with the position and practice of God towards evil in our world, towards the dehumanization of its own creation. The religious imaginary of our time is structured upon the logic of the dilemma between wanting and being capable of doing, which is capable of justifying an almighty God over a sadist image of God, that is, it prefers to talk about a God that could have intervened in Auschwitz but didn't do it because of some mysterious reason, but that could have done it if he had wanted to. It is imperative to go from the logic of the dilemma to the logic of the drama.

The position that God takes towards the evil suffered by many victims finds in the *compassion* the adapted form in which the God of life is besides every person that is suffering, but at the same time, this leads us to a new question, where no longer ask *what God didn't do or what could have done to avoid evil*, but *what man did* to reach these absurd extreme of a senseless existence.

En el año 1710 Gottfried Wilhelm Leibniz publicaba su famosa obra *Die Theodizee*, en la que aseveraba que Dios no pudo haber hecho otro mundo más perfecto que el actual<sup>1</sup>. Su optimismo, proclamado en contraposición al

1 Gábe es nicht die beste aller möglichen Welten, dann hätte Gott überhaupt keine geschaffen. . . Wenn somit das geringste Übel, das in der Welt eintritt, fehlt, wäre es nicht mehr diese Welt, die alles in allem, von dem sie auswählenden Schöpfer als beste befunden worden ist" en Leibniz G. W., *Die Theodizee*, 1958, 8-9.

Edicísimo de Pierre Bayle, sería, sin embargo, opacado y seriamente cuestionado cuando, años después de su muerte, durante la jornada religiosa del 1 de noviembre de 1755, fiesta de Todos los Santos, un devastador terremoto destruiría a la ciudad de Lisboa, provocando la muerte de decenas de miles de personas. Esta catástrofe pondrá en cuestión no sólo la existencia del mal representado en las fuerzas dramáticas de la naturaleza, sino el posicionamiento de Dios mismo frente al mal. Según Leibniz el mal es una necesidad intrínseca propia de la imperfección de las cosas creadas, mas no contradice a la sabiduría divina, pues el mal es la carencia del bien, hasta tal punto que de cualquier mal puede obtenerse un bien. En este sentido, Dios permite el mal para sacar algún bien, mas no lo realiza.

Otro hecho más reciente que produce una nueva ruptura en la conciencia de la humanidad acerca del posicionamiento de Dios frente al mal, es el trágico y dramático suceso de la *Shoa* (holocausto), llevado a su más cruel expresión en lo acontecido en el campamento de concentración de Auschwitz durante la segunda guerra mundial. Ya no estamos ante una catástrofe natural, sino en medio de la más trágica opción que individuo alguno en la historia haya tomado, es decir, la absolutización de la condición de aniquilamiento e incineración (=holocausto) voluntaria y consciente del ser humano, más aún, la deshumanización masiva más radical y en serie que el mundo occidental haya experimentado. En este período oscuro de la historia se genera una situación de muerte industrializada que alcanzó a más de seis millones de judíos dispersos como presas por toda Alemania bajo el régimen socialnacionalista. El holocausto se inserta dentro de un proyecto de descreación mucho más amplio que pretendía crear una nueva raza y un ideal de nueva humanidad inspirado en la depuración biológica y étnica, y en la selección genética. El poder de un régimen político, el poder de una civilización técnica y el poder de la ideología dominante se unieron para anular y negar la existencia de todas las diferencias reales. Este acontecimiento no pudo pasar sin Dios, pues aconteció en este mundo creado por Él, pero el modo cómo Dios ha podido pasar por él es lo que causa tanto vértigo en la fe y el pensamiento. Recordemos las palabras dramáticas de Elie Wiesel: "Pregunta por Dios, si quieres, pero no a mí! Soy yo acaso su guardián? Le he dado a Dios la despedida. Él hubiese podido tener a otro huésped, y escoger a otro pueblo, que vaya con su amargura a otro judío, porque a mí no me

interesa más<sup>2</sup>. No estamos ante una interrogante que trate de negar la existencia de Dios, sino de cara a una experiencia de ruptura frente a aquellos imaginarios religiosos que prefieren hablar de Dios como un ser omnipotente, aún sacrificando su bondad. Esta ruptura semántica y pragmática de los ídolos conceptuales que atan la más genuina experiencia del misterio, permite repensar el lenguaje acerca de Dios dentro de la tensión analógica que emana del misterio mismo, en cuanto experimentado por el hombre.

