

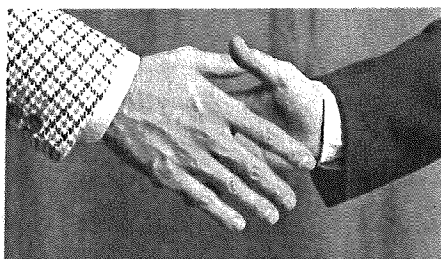
Revista Aragonesa de Teología

Año 1 - Nº 1 - 1995



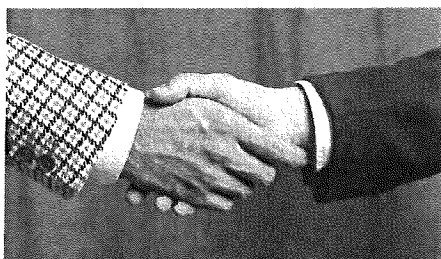
a su lado.

deseamos ofrecerle



el mejor servicio,

el trato más cercano,



el mejor equipo humano

Siempre a su lado...



... con nuestra mejor sonrisa

Desde 1905, junto a usted.

CAI CAJA DE AHORROS
DE LA INMACULADA

Aragón es nuestra tierra

Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
1995

0034-7744(199501)13:1;1-0

Edita:
C.R.E.T.A
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Carlos Tartaj Sánchez
Alfonso Ortiz García
Julián Ruiz Martorell
José-María Andreu Celma

Confección y maquetación:
Miguel-Ángel Segura Caso

Administración:
C.R.E.T.A
Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza
Tel. 751134

Impresión:
EDELVIVES
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
<i>New Age (La nueva era)</i> , Javier Calvo Guinda	7
<i>Eucaristía y Pastoral Juvenil</i> , José-Román Flecha Andrés	17
<i>Economía del Bienestar: implicaciones éticas</i> , José Alegre Aragüés	27
<i>Evangelio y Evangelios: unidad y pluralidad</i> , Julián Ruiz Martorell ...	37
El reto del pluralismo religioso, Laurentino Novoa Pascual	43
Pablo de Tarso, hombre, creyente, apóstol, José-Ignacio Blanco Berga	53
<i>Psicoanálisis y exégesis bíblica</i> , Alfonso Ortiz García	61
<i>Lc 24,26; «La paradoja: esperanza mesiánica»</i> , José-María Samper Calvete	69
<i>Los caminos de la verdad y la verdad como caminos</i> , Javier de la Victoria Godoy	75
<i>Una mirada por el mundo de la ética</i> , José-María Andreu Celma ...	83
<i>Nota semiótica sobre la esperanza</i> , Sátur Muruzábal Ursúa	89

EDITORIAL

COMO UN ESPEJO, COMO UN PEIRÓN

¡¡ Hemos nacido !!

Con premuras en algunas cosas, con retraso para muchos, pero estamos aquí. Abiertos a todos, decididos a ofrecer un servicio de reflexión en torno a los temas y avatares que nos afectan.

Desde hace años queríamos ocupar un espacio, entendido como función y servicio, que fuera lugar de encuentro, invitación a la reflexión, orientación en el abanico plural de caminos, tan característico de nuestro momento cultural.

Tenemos una identidad que nos la aporta al ser un centro académico de la Iglesia en Aragón. Dedicados desde hace veinticinco años a la formación intelectual de los sacerdotes, queremos, ahora, dar un paso más y hemos elegido éste: Contribuir a que la sensibilidad teológica y el nivel de formación de nuestra Comunidad crezca y se extienda a través de estos artículos pensados desde la sencillez y la profundidad.

No pretendemos ser una revista científica de las que abundan y a las que tenemos acceso.

Más bien nuestro objetivo es encontrar poco a poco el lugar apropiado que nos permita instalarnos y, como un espejo, reflejar la realidad contribuyendo a darle una perspectiva más profunda.

Seguramente nos costará; dadnos un margen de confianza y de tiempo para dar con nuestro lugar apropiado. Una vez en él queremos ser como el peirón que, desde la sencillez, en tantos cruces de los caminos de nuestros pueblos aragoneses, ayuda a orientarse al caminante a la vez que le invita a la reflexión y la oración.

Nuestra preocupación es el diálogo con todos y para todos. Ofrecemos estas páginas que constituyen nuestro primer número. Esperamos la acogida de quienes participáis de esta inquietud nuestra y gustosos recibiremos todas las sugerencias, colaboraciones e ideas que queráis aportar.

¡¡ Hemos nacido... queremos vivir y crecer !!

NEW AGE (La Nueva Era)

Javier Calvo Guinda

La Nueva Era es un movimiento que parece expresar en síntesis el espíritu y el clima de la religiosidad de nuestro tiempo.

La cosa comenzó en California

Un joven americano, Michael Murphy, que había estudiado filosofía e historia de las religiones en la universidad de Stanford, hereda una granja en un paraje fascinante y mágico en la costa del Pacífico, entre Los Angeles y San Francisco.

La granja está situada sobre un antiguo cementerio indio, de la tribu Esalen, que da nombre al lugar. Tiene una aureola de mágico entre los habitantes de la región a causa de las propiedades curativas de una treintena de fuentes termales sulfurosas que brotan en la finca.

Michael Murphy, encariñado con la contracultura, había realizado una estancia en la India, en una comunidad, antes de que este tipo de experiencias se pusiesen de moda. Y quiere realizar algo similar en su país: un crisol donde se pueda fundir la sabiduría china del siglo V con las aportaciones de la cibernética, para crear un hombre nuevo.¹

La clientela estaba asegurada con los seguidores del «Movimiento para el desarrollo del potencial humano». Las sesiones comenzaron en 1962, con una serie de conferencias de una marcada orientación. Entre los conferenciantes se cuenta a Aldous Huxley y a Alan Watts, ambos dedicados a la divulgación del pensamiento oriental y a su adaptación a Occidente.

Los tres primeros años fueron decisivos. Por allí pasaron muchas personalidades de las ciencias y la psicología, del arte y de la filosofía. A partir de 1965 se empiezan a notar los efectos de la aparición en América de las tradiciones espirituales y filosóficas asiáticas que impulsarán a muchos americanos a la formación de comunidades, no al estilo de los hippies que huían de la sociedad y querían vivir la utopía, sino para vivir

¹ C. DREYFUS, *Los grupos de encuentro*. Bilbao 1977, 94-99

una aventura excitante y poner las bases de una nueva humanidad. Aparece una legión de espiritualistas de todas las edades, clases y condiciones sociales.

Por las mismas fechas nace la psicología transpersonal como una continuación y superación de la psicología humanística.

Los años 70 llevaron a una consolidación de sus visiones. Ciertos pensadores expusieron las grandes líneas teóricas, como Fritjof Capra con *El Tao de la Física*² o Stanislav Grof con *Reinos del Inconsciente humano*.

En 1976 una periodista, Marilyn Ferguson, interesada en las técnicas de biofeedback y atraída por su hermano a la práctica de la meditación, publica un artículo titulado: «El movimiento que no tiene nombre» en el que expone las diversas contradicciones de este proyecto que tiene como símbolo a Esalen. Muy pronto se bautizará al movimiento, la Nueva Era (New Age) o la Era de Acuario, en referencia al paso astrológico de la era de Piscis a la era de Acuario.

LA NUEVA ERA

De hecho la Nueva Era nació a comienzos de los 70 en el supermercado espiritual de California como convergencia de múltiples factores. A su nacimiento contribuyeron el desencanto producido por el fracaso del mito del progreso, el sentimiento de que la religión que ofrecían las religiones cristianas era formalística y carente de interioridad e impulso místico, y finalmente la atracción de la religiosidad oriental y de las «culturas alternativas».

Recordemos que en la década de los 70 emigraron de la India y del Japón a California «maestros espirituales» de tradición hindú y budista, con el propósito no sólo de cuidar de los emigrantes asiáticos, sino también de difundir entre los americanos la práctica del yoga y del zen.

No existe ni fundador, ni sede social, ni libro sagrado, ni líder carismático, ni sistema de verdades aceptado por sus adeptos. La Nueva Era es una etiqueta que se puede aplicar casi caprichosamente a los fenómenos más diversos.

Esta confusión se debe en parte a que este movimiento que tiene diez, veinte años de antigüedad, es tan variado, tan tolerante y tan impreciso que a todos los posibles fenómenos parciales se les pueden aplicar la etiqueta de la Nueva Era. Una de sus características es precisamente la diversidad de origen, de medio, de profesión, de los individuos que la detentan. Está también la multiplicidad de productos, de lugares, de ideas y de acontecimientos que engendra. No hay que olvidar tampoco a los editores, pues el movimiento de la Nueva Era es, no en último término, un rico filón literario. No hay ninguna definición de la Nueva Era, ni tampoco ninguna marca registrada. Cada uno podría tener su propia definición de la Nueva Era.

² F. CAPRA, *El Tao de la Física*. Barcelona 1987

La Nueva Era anuncia una «nueva Era» y en ella un nuevo hombre, con una nueva conciencia (transformada), una nueva imagen del mundo (nuevo paradigma), un nuevo espíritu. Precisamente ese nuevo espíritu renovará la tierra y con ello nos sacará de la crisis actual de supervivencia de la humanidad. La Nueva Era no será obra de una sola persona, ni de un único grupo, sino una «suave conspiración» de muchos, que experimentan la estrechez de los viejos dogmas y de la moral anticuada, que se hallan ante instituciones religiosas anquilosadas. De ahí que quieran cambiar y vayan en busca de una «espiritualidad» rica en experiencias nuevas, más profundas, de Dios, que permitirán alcanzar la plenitud del propio ser, el gozo y la felicidad.

¿Qué se entiende como «Era»?

En la literatura sobre la Nueva Era se pueden distinguir dos concepciones distintas del concepto «Era». Una emplea el término en el sentido de una nueva época cultural, la otra como un tramo de tiempo.

En la primera se incluyen las publicaciones de Fritjof Capra (*El punto crucial*)³ o Marilyn Ferguson (*La conspiración de Acuario*)⁴, los dos libros casi sagrados de la Nueva Era. Según esta concepción se acaba la época moderna, que fue marcada por la imagen del mundo y el sistema de valores de la ciencia moderna y de la técnica. De aquí sale un nuevo período histórico que estará determinado por un sentir y un pensar totalitario-ecológico.

La época de cambio en la que vivimos ahora es comparable a los siglos XVI y XVII en Europa, el tiempo de transición entre la Edad Media y la época Moderna. Aquí se piensa por tanto la era en las dimensiones de un par de siglos.

Como signos de la Nueva Era mencionan: el movimiento feminista y la conciencia feminista, el movimiento del medio ambiente con su conciencia ecológica, el movimiento pacifista con el principio de la no violencia, el movimiento del Tercer Mundo y la idea de una solidaridad mundial. En otros círculos ha surgido un interés en grupos de autoexperiencia y terapias psicosomáticas, interés en una alimentación y un modo de vida más sanos así como en múltiples formas de meditación y de espiritualidad. Finalmente pertenecen también a los signos de la Nueva Era el ocuparse de formas no racionales de conciencia y prácticas intuitivas (esotéricas).

En períodos más amplios de tiempo, pero también en épocas culturales, piensan otros autores, a saber en períodos de varios milenios; aunque igualmente ven a nuestro tiempo como un período de transición entre dos épocas. En esto permanecen todavía en el marco histórico las expectativas y esperanzas de que termine el patriarcado que

³ F. CAPRA, *El punto crucial*. Barcelona 1986

⁴ MARILYN FERGUSON, *La conspiración de Acuario*. Barcelona 1985

tiene unos 3000 años, no para regresar al viejo matriarcado, sino para que lleguemos a una época de la fraternidad.

Por el contrario la teoría de la «Era de Acuario» no parte de eras culturales sino de una periodicidad astrológica del tiempo en ciclos de alrededor de 2.160 años, como explicaremos más adelante.

Totalmente independiente de esta periodicidad astrológica, pero también en espacios de tiempo amplio piensa la teoría de los grados de evolución de la conciencia. Parte del historiador de la cultura Jean Gebser (1905-1973) que en su obra *«Origen y actualidad»* expuso la tesis de que la conciencia humana se ha desarrollado en cuatro grados desde los inicios de la historia humana hace 1-2 millones de años:

De la conciencia arcaica a la conciencia mágica, y luego a la mítica y —desde los filósofos griegos hace 2.500 años— a la conciencia mental (racional). Las formas de conciencia mágicas y míticas no han sido nunca totalmente reprimidas por la mental en las culturas no europeas ni tampoco hasta entrada la Edad Media europea. El jesuita alemán y maestro de Zen, Enomiya Lasalle, utiliza este modelo de evolución. E. Lasalle como su colega jesuita Teilhard de Chardin o como el psicólogo americano Ken Wilber —quizá la mayor autoridad en el estudio de la conciencia— creen que estamos en el umbral de un salto no frecuente en la evolución que podría conducir a una forma de conciencia transpersonal y global. Este tiempo de transición sería muy largo como piensa Wilber o también será experimentable dentro de nuestra generación y de la próxima como opina Enomiya Lasalle.

DIMENSIONES DE LA NUEVA ERA

El mundo de los conocimientos de la Nueva Era es múltiple. Se pueden destacar tres dimensiones principales. Una procede de las ciencias modernas, preferentemente de la Física y de la Biología. La segunda dimensión se puede designar como la espiritual o también en sentido general «religiosa», que se nutre de las fuentes más diversas: astrología, esoterismo, mitos arcaicos, sabiduría india, religiones de lejano Oriente, y el redescubrimiento de la meditación, pero también de escuelas psicológicas. También se toman elementos del cristianismo y se aderezan hasta que puedan colocarse sin que choquen en la nueva imagen del mundo esotérica. La Nueva Era aparece como el intento fascinante de unir los recientes conocimientos de las ciencias con las orientaciones religiosas. Finalmente existe una tercera dimensión que tiene sus raíces en la cultura alternativa, especialmente en el movimiento feminista y en el movimiento ecológico.

Un nuevo paradigma

Es preciso «cambiar de paradigma». Esta es la frase mágica de la Nueva Era. Un paradigma es un marco de pensamiento, una especie de estructura intelectual que permite la comprensión y la explicación de la realidad. Un cambio de paradigma es un nuevo modo de pensar la realidad.

Una obra capital de la Nueva Era es para muchos de sus seguidores *El punto crucial* de F. Capra. Se ha impuesto una nueva interpretación del mundo en las ciencias de la naturaleza, así dice el físico F. Capra, nacido en Viena. La Física se ha visto en la obligación de revisar sus hipótesis y dar paso a nuevos paradigmas. La idea de paradigma fue introducida en 1960 por Thomas Kuhn.⁵

La palabra viene del griego y significa «modelo». Th. Kuhn se preguntaba cómo los grandes filósofos griegos, esos genios del pensamiento que seguimos admirando hoy, podían aceptar una Física tan primitiva como la de su tiempo.

Th. Kuhn cayó en la cuenta de que los griegos habían reunido todos los conocimientos que poseían en un modelo que tenía sentido para ellos. Había cosas que no se explicaban con el modelo, pero funcionaba bastante bien según lo que conocían. A nosotros hoy nos sucede lo mismo. En el quehacer cotidiano de la investigación científica aparecen descubrimientos que no encajan en la teoría en uso. Al principio no se los tiene en cuenta, porque no encajan en los modelos vigentes. Pero llega un momento en que se acumulan tantos hechos que se impone la sospecha de que algo, en el modelo reinante, está equivocado. Se ha presupuesto algo tan obvio que nadie se preocupó de demostrarlo. De este modo tiene lugar el cambio.

El concepto de cambio de paradigma o de nuevo paradigma es en la Nueva Era de importancia capital, porque la Nueva Era se constituye como un cambio radical de lo heredado. Toda sociedad posee una forma tradicional de vivir y organizarse, pero llega un momento en que esos patrones no sirven y hay que buscar otros nuevos. La cualidad de lo nuevo es requisito indispensable de la Nueva Era.

La dimensión religiosa

Capra une sus puntos de vista de las ciencias físicas con el elemento religioso que toma del mundo asiático. Marilyn Ferguson que en modo periodístico ha contribuido mucho a la expansión de la conciencia de la Nueva Era con su libro *La conspiración de Acuario*, no sólo se apoya como Capra en la sabiduría asiática, sino que cita con frecuencia al místico, teólogo y científico Teilhard de Chardin y hace notar su fuerte influjo sobre los precursores de la Nueva Era. Su empeño consiste en reconciliar la teoría de la evolución con la fe cristiana y superar el dualismo de espíritu y materia.

⁵ TH. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*. México 1960

La dimensión religiosa de la Nueva Era es una mezcla abigarrada y un intento de síntesis de muchas corrientes religiosas: es a la vez ecléctica (trozos de diversas fuentes) y sincretista (como intento de unión de todo el pensamiento religioso y de las enseñanzas de todas las religiones bajo un mínimo denominador común).

a) Astrología

Un cierto número de astrólogos afirman que se acaba la era de Piscis, un período marcado por el caos y la violencia, para ser reemplazada por la era de Acuario que será una época de paz, de amor, de armonía y de progreso material y espiritual.

Estos astrólogos se basan en la precesión de los equinoccios, o desplazamiento del punto vernal, un fenómeno astronómico descubierto por Hiparco, un astrónomo griego del siglo II a.C. Hay dos días en el año en que la duración del día es idéntica a la de la noche : los equinoccios de primavera y de otoño. Si el primer día de primavera se prolonga la línea recta imaginaria Tierra-Sol hasta el Zodíaco, se obtiene la posición del punto vernal. Este punto no es localizable materialmente en ningún astro, sino sólo es la proyección de una línea recta en alguna parte del espacio.