Aquí la pregunta sobre el mal asume la perspectiva de las víctimas, es decir, ¿por qué Dios permitió que tantos inocentes, tantas víctimas, murieran de esta forma? ¿Es que acaso no lo pudo evitar o simplemente no lo quiso evitar? He aquí el dilema que nos sitúa en esta reflexión y que no pretende agotar la hondura del misterio, sino balbucear de su fuente. ¿Puede Dios ejercitar el mal?, más aún ¿quiere Dios el mal en este mundo? El problema ni siquiera versa sobre la existencia de Dios, sino sobre su posición y ejercicio frente al mal actuante en el mundo, frente a la deshumanización de su propia creación. Recordemos el famoso hecho narrado por Elie Wiesel, en su libro *Die Nacht*, que nos sitúa con gran intensidad de cara a aquella pregunta que brota de todo sufrimiento e injusticia: "los mandos del campamento se negaron a hacer de verdugos. Tres hombres de las SS aceptaron el papel. Tres cuellos fueron en un momento introducidos en tres lazos 'Viva la libertad', gñtaron los adultos. Pero el niño no dijo nada. ¿Dónde está Dios? ¿dónde está?, preguntó uno detrás de mí. Las tres sillas cayeron al suelo... Nosotros desfilaros por delante ... los dos hombres ya no vivían..., pero la tercera cuerda aún se movía ... el niño era más leve y todavía vivía... Detrás de mí oí que el mismo hombre preguntaba. ¿Dónde está Dios ahora? Y dentro de mí oí una voz que me respondía: ¿Qué dónde está? Ahí está: colgado de la horca"<sup>3</sup>. Escena que nos recuerda la de otro judío crucificado en el Gólgota.

¿Podemos creer, como lo plantean Gross y Kuschel, en un Dios que permite el mal, incluso crea las desgracias, aún pudiendo evitarlas, pero por motivos misteriosos no lo hace?<sup>4</sup> o ¿nos dejaremos inspirar por la atrayente imagen

2 "Frage nach Gott, wenn du willst, nur mich nicht! Bin ich sein Hörer? Ich habe Gott den Abschied gegeben. Ermöge sich einen anderen Welt holen, sich ein anderes Volk erwählen, seine Bitterkeit an einem anderen Juden auslassen - mich interessiert er nicht mehr.". Orig. Wiesel E. Le procès de Shampord. Paris, 1979, 20.

3 Wiesel E., *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg, 1964, 92-94 (Orig. fr. *La Nuit*, 1958).

4 Cf. Gross W. - Kuschel J., *Ich schaffe Finsternis und Umhell! Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Regensburg, 1992.

de un Dios finito e impotente, que no puede evitar el mal del mundo, según lo plantea Schiwy?<sup>5</sup> El dilema no es nuevo. Ya Epicuro lo introdujo con gran elegancia, bajo el juego semántico entre el poder y el querer en Dios. Cito:

*“O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no le quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere y esto es lo más seguro, entonces ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo eliminas?”*

El texto plantea un dilema, ésta es su lógica y, de ahí, la imposibilidad de encontrar una fórmula adecuada entre el poder y el querer en Dios. Tenemos que distinguir que todo dilema, en el orden teológico, no proviene del misterio sino de su formulación semántica, de la capacidad del ser humano de expresar lo experienciable y razonable del misterio. En otras palabras, es el acontecimiento lo que produce el dilema y no el misterio mismo. ¿Por qué hacer esta diferencia? Si bien es cierto que el acontecimiento es la manifestación histórica del misterio o el misterio mismo en cuanto presente en una historia humana particular, es también cierto que tal presencia no puede ser agotada ni consumada por la forma asumida para su revelación. Epicuro hace una translación semántica de un orden a otro, del acontecimiento al misterio, produciendo, así, un dilema insalvable y atrapado en su propia lógica, en la que el poder y el querer se oponen como polos equívocos que nunca pueden coincidir en Dios, pues cualquier coincidencia posible produciría siempre alguna contradicción interna.

El imaginario religioso de nuestra época está permeado, de tal manera, por la lógica que envuelve a este dilema, que es capaz de justificar a un Dios omnipotente por encima de un Dios no bondadoso o sádico, es decir, que prefiere hablar de un Dios que pudiendo haber intervenido en Auschwitz o en aquellas situaciones dramáticas de nuestra existencia, no lo hizo por alguna razón misteriosa, pero que ha podido haberlo hecho si hubiera querido. He aquí el engaño de la lógica que mueve a este dilema entre el poder y el querer. Hans Jonas (1903-1993) traduce este dilema de la siguiente manera: “si a