El punto vernal se utiliza como punto de referencia para situar las constelaciones en el cielo. A partir de su posición se divide la eclíptica en 360° y se sitúan allí las doce figuras del Zodíaco.⁶

Si las cosas fueran simples, al mirar el sol cada año el 21 de marzo, veríamos detrás el mismo punto del Zodíaco. Pero de hecho, el sol aparece un poco atrasado cada año, como si llegase con un ligero retraso a la cita cósmica. El punto vernal tiene una marcha retrógrada respecto al Zodíaco. Al cabo de 72 años, se ha retrasado un grado.

A ningún astrólogo de la antigüedad se le ocurrió establecer una correlación entre la precesión de los equinoccios y la distribución de la historia en eras de 2.160 años. Sin embargo, este fenómeno astronómico del paso del punto vernal por cada una de las doce constelaciones del Zodíaco, inspiró a algunos, a comienzos del siglo XIX, la idea de que este paso del punto vernal, cuando el sol cambia de signo, se correspondería con cambios radicales en la evolución de la humanidad, que marcarían eras con una duración de 2.160 años cada una. Esta idea se extendió notablemente a principios de este siglo, algunos decenios antes de que se hablase de la Nueva Era.

Así cuando el sol penetró en Taurus en 4320 a.C. surgieron las religiones de Mesopotamia y Egipto que emplearon el toro como imagen de la divinidad. En 2160 a.C. el sol entra en Aries y aparece la religión mosaica que adopta el carnero como emblema divino. Y en el año 1 de nuestra era el sol pasa a Piscis y se presenta la religión cristiana, en la que Jesucristo es designado con la palabra griega Ichthus,

⁶ Se llama eclíptica la trayectoria aparente del sol a través de la banda estrellada del Zodíaco.

que significa pez. Ichthus son las siglas, en griego, de Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador.

Comienza una nueva era al acabar el ciclo de Piscis y entrar el sol en Acuario. Esta era está bajo el signo de la abundancia. Se ampliará el campo de la conciencia y se llegará a una nueva religión a nivel mundial que reconciliará a todas las religiones. Será una era de amor, concordia y luz.

b) Las tradiciones asiáticas

Este segundo rasgo está íntimamente ligado al primero. Se priman las religiones orientales sobre el cristianismo.

La importancia que se da a la experiencia personal que dirigida por métodos científicos de meditación conduce sin más a la realidad divina, sin estar ligado a ningún dogma, forma uno de los puentes entre la nueva religiosidad y las tradiciones religiosas de Asia, especialmente el hinduismo y el budismo.

El movimiento de la meditación se remite a este tiempo y tanto dentro como fuera de la Iglesia. La ambivalencia del redescubrimiento de tradiciones cristianas (Mística) y alejamiento de lo cristiano a favor de formas de meditación y de religión asiáticas caracteriza este movimiento tanto entonces como ahora.

En los años sesenta el movimiento de la meditación ganó en importancia a consecuencia de dos fenómenos que no estaban unidos entre sí: el encuentro práctico con religiones indias y japonesas más allá de pequeños círculos y en segundo lugar la subcultura Hippie en los Estados Unidos, que finalmente debía abarcar a todo el mundo occidental. Aquí millones de hombres hicieron experiencias, que, en una consideración superficial, parecen ser semejantes a las descritas en las tradiciones místicas. Experiencias también destructoras de la personalidad por la ambivalencia del éxtasis de la droga.

c) Psicología humanística y transpersonal

La psicología humanística se define como la tercera fuerza, al lado de las dos corrientes psicológicas dominantes hasta entonces, la conductista y la analítica (Freud). Además de Carl. R. Rogers, Abraham Maslow es uno de sus mayores representantes. Manifiestan el típico optimismo americano. Presenta una imagen del hombre más positiva que las corrientes anteriores. La naturaleza humana no es tan mala como han creído las otras psicologías.

Maslow propone una escala de valores de la personalidad según la cual mide la autorrealización (uno de los términos predilectos).⁷

⁷ A. MASLOW, *El hombre autorrealizado*. Barcelona 1972

Un valor sumo de la autorrealización es el amor. No obstante por encima de él se proyectan las llamadas *peak-experiences*, las experiencias cumbre.

La religión y la experiencia religiosa son consideradas exclusivamente como fenómenos intrapsíquicos, que ayudan al hombre a llegar a la perfección. El sí mismo y su fuerza integradora, parecen ahora claramente definidos: esto es lo divino. Dios, como uno que sale al encuentro del mundo y del hombre, ya no juega papel alguno en Maslow. La teología desaparece y deja su lugar a las ciencias humanas.⁸

El máximo representante de la psicología transpersonal es Charles T. Tart. Se estudian experiencias en las que se da una ampliación de la conciencia más allá de los límites habituales del yo y de las limitaciones del tiempo y del espacio. La experiencia psíquica llega a ser el criterio de todo lo demás. Así puede, por ejemplo, decir: «El progreso ha avanzado tanto que podemos provocar estados de felicidad con una estimulación directa del cerebro (Biofeedback)... Pero si determinadas drogas y una determinada estimulación eléctrica suscitan experiencias que son totalmente parecidas a las que pueden ser inducidas con la ayuda de las prácticas muy fatigosas del camino espiritual ¿Por qué tendríamos que someternos todavía a la fatiga de practicar toda la vida la meditación y cualquier otra posible especie de dura autodisciplina?»⁹

En el trasfondo divisamos la droga *soma* de *Un mundo feliz*, de A. Huxley.

Para descubrir las bases de la nueva religiosidad hay que indagar en el campo de la psicología. Stanislav Grof, médico y psiquiatra americano, nacido en Praga, nos introduce en este sector.¹⁰

Él empezó en su patria de origen a servirse de drogas (LSD) y de otros instrumentos (música, colores, etc.) para ayudar a los enfermos de cáncer a morir de manera serena. Durante estos experimentos descubrió *una topografía del inconsciente* en la psique de sus pacientes. Es decir éstos vivían procesos de conciencia que reflejan dimensiones que son adscritas al mundo religioso.

La psicología (entendida en sentido lato) es sin duda la base más importante de la nueva religiosidad. En Grof aparecen todos los rasgos de la nueva religiosidad: unidad y totalidad, acentuación de lo emocional e intuitivo y también el sincretismo hecho de religión, mitología y psicología.¹¹

Ecología

No se trata sólo de moda y de conformismo (aunque haya también una buena dosis de esto) cuando la *nueva religiosidad* plantea exigencias ecológicas; se trata de

⁸ J. SUBDRACK, *La nueva religiosidad*. Madrid 1990, 91

⁹ Citado por J. SUBDRACK, O.c., 93s.

¹⁰ S. GROF, *Psicología transpersonal*. Barcelona 1986

¹¹ J. SUBDRACK, O.c., 34-42

una instancia urgente de nuestro tiempo que nadie puede ignorar. La *nueva religiosidad* y la ecología tienen mucho en común: llevar al hombre a tomar conciencia de su unidad con la naturaleza que lo rodea: la inspiración y la espiración, el comer y el beber, la digestión y la evacuación, la sensibilidad de la piel: todo lo une con la naturaleza. Y si miramos más a fondo, si consideramos la vista, el olfato, el oído, el tacto en su valor humano, descubrimos que también el equilibrio emocional y espiritual del hombre está condicionado por la «naturaleza».¹²

Un santuario de esta tendencia es Findhorn, en Escocia. Cuando comenzaron en Findhorn, en 1962, no se hablaba todavía de Tchernobyl, ni del agujero de la capa de ozono, ni de la muerte de los bosques por la lluvia ácida. Con la ayuda de la meditación y de oraciones colectivas alrededor de los campos, utilizando las fuerzas espirituales y la energía personal lograron coles gigantescas (20 Kg.) y rosas en las nieves del enero de Escocia.

¿Que fascina en Findhorn? El tiempo de hacer crecer legumbres ya ha pasado. El lema es: «Ya no vamos a cultivar en primera línea verduras, sino hombres.» Por consiguiente deben crecer allí personas con una nueva actitud hacia la naturaleza, hacia el prójimo y hacia el mundo entero. Personas que ponen de relieve nuestra condición de siervos en la creación, más que nuestra condición de señores, nuestra condición de administradores más que nuestro dominio.

Feminismo

El movimiento feminista tiene una de sus raíces en estos conocimientos de los años veinte y en la voluntad de lograr una armonía. No se trata en primer lugar de la igualdad social de la mujer, sino del descubrimiento de la fuerza de lo femenino como magnitud polar, que no sólo se opone a lo masculino, sino que actúa en él y con él. El «matriarcado» de Bachofen (aparecido ya en 1861), la extensión de los clásicos chinos con la doctrina del yin-yang han tenido un influjo considerable y las religiones orientales fueron recibidas preferentemente bajo este punto de vista de los aspectos descuidados en la cultura occidental. La Nueva Era está del todo en esta tradición.

Cuestionan el concepto tradicional de poder, que siempre significa «poder sobre», a costa de otro. Es el poder tal como se define y se ejerce en el patriarcado. Su base es la violencia. Poder en este sentido existe sólo donde otro está sin poder. Las condiciones jerárquicas del poder son el fundamento del patriarcado. Domina toda la historia humana.

Especialmente las feministas americanas se esfuerzan por el desarrollo de un nuevo concepto de poder. Lo llaman «poder de ser», «poder de dentro». Quieren decir el poder de la personalidad, que no necesita ningún aparato de poder, ningún poder externo, que no quiere ejercer poder *sobre* otros.

¹² O.c, 120-122

Al pensamiento de la Nueva Era pertenece que una escala de valores que anteriormente se consideraban como típicamente femeninos, recibe una nueva valoración: el cuidar, mantener la vida, lo suave (la tecnología suave), lo humilde (el hombre ya no es dueño y señor de la naturaleza sino siervo, administrador), el pensar en totalidad. Los varones de la Nueva Era son varones suaves. Son casi del todo feministas.

* * *

La Nueva Era lanza un reto al cristianismo en su propio terreno —el espiritual y religioso—, al presentarse como la «nueva religiosidad» que realiza la eterna aspiración del hombre: la de ser dios. Plantea a la Iglesia dos grandes exigencias: una nueva evangelización, que muestre cómo la fe cristiana está en grado de responder hoy a los problemas humanos más reales y profundos y una renovación de la espiritualidad cristiana, que sitúe su punto de apoyo en la experiencia que se hace de Dios en la oración y en la contemplación.¹³

¹³ Il «New Age». *Una nuova sfida per il cristianismo*, Editorial de «La Civiltà Cattolica», 142 (1991/IV) 541-552. Resumido en *Selecciones de Teología* 126 (1993) 146

Eucaristía y Pastoral Juvenil

José-Román Flecha Andrés

La juventud y la Eucaristía. Dos «misterios» de vida —entendida la expresión en sentido analógico— que deberían ir siempre unidos en la práctica pastoral de la Iglesia. Sobre todo por lo que ambos, aunque de forma diferente, representan de promesa de vida y de entrega generosa.

Es cierto que no siempre se encuentran tan vinculados en la realidad, pero siempre hay que amoldarse a la realidad y sus apariencias. Casi siempre hay que forzar a la realidad, ayudándola levemente para que ella misma se oriente hacia la luz y la vida.

Sobre esta etapa de la existencia humana y sobre este sacramento de la fe pretenden detenerse brevemente estas reflexiones. A partir de una leve constatación de la experiencia, se evoca el mensaje bíblico-teológico sobre la Eucaristía para ofrecer finalmente unas humildes y provisionales sugerencias pastorales.

1.- MIRANDO A NUESTRO ENTORNO

Es cierto que en el seno de los movimientos cristianos más dinámicos y comprometidos, la Eucaristía ha sido descubierta por los jóvenes como el manantial de su vida cristiana y el sacramento de su propia entrega —como la de Jesús el Señor— por la vida del mundo. Pero, por otra parte, la apariencia que nos ofrece la experiencia diaria es que, en la mayor parte de las comunidades parroquiales, los jóvenes se han desinteresado por la participación de la Eucaristía. Veamos algunos datos, antes de preguntarnos por sus causas y consecuencias.

1.1.- Los datos estadísticos

Ya en 1983 se podría constatar que la Asistencia a Misa dominical era más frecuente entre los niños y los mayores de 50 años y minoritaria en el grupo de 21 a 34 años.¹⁴

En los años siguientes, la proporción de practicantes declarados ha ido evolucionando: 44 % en 1985, 42% en 1986, 42 % en 1987 y 41% en 1990. El estudio *Jóvenes españoles 89* daba como resultado que la juventud de Andalucía aparecía como la más practicante, seguida de la de Castilla-León, en tanto que la de Cataluña, con un 5 % de asistentes a la Eucaristía dominical, era la de práctica religiosa más débil, seguida por Madrid con un 17%, la Comunidad Valenciana y el País Vasco, ambas con un 20 %.

En el estudio *Religión y Sociedad en la España de los 90*, la comunidad autónoma más practicante, entre los que se declaran católicos, es la de Castilla-León (45 % de asistentes a la Eucaristía dominical) seguida por el País Vasco (35,4) y Madrid (26,6).

Entre los adultos, las razones de la ausencia de la Eucaristía suelen ser sociales (las circunstancias de la vida, es decir, el entorno) o eclesiales (desconfianza hacia la Iglesia, o su mensaje moral, o bien hacia el clero, en general o hacia un sacerdote concreto). Pero en los jóvenes parece ser más determinante la influencia de las razones religiosas. Sobre todo, habría que señalar la *falta de interés* lo cual puede ya constituir un indicio de fallos en la socialización religiosa.¹⁵ Incluso entre los que asisten a la Eucaristía es especialmente significativo que sean precisamente los jóvenes los que suelen afirmar que tal asistencia no tiene influencia alguna en su vida profana (51,8 % en el grupo de 19 a 21 años, y 49,2 % en el de 22 a 25). A ellos se unen en tal afirmación los que poseen un nivel intermedio de estudios, el secundario, y los que se adscriben a grupos de izquierda.

1.2.- Las causas

Estas mismas encuestas se atreven ya a apuntar hacia algunas causas, como puede ser la ya mencionada deficiencia en la socialización religiosa.¹⁶ A su vez, este fenómeno puede deberse tanto a la influencia de la familia que ha dejado de transmitir la totalidad de los contenidos de la fe, entre los cuales están los signos celebrativos, como la misma catequesis eclesial. Durante algún tiempo, en efecto, ésta ha privilegiado contenidos de tipo moral, aunque por otra parte bastante poco enraizados en la experiencia del seguimiento de Jesucristo y en la pertenencia a la comunidad eclesial.

¹⁴ F. AZCONA. «La práctica religiosa ayer y hoy», en *Análisis del Catolicismo español*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada 1985, 37-39.

¹⁵ P. GONZÁLEZ BLASCO - J. GONZÁLEZ-ANLEO, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid, SM 1992, 68-69.

¹⁶ J. R. FLECHA, «Lectura creyente de la realidad juvenil» en *Corintios XIII*, 34 (1985) 47-69.

Pero se podrían considerar también otras razones, más vinculadas unas a su misma etapa juvenil y más unidas otras a la época actual en que transcurre.

Por lo que se refiere a lo primero, es preciso tener en cuenta que el joven vive de cara a la acción. Y posiblemente nadie le ha ayudado a descubrir el valor dinámico y constructor de la contemplación. El joven está enamorado de la libertad, y con frecuencia la participación en la Eucaristía le ha sido impuesta más como el ejercicio de una obligación que como la necesidad antropológica de celebrar una vivencia y como el gozo creyente de evocar el misterio de Cristo y encontrarse con el misterio de la comunidad eclesial. Ocurre, además, que la cultura de los medios de comunicación, atenta a la variedad del mensaje, ha creado una sensibilidad especial que aborrece los esquemas reiterativos de la celebración. Piénsese, además, en la escasa importancia que para esa misma sensibilidad de los jóvenes tienen también una homilía, con frecuencia insignificante y poco lanzada a la dimensión profética del que anuncia una buena noticia y denuncia los antivalores de la sociedad y de las humanas opciones.

Por lo que se refiere a lo segundo —es decir a las connotaciones de la actualidad—, posiblemente ha tenido también una gran influencia la mayor vinculación y dependencia mimética de los jóvenes respecto a grupos sociales que minimizan la adhesión religiosa. En este capítulo cabe mencionar también la propaganda antirreligiosa y la abundancia de mensajes que parecía colocar el sentido de la vida en otras actividades, políticas, culturales o deportivas.

Y finalmente, había tal vez que pensar en la cultura de este tiempo, que ha sido definido por Lipovetsky como *La era del vacío*. Un momento cultural que privilegia la inmediatez sensorial y reduce todas las experiencias a la levedad de lo ligero (light) y a la transitoriedad del descompromiso.¹⁷

Ocurre, por tanto, que con excesiva frecuencia la Eucaristía es considerada por los jóvenes como una celebración destinada a los niños o a las personas mayores.

Los jóvenes asisten cuando son protagonistas, imponiendo entonces a toda la comunidad un estilo, difícilmente compatible por los demás. Los cantos son entonces románticos, sentimentales y raramente vinculados a las más profundas experiencias del mensaje de la Salvación. Se prima lo estético sobre lo ético y esto sobre lo religioso.

Es cierto que los jóvenes asisten también a la Eucaristía cuando han de despedir a un compañero muerto en accidente, acontecimiento que por desgracia ocurre con frecuencia, pero la enorme carga sentimental de la ocasión raramente influye en el resto de su existencia humana y creyente.