5 Ch. Schiwy G., *Abschied vom ästhetischen Gott*, München, 1996.

6 Epicurus, ed. De O. Gigon, Zurich 1949, 60, *Lectancia, De ira Dei*, 13, Pl. 7, 121.

pesar del mal, se quiere mantener la fe en Dios y seguir hablando de él, entonces sólo queda una alternativa y es la eliminación radical de alguno de sus atributos clásicos: o bien, la omnipotencia, o bien la bondad suprema o bien su comprensibilidad<sup>7</sup>. No se trata tanto de resolver el problema del dilema en el orden lógico o de la coherencia del discurso, si bien es cierto que es ahí donde es colocada la cuestión por Epicuro y Jonas. Tampoco está cuestionada la existencia de Dios como tal, como pretendían abordarlo en el medioevo a partir de las famosas *res*, lo que implicaría un acceso desde el orden ontológico. La cuestión se radicaliza y se hace ella misma *drama*, pues nos enfrenta con el hecho absurdo de tener que convivir con un Dios que mientras es proclamado como amor por tantos hombres y mujeres de nuestra época, se manifiesta, aparentemente, bajo la forma de la contradicción e, incluso, de la negación absoluta de lo que él mismo es, amor absoluto, y sin embargo, seguimos, *a pesar de todo*, creyendo y conviviendo con este Dios. No nos damos cuenta del drama que carga esta última expresión, *a pesar de todo*, pretendiendo esconder una razón última y misteriosa en el querer de Dios que frena y limita su poder, en otras palabras, un Dios, cuya libertad precede y conforma su amor, y no viceversa. Un Dios cuyo poder está sometido a los antojos de su querer, pues el dilema del ser humano es trasladado semánticamente a Dios mismo. Se trata pues, de enfrentar el problema desde el orden teológico y, más aún, teológico-trinitario, es decir el posicionamiento de Dios frente al mal, lo que constituye un auténtico drama en la vida del creyente.

Esto nos lleva a muchas interrogantes: ¿acaso Dios se calló en Auschwitz o se sigue callando actualmente en Etiopía, con la muerte de cientos de miles de inocentes? ¿Estamos ante un Dios espectador del mal, pero que no puede o no quiere hacer nada frente a él? ¿puede Dios matar a alguien, pues su no intervención puede ser considerada, incluso, una omisión terrible? En fin ¿cuál es el posicionamiento de Dios frente al mal, el sufrimiento y la muerte de las víctimas? ¿Qué clase de Dios puede permitir que su creación se deshumanice y desestructure sin poder hacer absolutamente nada? Interrogantes que urgen a una lógica distinta a la del dilema, como paso necesario hacia una analógica del *dramas*, cuyo ritmo son las *inversiones*, como forma de vivir, actuar y hacerse presente el Dios de la Vida.

7 Méndez Fernández B. 'El problema de la omnipotencia de Dios. Una lectura de Hans Jonas' en *Compostellanum* XLVI 1-2 (2002) 54

Recordemos las palabras del rabino Hugo Gryn, que expresa esta honda experiencia de una revelación que se manifiesta en las propias contradicciones de la historia:

*"Se puede ser de la opinión que se trata de una revelación extraña, pero en los campamentos de concentración Nazis he descubierto a Dios, cuando fui encerrado muy joven. No el Dios de mi juventud...! A eso lo perdí en los crematorios de Auschwitz o al menos lo he perdido de vista. Le he pedido hacer lo que sea, y cuando no hizo nada le di la espalda. Pero más tarde cuando pude ver en los campamentos de concentración con mayor claridad las distintas experiencias, entonces lo redescubrí... Y cuando miro retrospectivamente a mis experiencias y sufrimientos, y cuando veo, que por pura suerte estoy aún vivo, no me queda nada más a que temer (respeto) en este mundo, sino a Dios".*

Este es el auténtico poder de Dios, la inversión del poder que se entiende desde el amor arraigado en la contradicción, como condición de posibilidad de la misma libertad y coincidencia absoluta entre el querer y el poder en Dios y para los hombres.