Algo semejante ocurre con las bien cuidadas ceremonias con motivo de la celebración del sacramento de la Confirmación. El joven que «confirma» su fe, raras

¹⁷ G. LIPOVTSKY, *La era del vacío*, Barcelona 1986.

veces entiende que con ello confirma también su decisión de participar en la celebración Eucarística de la misma fe.

Es cierto que esta visión no agota la complejidad del panorama. Como se ha dicho, son muchos los jóvenes vinculados a movimientos religiosos que han descubierto la riqueza de la celebración Eucarística. Había que recordar, a modo de ejemplo cómo hasta jóvenes no católicos y aun no cristianos han valorado la adoración Eucarística en el marco de sus viajes a Taizé.

Todo hace pensar que ha habido una preocupante falta de transmisión de la vivencia eucarística y que, aquí como en otras experiencias vitales y religiosas, se ha producido un enorme bache generacional.

2.- UN MENSAJE DE VIDA

Y, sin embargo, si bien se mira, pocos capítulos del mensaje cristiano habrían de ser tan cercanos a la experiencia del joven como el que para los cristianos encierra el misterio de la Eucaristía, tanto en su referencia bíblica, como en su rico contenido teológico.

2.1.- Mensaje bíblico

Al pensar en las evocaciones bíblicas del misterio de la Eucaristía, no puedo menos de pensar en dos episodios en los que los jóvenes son protagonistas. Uno nos los encontramos en los evangelios y el otro en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

2.1.1.- El primero nos lleva al ministerio de Jesús. Es primavera. La multitud ha estado escuchando al maestro y, al llegar la tarde, no hacen ademán de querer volver a sus casas. Los discípulos ruegan a Jesús que se despidiera de las gentes y él les sugiere que ellos den de comer a la muchedumbre. Por un momento vemos a los discípulos echando cuentas sobre los costes de una comida para tanta gente. De pronto, Andrés, el hermano de Pedro se atreve a decir tímidamente, o tal vez con una mueca de simpatía: «Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces; pero ¿qué es esto para tantos?» (Jn 6, 9).

De las cinco veces que se narra este episodio, que a la luz del discurso posterior sugiere una indudable lectura eucarística,¹⁸ solamente el Evangelio de Juan ha subrayado la presencia de un joven. El texto remite a las historias de Eliseo (2 Re 4, 42).¹⁹ En una aplicación espiritual, se podría decir que su ingenuidad y generosidad ha hecho posible la realización del signo. Un signo que motiva el discurso sobre el pan de vida y

¹⁸ X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1983, 323.

¹⁹ R. E. BROWN, *The Gospel According to John I*, Garden City 1966, 246.

parece anticipar el milagro cotidiano de la celebración de la Eucaristía, en la que los creyentes forman parte del templo del Señor y del Cuerpo de Cristo.²⁰

2.1.2.- Una celebración que bien pronto se hizo habitual en la joven comunidad cristiana. Con la frescura del lenguaje de un testigo presencial, el libro de los Hechos de los Apóstoles nos da cuenta de una de esas primeras celebraciones. Era en Tróada, el primer día de la semana y los hermanos estaban reunidos para la «fracción del pan». «Pablo, que pensaba marchar al día siguiente, conversaba con ellos y alargó la charla hasta la media noche». Había abundantes lámparas. Un joven, llamado Eutico, estaba sentado en el borde de la ventana; un profundo sueño le iba dominando a medida que Pablo alargaba su discurso. Vencido por el sueño se cayó desde el tercer piso. Pablo lo devolvió a la vida con un gesto que recuerda los de los profetas Elías y Eliseo. Luego subió, partió el pan y comió. Y continuó el encuentro fraterno hasta el amanecer (Hech 20, 7-12).

De nuevo, un joven. Participa en la Eucaristía, pero se cansa y se duerme. Es ciertamente un dato sobre el poder profético de Pablo, comparado también él con los profetas Elías (1 Re 17, 21-22) y Eliseo (2 Re 4, 34-35)²¹. Pero parece un aviso para nuestra pastoral en la Iglesia. De todas formas, no deja de ser significativo que, en el marco de la celebración Eucarística, el joven recobre la vida y se convierta en fuente de consuelo para toda la pequeña comunidad. Aquel misterio había de ser la fuente y culminación de la vida de Iglesia entera.

2.2.- Reflexión teológica

Así lo ha expresado la fe de los cristianos, sobre todo en la misma celebración. La norma de lo que creemos, se evidencia en efecto en el modo en que celebramos. Y nuestra celebración de la Eucaristía ha concitado durante los siglos la mejor reflexión teológica,²² pero también la más bella creatividad literaria y artística.²³

2.2.1.- Nuestra misma celebración.

Cuando se instituyó la fiesta del Corpus para dar realce a la celebración de la Eucaristía, Tomás de Aquino compuso una maravillosa antifona que resume lo más granado de nuestra fe en este misterio:

²⁰ F. F. RAMOS, «La Eucaristía, templo de la humanidad nueva» en A. GALINDO-J. LÓPEZ (eds.), *Eucaristía y evangelización hoy*, Salamanca 1994, 19-39.

²¹ J. MUNCK, *The Acts of the Apostles*, Garden City 1967, 200.

²² M. GESTEIRA, «Corrientes teológicas y ecuménicas actuales en la teología eucarística», en *Eucaristía y evangelización, hoy*, 63-90.

²³ A. VILAPLANA, «La Eucaristía en el arte», en *Eucaristía y Evangelización hoy*, 195-204.

«Oh sagrado misterio, en el que se recibe a Cristo, se recuerda la memoria de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la futura gloria».²⁴

Una triple mirada al tiempo y a la historia. El pasado, el futuro y el presente.

a.- *Memorial de la Pascua del Señor*. Eso es la Eucaristía. En ella «anunciamos su muerte y proclamamos su resurrección». Cada Eucaristía nos trae la memoria de la vida de Jesús, de los valores por los que vivió y de los ideales por los que el Justo fue injustamente ajusticiado. Por eso la Eucaristía es incómoda y subversiva a los ojos de los injustos. Es como el grito de los sublevados que no se resignan a dejar en el olvido las hazañas y la figura de su héroe.

b.- *Anuncio del mundo futuro*. Los hombres y las ideologías salen a la plaza pública ofreciendo utopías y promesas de futuro. También los cristianos tienen una esperanza y una promesa: la de un cielo nuevo y una tierra nueva, en los que habite la justicia (2 Pe 3, 13). Un futuro de libertad, de igualdad y de fraternidad, por decirlo con las palabras más cristianas, aunque hayan sido usurpadas por una y otra revolución. Y eso es también la Eucaristía: la anticipación y representación de ese futuro de mesas abiertas y panes compartidos que un amor afectivo y efectivo ha de hacer posible para todos los hombres y mujeres.

c.- *Y, en el presente, el signo de la entrega por los hermanos*. Jesús tomó el pan y dijo: «Tomad esto. Tomad mi vida que se entrega por vosotros». Al celebrar la Eucaristía presenciamos aquel gesto. Y todos los miembros de la comunidad cristiana se dicen unos a otros: «Tomad mi existencia toda que se os ofrece como pan para vuestras hambres, como vino para vuestros desalientos». El peligro del signo es que no signifique lo que dice. Esa es su tragedia. Y ése su desafío.²⁵

2.2.2.- Nuestra catequesis.

Y si esto afirma y proclama la misma celebración, no es otro el discurso que a lo largo de los siglos va repitiendo la catequesis cristiana, cualquiera que sea el nivel y grado de su actuación. He aquí cómo lo resume el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

«Nuestro Salvador, en la última cena, la noche en que fue entregado, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y de su sangre para perpetuarlos por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y confiar así a su Esposa amada, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección, sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de amor, banquete pascual en el que se recibe a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria futura»²⁶.

²⁴ CONCILIO VATICANO II, SC 43, recogido en el Catecismo de la Iglesia Católica 1323, Cfr. A. CAPRIOLI, «L'Eucaristia al centro della comunità». Rilettura della *Sacrosanctum Concilium*, en *Ambrosius* 67 (1991) 574-584, así como el comentario de D. SARTORE, «Il sacramento dell'Eucaristia», en R. FISICHELLA (ed.) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Casale Monferrato 1993, 880-889.

²⁵ J. LÓPEZ MARTÍN, «La celebración actual de la Eucaristía», en *Eucaristía y evangelización hoy*, 91-98.

²⁶ SC 47, recogido también por el Catecismo de la Iglesia Católica, 1323.