En Dios querer y poder coinciden con su única esencia, el amor. No son actos sucesivos ni compulsivos, sino simultáneos y fieles a su único criterio y medida absoluta, que es el amor. Anselmo, en el capítulo VII del *Proslogium* pregunta con gran inteligencia: "¿cómo eres omnipotente si no puedes todo, si no puedes corromperte, mentir ni hacer que lo verdadero sea falso, que lo que está hecho no lo sea, y otras cosas semejantes?", e inmediatamente, con la precisión y elegancia de su lenguaje responde con otra pregunta: "¿cómo puedes todo, a menos, quizás, que poder hacer algunas de estas cosas no sea potencia, sino, por el contrario, una verdadera impotencia?". Anselmo no

8 "Man kann der Meinung sein, dass es sich dabei um eine seltsame Offenbarung handelt, aber ich habe in den Nazi-Konzentrationslagern Gott entdeckt, als ich dort als junger Mann eingeschlossen war. Nicht den Gott meiner Kindheit...! Diesen habe ich in den Krematorien von Auschwitz verloren oder zumindest aus dem Blickfeld verloren. Ich habe ihn angefleht, doch, irgend etwas zu tun, und als er nichts tat, habe ich ihm den Rücken zugewandt. Als ich aber später in den Zwangsarbeitslagern deutscher die verschiedenen Wege sah, durch die wir Menschen in unserem Geist auf Menschen und Ereignisse reagieren, habe ich ihn wiederentdeckt. Und wenn ich einen Blick nach rückwärts auf meine Erfahrungen und meine Leiden werfe und wenn ich beobachte, dass ich nur aus reinem Glückszufall noch lebe, dann stelle ich fest: Es bleibt nichts mehr zu fürchten auf der Welt - ausser Gott". Version orig. fr. Gryn H., "Quatre méditation sur la souffrance" en *Information Juive* 276 (1977) 2.

9 "Sed et omnipotens quomodo es, si omnia non potes? Aut si non potes corumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum, et quod factum est non esse factum, et plura similiter quomodo potes omnia? An haec posse non est potentia, sed impotentia? Proslogium VII.

pretende abordar la cuestión del poder (potencia) a partir de dos polos contrapuestos, la omnipotencia y la impotencia, pues su lógica no es la del *dilema* (sí o no), sino la del *drama* que repercute en la propia cuestión y la piensa desde adentro, es decir, teológicamente, donde el orden lógico y el ontológico, quedando integrados analógicamente, no se dibujan ni confunden entre sí, sino que se integran y comprenden desde un nivel cualitativamente superior, el teológico. No se trata de poner a Dios frente a dos realidades que se oponen y ante las que sólo queda optar por una. No es el hecho de poder hacer todo lo que se quiera, lo que delimita la omnipotencia en Dios, sino todo lo que puede hacer a partir del criterio y la medida absoluta que emana de su propia esencia, a saber, de lo real y absolutamente posible en función de la fidelidad originaria a lo que Él es, amor. Sólo así puede finalizar Anselmo afirmando: "tú eres verdaderamente omnipotente, en el sentido que no puedes nada en lo que es fruto de la impotencia y que nada prevalece contra ti"<sup>10</sup>, es decir que no puede hacer nada que niegue su propia esencia. Es por ello que esta fidelidad a la medida de lo que Él es, en cuanto amor, es la condición de posibilidad<sup>11</sup> de lo que Dios puede y quiere hacer.

Tomás de Aquino expresa esta idea con claridad pues "el poder se refiere a lo posible, al decir que Dios todo lo puede, lo más correcto es entender que puede todo lo que es posible, y por ello es llamado omnipotente (...) Por lo tanto, hay que decir que Dios es llamado omnipotente porque puede absolutamente todo lo posible"<sup>12</sup>. Lo posible se refiere a la razón de ser, a lo que es, a su

10 "Ergo Dominus Deus, in se verus est omnipotens, quia nil potest per impotentiam, et nil potest contra Te". *Prologium VII*.

11 Lo posible se refiere, según Tomás de Aquino, a aquellos entes que no son y pueden ser, como es posible que alguien egoísta pueda ser generoso. Lo imposible, por otra parte, se refiere a los entes que no son y no pueden ser. Un ente no puede ser si su esencia implica contradicción, por ejemplo, un círculo-cuadrado es un ente imposible porque no existe ni puede existir, dado que su esencia implica contradicción. El principio que rige lo posible y lo imposible es el principio de no-contradicción. Otro ejemplo de lo imposible es lo que contradice a las reglas del juego establecidas, como querer mover las piezas en un juego de ajedrez al saltar uno de los dos reyes. En otras palabras, lo imposible es inexistente en Dios, es un absurdo o una nada, pues simplemente no existe en el Dicho de otro modo. Dios no puede hacer que algo que no puede ser sea. Él puede crear cualquier ente, algo, de la nada, más no puede hacer que la nada sea algo. Sería un absurdo. Es por ello que la omnipotencia divina, el poder y el querer en Dios, comprende sólo lo que es posible y excluye a lo imposible, no porque Dios no quiera o no pueda, sino porque simplemente no es algo, es nada, es inexistente y vacío absoluto.

12 "Potentia dicitur ad possibilis, cum Deus omnia potest dicatur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilis, et ob hoc omnipotens dicitur (..) quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilis absolute, quod est aliter modus dicendi possibilis". S. Th. II, q. 25 a.3 respondio.

esencia como absoluto que determina todo lo que puede (potentia) y quiere (voluntas). El *drama* de esta cuestión alcanza su expresión máxima cuando la misma "omnipotencia de Dios no excluye la imposibilidad o necesidad de las cosas"<sup>13</sup>, de ahí que sea necesaria la inversión de los atributos dichos acerca de Dios, como el poder, pues todo lo que Dios quiere y puede no descarta la *imposibilidad* de su acción, ya que sólo es factible y comprensible desde lo que Él es, amor. La inversión consiste en la precedencia del amor como principio absoluto y originario que constituye lo posible y, por tanto, el poder y el querer de la acción divina. Este es el *drama* según el cual "Dios hace algo porque quiere, sin embargo, no puede porque quiere, sino porque así es su naturaleza"<sup>14</sup>, amor. Mientras Torres Queiruga se mantiene en el dilema, Tomás asoma la complejidad del drama. Para el primero Dios *quiere pero no puede* eliminar el mal del mundo, y aquí "*no puede* indica simplemente que el supuesto es absurdo, pues un mundo sin mal es palabrería sin sentido, círculo-cuadrado"<sup>15</sup>. El mal constituye la condición estructural del mundo, en cuanto finito, de modo que cualquier mundo posible, por el simple hecho de ser finito, estaría abierto al mal. Dios, entonces, no puede intervenir para evitar el mal, pues estaría descreando lo creado, negando la autonomía, la identidad y la libertad de lo creado. Para Tomás el principio fundamental es la fidelidad de Dios a su naturaleza, al amor, como lógica que engloba y da sentido a su poder y querer, pues "en Dios poder, esencia, voluntad, entendimiento, sabiduría y justicia son lo mismo; por lo tanto nada puede haber en el poder divino que no esté en su voluntad justa ni en su entendimiento sabio"<sup>16</sup>. Dios, entonces, no puede y no quiere, no porque sea un Dios sádico que no quiera eliminar el mal padecido por tantos justos e inocentes de nuestro mundo, sino porque la seriedad y hondura del amor

13 "Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit". S. Th., I-II, q. 25 a. 3. ad quartum.

14 "Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult, non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura". S. Th., I-II, q. 25 a. 5. ad primum.

15 Torres Queiruga A., *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación del hombre*, Santander, 1996, 121.

16 "Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius". S. Th., I-II, q. 25 a. 5. ad primum.

implica asumir *el riesgo por el otro*<sup>17</sup> a partir del reconocimiento de las diferencias, donde cada uno es en la relación con el otro, aunque afirmándose como propio y distinto del otro, sin por ello, poder llegar a ser jamás sin el otro<sup>18</sup>.

¿Qué es, entonces, lo posible o lo imposible para Dios en orden al ejercicio de su poder? Al ver a su hijo en la cruz, ¿podía y quería el Padre evitar ese momento trágico de la historia, o simplemente le era imposible y, por tanto, no quería ni podía? Mientras el dilema del poder se ubica en la propia imposibilidad de ciertas condiciones para realizar lo que se quiere o pueda, el drama hace coincidir el no-poder con el no querer a partir del respeto absoluto a esas condiciones de imposibilidad, pues una intervención que rompa con el justo equilibrio de estos tres órdenes de la realidad, quebraría el reconocimiento de las diferencias esenciales y necesarias para llegar a ser lo que cada uno es, para realizar el propio proyecto de vida de un modo libre y querido. En fin, rompería con los propios procesos y desvirtuaría en una lógica de la sustitución, antes que de la gratuidad y el don.

Si el Padre, al ver a su propio Hijo en la cruz, hubiese podido y querido evitarle tal acontecimiento trágico, y en ese sentido, hubiera intervenido al no permitir la crueldad de la forma de su muerte, entonces no hubiera ejercido su real omnipotencia, sino un poderio cuyo ejercicio lo conduciría a la negación radical del otro en cuanto otro, es decir, un Padre cuya pretensión absoluta hubiese sido hacer de su propio Hijo otro Padre, una copia suya, antes que dejarle ser lo que él es, Hijo, distinto del Padre, cuyas opciones históricas lo conducen libremente hasta el extremo de la cruz. Estaríamos frente a un Dios, cuya lógica se inspuraría en la sustitución y la negación de toda diferencia real. El drama no se comprende desde la dicotomía de un

---

17 Como bien lo expresa Von Ballhasar: "el amor omnipotente de Dios es ya, en el seno mismo de la Trinidad, al mismo tiempo impotencia, que puede no sólo adjudicar al Hijo una libertad divina igual a la del Padre, sino también otorgar a la criatura, hecha a imagen de Dios, un auténtico poder de libertad, y tomar a esta en serio hasta sus últimas consecuencias". Ballhasar H. U. Von, *Teodramática IV*, Madrid, 1995, 307 (Theodramatik III, Eirenedata, 1990, 307-308).