En ese mismo párrafo se recoge, además, un juego de pensamientos de San Agustín que trasciende la mera ingeniosidad de un juego de palabras: la Eucaristía es sacramento de piedad, signo de unidad y vínculo de caridad.

a.— *Sacramento de piedad*, que nos lleva a descubrir la grandeza del amor de Dios, la definitividad de la entrega de Jesús, la sencilla majestad de quien aprende los caminos de la adoración al absoluto.

b.— *Signo de unidad* que, como en las páginas de la *Didajé*, nos recuerda que los granos de trigo ayer dispersos por los campos hoy forman un único pan para significar un solo proyecto de vida y de misión en la Iglesia de Jesucristo.²⁷

c.— *Vínculo de caridad*, porque no se puede recordar al que se entregó por amor a sus amigos, sin hacer propio aquel gesto de lavar los pies y de entregarse como alimento para las hambres de los hombres.²⁸

3.- UNA TAREA ECLESIAL

Todo esto lo sabemos bien, y deberían saberlo nuestros jóvenes. Esta es nuestra fe. Esa es la fuente de nuestra esperanza. Y ese es el motivo para un amor que se entrega a los pequeños y los marginados.

Pero, a veces, damos por sabidas las cosas que quisiéramos ver practicadas. Nunca nos repetiremos demasiado estas vivencias fontanales de nuestra experiencia cristiana. Por eso necesitamos una catequesis continua y profunda, una celebración significativa y una vivencia coherente con lo profesado y celebrado.

3.1.- Una catequesis continua

En éste, como en tantos otros campos de la vida creyente, nuestra catequesis se nos queda a veces reducida a los rudimentos aprendidos en la infancia. Crecemos en conocimientos científico-técnicos, pero no crecemos en el acercamiento a los misterios de la fe. Una buena catequesis habría de subrayar, al menos tres convicciones básicas:

3.1.1.- La Eucaristía acrecienta nuestra unión con Cristo. Él vive, glorioso y resucitado en nosotros. Pero, a cambio, nuestra vida está injertada en la suya. Al cristiano no le basta con proclamar a Jesús como un buen amigo, como un profeta o sabio admirable, como un héroe revolucionario e incompreso. Jesús es el Señor y Salvador de la humana peripeia. Y nuestra salvación está en su seguimiento. En la

²⁷ *Didaché*, IX, 4 : ed. J.J. AYAN CALVO, Madrid 1992, 98.

²⁸ Son bastantes los que suponen que con el relato del lavatorio de los pies, Jn trata de establecer una relación con la Eucaristía y un memorial del «amor extremado de Jesús, que se entregó a la muerte para hacernos partícipes de su vida» (cf. Jn 13, 8b): R. SCHACKENBURG, *El evangelio según S. Juan*, III, Barcelona 1980, 75.

identificación con su vida y su destino. La Eucaristía proclama y realiza esa sintonía e identificación con su mensaje y su vida.

3.1.2.- La Eucaristía nos une a toda la familia eclesial. Alimentados por el mismo pan y por la misma fe, formamos una sola familia de hermanos. Nos duelen las divisiones, las rupturas y los cismas a lo ancho de la gran Iglesia. Y nos duelen los pequeños sectarismos y corralitos que levantamos mientras nos alimentamos del mismo pan y bebemos de la misma copa de la fraternidad.²⁹

3.1.3.- La Eucaristía entraña un compromiso en favor de los pobres. Sin justicia no hay Eucaristía. Pablo hubo de recordárselo vibrantemente a los cristianos de Corinto que aprovechaban los ágapes para presumir de sus riquezas y humillar a los pobres que tan sólo podían traer pobres alimentos (1 Cor 11, 17-22). Aquel escándalo le da pie precisamente para recordar la institución de la Cena del Señor (1 Cor 11, 23-26).³⁰ A la luz de aquella experiencia, los cristianos han aprendido que no hay Eucaristía verdadera si se olvida el lamento de los hambrientos y sedientos, los encarcelados y los refugiados, los llegados de otra autonomía, los obligados a vivir en el paro y en la droga. Recientemente lo han dicho los antiguos Padres de la Iglesia:

«Has gustado la sangre del Señor y no reconoces a tu hermano. Deshonras esta mesa, no juzgando digno de compartir tu alimento con el que ha sido juzgado digno de participar en esta mesa. Dios te ha liberado de todos los pecados y te ha invitado a ella. Y tú, aun así, no te has hecho más misericordioso».³¹

3.2.- Una celebración significativa

Pero no basta con saber estas cosas. ¿No habrá que preguntarnos si sabemos qué es celebrar y qué es lo que celebramos? ¿No habrá que recuperar, sobre todo, el sentido de la celebración del «día del Señor»?³² Es preciso celebrar estos misterios de una forma adecuada. De forma que el signo signifique lo significado.

3.2.1.- En primer lugar en la misma celebración de la Misa. Nuestras prisas nos denuncian. Nuestro individualismo nos denuncia. Nuestro ritualismo, nuestra impuntualidad, nuestra falta de preparación, nuestros silencios, nuestra escasa participación, nuestra tacañería a la hora de compartir nuestros bienes, nuestras resistencias a participar en el banquete. Nuestros preciosismos hacen que nuestra

²⁹ J. RAMOS GUERREIRA, «Evangelización y Eucaristía para la misión de la Iglesia» en *Eucaristía y evangelización hoy*, 41-62, ID., «La Eucaristía: sacramento de unidad y mitos de la Iglesia», en *Eucaristía y evangelización*. Jornadas Nacionales de Liturgia 1992, Madrid 1993 103-129.

³⁰ W.F. ORR- J. A. WALTHER, 1 *Corinthians*, Garden City 1976, 268-275.

³¹ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. in 1 Cor 27*, 4: puede verse citado por el *Catecismo de la Iglesia Católica* 1397; cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, «Eucaristía y solidaridad», en *Eucaristía y Evangelización hoy*, 205-224.

³² J.R. FLECHA, «Santificación del domingo y de las fiestas», en J. M. CANALS (ed.) *El domingo, fiesta primordial de los cristianos*, Madrid 1992, 99-120.

Eucaristía parezca significar un general «retorno a Canaán», por la priorización de lo estético sobre lo ético y sobre lo religioso.

3.2.2.- Y después, en la veneración del Sacramento. Nuestras prisas nos hacen pensar que perdemos el tiempo cuando nos detenemos ante el tabernáculo a adorar la majestad de Dios que se ha hecho presencia en Jesucristo. Alguien tan poco sospechoso como Harvey Cox, en *La Ciudad Secular* nos recordaba que la adoración es precisamente uno de los mayores favores y servicios que podemos hacer los creyentes a la humanidad. Con esa inocente y pasiva actividad, le recordamos que el ser humano es irreductible al producto de sus manos y sus afanes.

Y si la adoración, en medio del trajín de la jornada, puede significar nuestro señorío sobre el mundo y sobre el tiempo, la adoración en el corazón de la noche es todo un símbolo de la vigilancia evangélica. En otros tiempos podría parecer una aventura. Pero hoy que los jóvenes han hecho de la noche su mundo y su ambiente, la adoración nocturna habría de ser una alternativa valiente y gozosa que los jóvenes podría ofrecer a sus compañeros. Es posible pasar la noche ante el que es el sol de justicia, el lucero que no conoce ocaso, como cantamos en la Vigilia Pascual.

3.3.- Una vida consecuente

Evidentemente no basta con la catequesis y la celebración. Ya los antiguos profetas interpelaban a los que decían saber todo de Dios y a los que reducían su vida religiosa a ritos vacíos. «Misericordia quiero, que no sacrificios» (Os 6,6; Am 5, 21), decían de parte de Dios, con palabras que gustaría de repetir Jesús de Nazaret (Mt 9, 13; 12, 7).

El redescubrimiento de la Eucaristía por los jóvenes habría de llevarlos a la renovación de toda una vida, de cara a la Iglesia, de cara a la humanidad y aun de cara al mundo creado.

- Con relación a la Iglesia, porque si ella celebra la Eucaristía, ella, a su vez, es reunida y formada por la misma Eucaristía, que constituye el signo de la entrega de su Señor y el signo de su propia entrega.
- Con relación a la humanidad doliente, puesto que en el misterio de los panes compartidos evocamos la suerte y la miseria de todos los que todavía hambread la justicia e interpelan el descaro de nuestros hartazgos y despilfarros.
- Con relación al mundo cósmico, porque ante el altar traemos el pan y el vino, «frutos de la tierra y del trabajo del hombre», como evocando lo mejor y más humanizado de ese mundo cósmico que ha sido confiado a nuestro respeto ecológico y a nuestra responsabilidad ecoética.

Esta rica veta de reflexiones parecería remontarse a la «misa sobre el mundo» del P. Teilhard de Chardin, incluida en su precioso librito *El himno del Universo*, en

el que la inspiración poética no es un impedimento para la profundidad de la reflexión teológica y la sinceridad de la vivencia religiosa de este misterio. Como se sabe, el autor se encuentra a la sazón en el desierto. Un día descubre que no tiene pan y vino para la celebración de la Eucaristía. Y ofrece a Dios el cosmos entero, suplicándole que, a falta de la parte, «sacramentalice» el todo de la creación.³³

Nuestro trabajo de cada día y nuestros estudios, las esperanzas juveniles y la experiencia adulta que se concretan en la calle, son como la gran Eucaristía que «consagra» el universo que ha sido entregado a nuestra responsabilidad. La otra Eucaristía, celebrada en el altar y adorada en el tabernáculo, no sólo no nos aleja de esa inmensa y gloriosa tarea. Le da sentido y culminación.