18 Esta forma del amor que se expresa en la alteridad "indica la forma en que Jesús relinco el poder divino que compartía. El himno -Fp 2,5-11- presenta a Jesús como reconociendo que estar en un plano de igualdad con Dios significa, en su dimensión profunda, no alejarse. De esta forma, el vaciarse de sí mismo viene a ser por parte de Jesús la revelación de que ser Dios es estar totalmente desasido de sí mismo (...). Entendido de esta forma, el himno de la Anéctris aparece como una revelación de lo que significa ser Dios. Así lo canta H. Urs von Ballhasar al escribir: es precisamente en la Anéctris de Cristo (y en ningún otro lugar) donde se manifiesta la íntima majestad del amor de Dios, del Dios que es amor (1Jn 4,8)". REESE J.M., "El acontecimiento Jesús. Poder en la carne" en *Conciliun* 90 (1973) 490-491.

querer y un poder en Dios frente al proyecto de vida del Hijo crucificado, sino entre un teacer que querer y poder dejar al Hijo morir en la cruz, pues le era imposible intervenir, si quería que el Hijo fuera Hijo, a menos que optara por la sustitución y la negación de la identidad del Hijo en cuanto Hijo. Este acontecimiento expone al Padre a una situación verdaderamente dramática, no a un dilema, el de saber que sólo queriendo y pudiendo actuar de esa manera, el Hijo podía ser reconocido como otro, en sus diferencias reales respecto del Padre, y sin embargo, unido en esencia y voluntad a él. Es la dinámica del misterio del amor, cuya forma es la de la misericordia expresada en el drama.

Esta forma, pues, que Dios acoge frente al mal padecido en este mundo es la de la *misericordia* porque "la omnipotencia de Dios se manifiesta en grado sumo perdonando y apadándose"<sup>19</sup>. Este posicionamiento hace que Dios asuma el mal en su real condición de drama, lo que Anselmo bien expresa al distinguir con cierta elegancia semántica entre el sufrimiento y la afección o compasión divina, para explicar el modo cómo Dios se sitúa frente a las contradicciones históricas. Anselmo recurre, nuevamente, a la superación de la lógica del dilema por la analógica del drama. Refiriéndose a Dios se pregunta: "¿cómo puedes ser a la vez misericordioso e impassible?"<sup>20</sup>. La respuesta es clara, pero dramática: "Si eres impassible, no compartes nuestros sufrimientos, y tu corazón no se atormenta a la vista de nuestra miseria, en lo cual consiste ser misericordioso"<sup>21</sup>. Estamos ante un drama, pues la misericordia implica "compadecer nuestros sufrimientos, pero no para experimentarlos. Porque cuando vuelves los ojos hacia nuestras miserias, experimentamos el efecto de tu misericordia y, sin embargo, nuestras desgracias no alteran tu inmutable esencia"<sup>22</sup>. De otro modo, se generaría una lógica de la sustitución inspirada bajo la anarquía de la absolutización del querer. Anselmo coloca a Dios en el centro del drama mismo, en la permanencia en el sufrimiento desde lo que

---

19 "Quod Deus omnipotentia ostenditur maxime in perando et miserando". *S. Th.*, I-I, q. 25 a. 5. ad tertium

20 "Sed et misericors simul et impassibilis quomodo est?". *Proslogium* VIII.

21 "Nam si es impassibilis, non compartis; si non compartis, non est tibi miserum cor ex compassione miseri, quod est esse misericordem". *Proslogium* VIII.

22 "Etenim cum Tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, Tu non sentis affectum. Et misericors es igitur, quia miseros salvas et peccatoribus suis paros, et misericors non es, quia nulla miserie compassione afficiris". *Proslogium* VIII.

cada uno es y pueda dar, padeciendo con el otro desde la propia identidad, sin pretender sustituirlo o llegar a intervenir en la propia situación para cambiársela o modificársela y, con ello, no dejarlo ser lo que es, ni asumir el propio proyecto de vida.

Es un auténtico drama que implica ser uno mismo estando con el otro al modo de quien sólo vive para el otro en su situación de sufrimiento y muerte como inocente, junto a la cruz y el madero de la injusticia, más desde una presencia que no puede ni quiere sustituirlo o intervenir en el desarrollo de la situación por muy trágica que sea, ya que implicaría dos condiciones necesarias: primero, la posibilidad de poder hacer lo que se quiere y, segundo, el no reconocimiento del otro en cuanto otro y distinto de sí, para reemplazarlo y sustituirlo por lo que uno es. La segunda condición, si es ejercida por Dios, negaría de hecho la propia esencia divina, el amor. La inversión es radical, pues todo lo que Dios quiere y pueda hacer, es posible sólo pasando por el reconocimiento del otro en cuanto otro. Esta es la forma absoluta del amor, que expresado en términos de misericordia, implica padecer-con (compasión) el otro como otro, compartiendo sus sufrimientos y atormentándose con lo padecido por la miseria humana, en el silencio más hondo de la gracia, capaz de abrazar la desgracia por una sobreabundancia de amor.

En el misal romano se decanta con delicadeza y sabiduría la relación entre el *Deus omnipotens* y el *Deus misericors*: "Oh Dios que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia"<sup>23</sup>. La omnipotencia se entiende desde la misericordia, ella es la medida y el criterio del ejercicio del poder divino. Es por ello que, "mientras que el hombre se afirma ante los otros, contra ellos y sobre ellos por el apoderamiento y la dominación, Dios se afirma con el don y el perdón, con la afirmación de ellos frente a sí absolutamente a la vez que se afirma a sí mismo débilmente junto a ellos"<sup>24</sup>. El poder como afirmación de la propia identidad no es comprendido en Dios como un estar sobre, contra y por encima del otro, negando su propio proceso y misión en la historia, sino, ante todo, representa el ejercicio más perfecto del amor cuyo horizonte es siempre el reconocimiento de las diferencias implícitas en toda afirmación del propio sí mismo (selbst), cuya forma histórica es la aparente debilidad del vivirse con y para el otro. He aquí la medida de lo

23. Domingo XXVI del tiempo ordinario.

24. González de Cardenal O., *La entraña del cristianismo*, Salamanca, 1996, 55.

posible, que inspira el querer y el poder en Dios, es decir, la misericordia o padecer con el otro en cuanto otro. Razon, pues, tenía Santa Teresa al creer que hay cosas que pedimos a Dios y no son escuchadas, porque no son posibles o no competen a la medida del poder divino: "¡Oh hermanas mías en Cristo! (...) que yo me río y aun me congojo de las cosas que aquí nos vienen a encargar, hasta que roguemos a Dios por negocios y pleitos, por dñezos, a los que quería yo suplicasen a Dios los repisasen todos. Ellos buena intención tienen, y allá lo encomiendo a Dios por decir verdad, mas tengo yo para mí que nunca me oye"<sup>25</sup>.

Un poder cuya medida y criterio es la misericordia replantea la cuestión hasta ahora desarrollada introduciendo una nueva inversión en el planteamiento del problema. Por un parte, la cuestión sobre el posicionamiento de Dios frente al mal padecido en este mundo por tantos justos y víctimas encuentra en la *compasión* la forma de estar presente el Dios de la Vida con el hombre que sufre la desgracia, pero, a su vez, nos lleva a una nueva inversión radical, donde ya no se trata de preguntar *qué no hizo Dios o qué pudo haber hecho para evitar el mal del mundo, sino qué hizo el hombre para llegar a ese extremo absurdo del sinsentido de la existencia*. Desde esta perspectiva podemos comprender la lógica de la inversión del ejercicio del poder divino, a partir de la misericordia, que decanta "la sospecha de que Dios más que sufrir *en lugar de los hombres* sufre *con ellos* y que por consiguiente es más sagrada la *solidaridad* que la *asistción*, el acercamiento a la vida de Jesús como expresión personal de la real pasión de Dios con el mundo"<sup>26</sup>. Esto revela que el mal padecido por el hombre es el mal originado por el hombre mismo y, sin embargo, es el mal cuyo sufrimiento y consecuencias es padecido entre las víctimas con Dios por encima de toda inmediatez y debilidad histórica. En este sentido puede afirmar Romano Guardini que "la redención no significa un cambio definitivo, de una vez por todas, en las condiciones del mundo, sino el hecho de que Dios ha establecido un nuevo comienzo de la existencia. Este comienzo subsiste y representa una posibilidad permanente"<sup>27</sup>; posibilidad que inspirada en la más absoluta misericordia,

---

25 Camino de perfección 1.5

26 González de Cardedal O., "Dios en la historia: el holocausto como lugar y problema teológico en el judaísmo" en *Salmanticensis* 30 (1983) 222-223. Las cursivas son mías.