A esta «misas sobre el mundo» hemos sido convocados todos los cristianos.

³³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, 21-23. Esa meditación le fue inspirada, en efecto, cuando se encontraba en pleno desierto de Ordos, sin poder celebrar la Santa Misa en la fiesta de la Transfiguración del Señor; Cf. J. R. FLECHA, «Fruto de la tierra y de la vid. Eucaristía y mundo creado», en *Eucaristía y evangelización hoy*, 145-159.

ECONOMÍA DEL BIENESTAR: Implicaciones éticas

José Alegre Aragüés

Entre la añoranza y la esperanza

Cuando algo afecta a facetas de nuestra vida tan importantes como las convicciones, las ideas, los intereses o los sentimientos, es lógico que despierte una enorme polémica.

Es lo que está ocurriendo actualmente con lo que se denomina la cuestión del Estado del Bienestar. Un tema de gran actualidad y que nos atañe porque sus consecuencias nos van a alcanzar a todos.

Nos afectarán en nuestro modo de vivir, en nuestros intereses; no sólo de sociedades, también en los de grupos y de personas concretas, en el presente y en el futuro. Van a alcanzar a los grupos profesionales, a las poblaciones rurales, al mundo obrero, a los ancianos y a los jóvenes, a los marginados de nuestros países y a los pobladores de otras latitudes.

Por eso no es indiferente tampoco al mundo de nuestras ideas. Después de un siglo como el XX en el que la división ideológica ha sido tan marcada que ha protagonizado la vida nacional entre izquierdas y derechas, y la política internacional ha estado repartida en bloques encarnizadamente opuestos hasta denominar su coexistencia como «guerra fría».

El que ahora se ponga fin a este enfrentamiento no puede dejar indiferente a nadie tras tanta tensión, guerra, sangre y dolor humano vertido por unas ideas convertidas en valores, ideales, sinónimos de justicia y orden y elevados a categorías políticas, sí, pero también morales.

También nuestras convicciones religiosas, es lógico, se ven afectadas por un cambio tan profundo y tan vital. El sentido religioso no es indiferente a la vida, no lo ha sido ni lo será, máxime cuando están en juego cuestiones como la defensa de sectores marginales y necesitados, condiciones de vida y trabajo, actitudes de

solidaridad y preocupación, hábitos de responsabilidad y búsqueda de sentido y esperanza.

Estamos entrando en un campo de decisiones globales cuya aplicación inmediata afectará a temas como el desarrollo, el hambre, la forma de trabajo, la jubilación, la siembra o el abandono del campo.

El debate está, pues, más que justificado y sus componentes constituyen un entramado tan complejo que parecerían desbordarnos si no fuera por sus repercusiones tan concretas en nuestras vidas. No es sólo una cuestión teórica. Es una cuestión política, económica, social y ética. Es una cuestión de todos.

Una forma de abordarlo puede ser desde la añoranza. Otra desde la esperanza.

Algo construido desde la mitad de nuestro siglo y que tantos beneficios ha producido no parece razonable abandonarlo sin resistencias. Haber conseguido hacer un hueco a la sensibilidad por los más débiles, a la solidaridad y a la protección, no es cualquier cosa para tirar por la borda con superficialidad e indiferencia.

Se añoran los tiempos de mayor nivel de empleo y de relación laboral más humana. Se añoran cosas que se dieron y que probablemente ya no volverán. Los tiempos cambian.

La añoranza se manifiesta también como denuncia. Parece haber gente interesada en echar abajo los logros y conquistas que, en favor de las capas más desfavorecidas de la sociedad, se han ido introduciendo junto a las reglamentaciones laborales que daban estabilidad en el empleo y, desde ahí, sentido de futuro a las familias.

Pero existe, a la vez, un gran deseo de cambio y una necesidad de mirar hacia horizontes más amplios para hacer accesibles nuestros niveles de desarrollo a otros pueblos, lo cual puede verse con desconfianza o con esperanza; aunque sea difícil y haya fuerzas interesadas en regresar a épocas de gran creación de riqueza y de poco sentido social.

¿Acaso la Historia acontece sin dejar huella en el ser humano que la vive y la sufre? ¿Puede alguien pensar en la vuelta de la Historia a los comienzos de nuestro siglo tras los dramas vividos en él?

Todavía no hemos recuperado ni reconstruido la visión equilibrada del ser humano que el arte moderno, como buen espejo de nuestra propia realidad, se encargó de romper y deformar. No parece, pues, probable que la añoranza vaya más allá de nuestro pasado inmediato.

Sí está claro que para unos y otros nuestro momento actual es tiempo de cambio, por lo tanto de crisis, de resistencias, miedos y esperanzas. Tiempo de nerviosismo, de acusaciones, de superación de fórmulas, de inseguridad, de búsqueda e insatisfacción.

¿Cuál ha sido el detonante que ha puesto en marcha esta nueva etapa del continuo caminar histórico?

La mundialización de la economía

Entre los muchos acontecimientos históricos de los que hemos sido testigos en poco tiempo, contando con la interrelación de todos, el último hace referencia, sobre todo, al ámbito económico. Sin caer en la pretensión economicista de explicarlo sólo desde él.

Tras varios años de discusión, correcciones y revisiones, se firmó el año pasado en Casablanca (Marruecos) la segunda parte de los acuerdos GATT.

En ellos se adquiere el compromiso de liberalizar los intercambios entre los distintos sistemas económicos, hasta hace poco pensados y gestionados desde el horizonte exclusivamente nacional, para convertirlos en elementos de un sistema mucho más grande y permeables a las inversiones y productos de otros países.

Todavía no hemos caído en la cuenta de la importancia que esto tiene y de los cambios que va a significar para la forma de organizar la economía que desde ahora se basará en agrupaciones de países totalmente abiertos entre sí y mucho más abiertos a los demás de cuanto lo hemos sido hasta hoy.

La movilidad del dinero circulando en completa libertad, lo mismo que los productos y las empresas, pronto también las personas, origina un contexto nuevo de abierta competencia y de innumerables intercambios. Hay dos palabras en el párrafo anterior que convendría subrayar a nivel mental porque marcan, simbólicamente, el horizonte de las resistencias, miedos y esperanzas: Competencia e intercambios.

Competencia e intercambios

Las dos pueden sonar a economía, pero las dos tienen buenas dosis de sentido humano. La competencia obliga a ser competente. El intercambio exige abrirse al mestizaje, es decir, a descubrir y aceptar al otro.

Frente a la competencia levantábamos las barreras proteccionistas.

Ante el mestizaje nuestra protección era la homogeneidad cultural.

Prepararse para este cambio requiere un buen nivel de esfuerzo humano y de gasto económico: Renovación tecnológica, nos dicen, para hacer competitiva la infraestructura productiva. Renovación mental, de esto se habla menos, para adecuarse a proveedores, clientes o compañeros de trabajo de otros mundos culturales.

En uno y otro caso hace falta ese esfuerzo. Pero estamos acostumbrados a invertir la mayor parte del presupuesto nacional en protección y por eso estamos mentalmente habituados a sentirnos protegidos y a exigir protección.

Nuestros gobiernos han invertido mucho (?) en proteger y subvencionar, aunque en España hayamos llegado bastante tarde a disfrutar de estos niveles

proteccionistas, y, por lo general, no han sido buenos gestores del patrimonio económico común.

Si queremos renovarnos, hemos de dedicar mucho dinero a la renovación y compaginarlo con el dedicado a la protección, que no es tanto como nos gustaría porque estamos muy endeudados.

Si preferimos la protección, perderemos competitividad al no tener dinero para ambas cosas y tener que devolver lo que nos han prestado en años anteriores.

Los gobiernos han gastado mucho y gestionado mal. Han creado un enorme déficit estatal porque han gastado más de lo que han ingresado. Han subido los impuestos (política fiscal) y no ha sido suficiente. Han recurrido a la deuda pública (pedir dinero prestado para el Estado) y como nuestro país no despierta tanta confianza como otros, tuvieron que prometer un interés mayor al dinero que viniera (altos intereses), lo cual hacía más caro el dinero para la gente necesitada de pedir préstamos.

Protección y Déficit

Dos problemas, entonces, a los que hacer frente: el gran déficit público que exige un reajuste, un equilibrio, para que el Estado no gaste más de lo que ingresa. Otro, el necesario recorte de gastos que haga posible el equilibrio del déficit.

¿Qué gastos recortamos?: Defensa, burocracia, financiación de partidos e instituciones, obras públicas, educación, asistencia social, pensiones, repoblación forestal, subvenciones agrícolas, desempleo, sanidad, conservación del patrimonio artístico.