27 Guardini R., *El poder: un intento de orientación*. Madrid, 1963, 56-57.

revela el auténtico poder de Dios, que al penetrar el corazón de cada persona, es capaz de generar sentido en las propias historias de vida, recreándolas, para, así, asumir y cargar con el peso de las situaciones más drásticas y trágicas de nuestras existencias. En ello radica el misterio mismo del poder de Dios que, sin pretender intervenir e invadir la propia libertad de la identidad personal, penetra con la delicadeza de una brisa el corazón más cerrado y obstinado, brindándole siempre la eterna posibilidad de ser, de crecer, de realizarse, en fin, de humanizarse.

En este sentido podemos comprender las palabras de Littell y Loche, inspiradas por el nudo histórico de los contrarios y cargadas de la experiencia de la misericordia, cuando afirman que “ser judío significa tener cualquier motivo razonable para no creer en la palabra, ni en el canto, ni en la oración, ni en Dios, y sin embargo, continuar a narrar cada historia, continuar cada diálogo, tener sus propias oraciones en silencio, y librar la propia batalla con su Dios”<sup>28</sup>. Parafraseando estas palabras podemos decir que creer en el poder de Dios es, también, encontrar motivos razonables para no creer ni en su presencia ni en su acción en la historia, ni en la esperanza ni en la alegría del futuro de la humanidad, y sin embargo, vivir discerniendo cada acontecimiento, encontrándonos con cada historia, amando cada rostro y luchando con los propios ídolos que hemos levantado en el camino acerca de Dios.

---

28 “Juden sein heisst jeden erdenkbaren Grund haben, nicht an die Sprache, nicht an den Gesang, nicht an das Gebet und nicht an Gott zu glauben und doch fortzuführen, jede Geschichte zu erzählen, jeden Dialog weiterzuführen und seine eigenen stillen Gebete zu haben und seinen eigenen Kampf mit seinem Gott”. Littell F.H. – Loche H.G., *The German church Struggle and the Holocaust*, Detroit, 1975, 276.

## BIBLIOGRAFÍA

BAUCKHAM R., "Theology after Hiroshima" en *Scottish journal of theology* 38 (1985) 583-601.

Épicurus, ed. De O. Gigon, Zúrci, 1949.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., "Dios en la historia. El holocausto como lugar y problema teológico en el judaísmo" en *Salmanusensis* 30 (1983) 191-224.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., *La entraña del cristianismo*, Salamanca, 1997.

GONZÁLEZ FAUS J. I., "Las víctimas como lugar teológico" en *Revista Latinoamericana de Teología* 46 (1999) 89-104.

GONZÁLEZ FAUS J. I., *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, 1998.

GROSS W. – KUSCHEL J., *Ich schaffe Finsternis und Umbril! Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Maguncia, 1992.

GRYN H., "Quatre méditation sur la souffrance" en *Information Juive* 276 (1977) 2.

GUARDINI R., *El poder. Un intento de orientación*, Madrid, 1963.

GUTIERREZ G., "Cómo hablar de Dios desde Ayacucho" en *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988) 233-241.

HAUSER R., "Poder" en FRIES H. *Conceptos fundamentales de teología IV*, Madrid, 1972.

JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, 1979.

MÉNDEZ FERNÁNDEZ B., "El problema de la omnipotencia de Dios. Una lectura de Hans Jonas" en *Compostellanum* XLVII (2002) 7-35.

METZ J.B., "Teología cristiana después de Auschwitz" en *Concilium* 195 (1984) 209-222.

PFISTERER R., "Gottesglaube nach Auschwitz" en *Theologie der Gegenwart* 29 (1980) 9-19.

RAHNER K., "Teología del poder" en *Escritos de Teología IV* 1961. Orig. "Theologie der Macht" en *Schriften zur Theologie IV*, 485-508.

REESE J.M., "El acontecimiento Jesús. Poder en la carne" en *Concilium* 90 (1973) 486-497.

San Anselmo, *Obras completas I*, Madrid, 1952.

Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I*, Madrid, 1994.

SCHWY G., *Abschied vom allmächtigen Gott*, München, 1996.

TORRES QUEIRUGA A., *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander, 1986.

TORRES QUEIRUGA A., *Dios y el mal. De la omnipotencia abstracta al compromiso del amor*, 2000.

TRAVERSA E., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, 2001.

WIESEL E., *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg, 1964.