El futuro nos depara otra sorpresa convertida ya en problema: No podemos confiar la financiación de los gastos actuales al futuro porque, además de estar ya muy endeudados, la futura generación será más reducida que la actual.

La evolución demográfica va camino de convertirnos en sociedades de tercera edad y no podemos dejar a las generaciones futuras la carga de una gran deuda y la obligación de nuestro mantenimiento.

Gran número de ancianos junto a un gran número de parados, si no acertamos a crear nuevas condiciones de empleo, suponen un horizonte sombrío y nos remite a una antigua cuestión: La función y el protagonismo del Estado en la sociedad.

¿Podemos seguir pensando en un tipo de Estado que organice, proteja y prevea todo?

Y en ese deseado sentido de protección que el Estado debe ejercer sobre sus ciudadanos ¿Debe pensar en proteger, financiar y organizarlo todo llegando incluso al nivel de financiar y organizar las vacaciones, la cirugía estética y hasta el aborto?

La intervención del Estado en las sociedades modernas ha originado una cultura de dependencia estatal que nos ha llevado a delegar en su estructura muchas cosas que fácilmente pueden realizar los ciudadanos individuales o los grupos intermedios, sobre todo la solidaridad.

El nivel de impuestos nos ha convertido, muchas veces, en seres exigentes que denuncian la falta de responsabilidad o la ineficacia de unos servicios estatales que deberían llegar a tantas cosas pero que están impregnados del espíritu funcional del que todos maldecimos y a cuyo status todos aspiramos.

La cultura del bienestar

Ser funcionario se ha convertido en una gran aspiración que denota hasta qué punto se ahoga y recorta la iniciativa personal, la imaginación y la creatividad en sociedades que han estereotipado negativamente la imagen de quien emprende la aventura de organizar empresas rentables para él y promotoras de puestos de trabajo.

Estamos, pues, en un momento delicado. Un momento de cambio muy importante, una gran deuda, dificultad de invertir en el cambio y resistencia a reducir protecciones y a que nos hagan cambiar.

Las sociedades desarrolladas, con sus ciudadanos a la cabeza, nos hemos vuelto celosos guardianes de los logros adquiridos, del nivel de vida alcanzado. Compaginamos ideologías de cambio con actitudes conservadoras. Nos hemos asociado al pragmatismo.

Dada la alta tasa de impuestos se ha extendido bastante la idea justificadora de quien los evade invirtiéndolos en actividades económicas ocultas (economía sumergida), cuando no se llevan a paraísos fiscales aunque esté socialmente mal visto. Lo cual significa no aportar y sí acogerse a la protección estatal.

El fraude es otro de los rasgos comunes a nuestras sociedades que alimenta una sensibilidad con raíces muy extendidas cuya savia hace crecer otro árbol muy frecuente en el bosque social: la tolerancia ante la corrupción.

Es muy frecuente conocer situaciones de fraude pequeño (las famosas chapuzas) y leer en la prensa casos de fraude y corrupción mucho más cuantiosos que relativizan la cuantía de los primeros, pero que en común constituyen un síntoma cultural de tolerancia y una predisposición a aceptarlos.

Algo parecido se da con las subvenciones. Pensadas para la ayuda de personas, instituciones, actividades o sectores en crisis; se han convertido en una forma de vivir y hasta en un arte por conseguirlas.

Desde las pensiones asistenciales a las luchas por asegurárselas, como se dan entre grupos artísticos de teatro o cine, a la proliferación de ONGs o la justificación de subvenciones industriales o agrícolas que, para tantos no

necesitados, se ha convertido en un lucrativo negocio a la vez que en un descarado fomento de falsas ilusiones, como ocurre en zonas de nuestra tierra con desaprensivos inversores en zonas regresivas como la cuenca minera de Teruel y algunas otras, hay todo un mosaico de gentes que han encontrado una nueva forma de vivir bien.

Son formas que recuerdan la tradición picaresca española, tan magistralmente descrita en las obras del Lazarillo o de Quevedo, adaptadas a la era del expediente, el ordenador y la burocracia.

Fraude, subvenciones y corrupción van de la mano con el clientelismo político. Entre todos se ha formado un entramado de relaciones que van a dar la puntilla, por exceso de gasto, a un estado del bienestar ya necesitado de revisión por la internacionalización de la economía.

Dos retos para la reflexión

Dos retos, pues, la revisión de la cultura del pelotazo, el fraude y la subvención, por una parte. La adaptación progresiva a una nueva era económica, social y profesional, por otra.

Dos retos que requieren una reflexión moral sobre las líneas que han de primar en las decisiones económicas a seguir y las actitudes a promover y educar para que la necesaria adaptación a la nueva realidad económica no signifique la ruptura y el abandono de la protección social que ha caracterizado a la segunda mitad del siglo.

Es conveniente una profunda reflexión sobre los aspectos insolidarios de nuestras resistencias y sobre la necesaria y firme defensa de las ideas y valores que dieron origen a un Estado socialmente sensible cuya continuidad pelagra.

Sobre la idea de solidaridad eficaz y económicamente plausible han proliferado las actitudes oportunistas que ponen en peligro el sentido de la protección con el que se puso en marcha este modo de entender la economía y la política en la mitad del siglo XX.

Hagamos un poco de historia

Todo comenzó con la publicación en 1936 de un libro *Teoría General de la ocupación*, el interés y el dinero en el que su autor John Maynard Keynes rompía con el dogma del liberalismo clásico.

El liberalismo clásico dejaba a la ley del mercado la capacidad automática de equilibrar los desajustes y tensiones que aparecieran en las relaciones de los agentes económicos. Aunque eso requiriera bastante tiempo y fuera a costa del sufrimiento de muchas personas en paro, sin protección, o de la ruina de empresarios fracasados y de ahorradores engañados.

Son conocidas las enormes tensiones que provocaron las crisis cíclicas y el desempleo laboral de un sistema capaz de crear mucha riqueza pero insensible a su distribución y a la consiguiente desigualdad, pobreza y explotación que generaba.

Su falta de rostro humano provocó la aparición de su sistema antagónico que tanta importancia ha tenido en la historia política, social y cultural de todo este siglo y cuya insensibilidad e ineficacia ha terminado por provocar la reacción de aquellos mismos a quienes pretendía defender.

Entre dos sistemas opuestos y tras la gran crisis que el capitalismo salvaje provocó en el otoño de 1929. Además de la reacción de Pío XI denunciando la insensibilidad del liberalismo y la anulación de la esfera civil por parte del comunismo, se produjeron otras en los ámbitos de las escuelas de economía y de las estructuras políticas.

No significaban ninguna originalidad radical. Ya en el ambiente habían adquirido carta de ciudadanía las intenciones expresadas por Bismarck en 1881: «La superación de los males sociales no reside en la represión de los excesos...sino también en la búsqueda de fórmulas que permitan una mejora del bienestar de los trabajadores».

La aceptación del Estado

Pero esas intenciones no se habían traducido en una teoría económica que global y sistemáticamente expusiera su posibilidad. Fue lo que hizo Keynes.

Contra el automatismo mercantil y frente a la estatización socialista, afirmó la posibilidad del equilibrio económico y social, aunque no hubiera pleno empleo. Con intervenciones estatales que ayudaran a los trabajadores en paro con una renta; y a los sectores en crisis, haciéndose el Estado consumidor de productos básicos.

De esta forma el Estado se convertía en el árbitro de la política del gasto, de la inversión y de los salarios.

Lógicamente no se olvidó de la política fiscal, pues tantos gastos nuevos requerían nuevos ingresos y éstos tenían que venir de los impuestos que permitirían una distribución de los sectores pudientes hacia los parados en forma de salario social o de servicios sociales con la consiguiente creación de puestos de trabajo necesarios para realizar estos servicios, tales como: educación, sanidad, burocracia administrativa, etc.

Suecia fue el primer país en aplicar el modelo keynesiano.

No hay que olvidar que la experiencia europea se movía entre el cansancio del modelo clásico de liberalismo inhumano y la tentación de un sistema marxista muy próximo que, por entonces, prometía más equilibrio y pleno empleo aun a costa de la libertad.

Tras la segunda guerra mundial toda la Europa occidental aliada se reconstruyó sobre este sistema con matices distintos según fueran los partidos en el poder socialistas o democristianos o liberales. España, aislada, siguió un proceso distinto.

«Pleno empleo en una sociedad libre»

¿Cómo conjugar el pleno empleo, el crecimiento económico y la protección social con la libertad? Ese era el reto que resumía la situación postbélica, como programa, el famoso informe Beveridge: «Pleno empleo en una sociedad libre».

Intervención del Estado, Financiación de la Seguridad Social, Financiación desde el presupuesto de los servicios sociales, Subvención de algunos productos y actividades, Política salarial mediante convenios colectivos que reconocieran una función al sindicalismo.

Desde estos postulados, fue creciendo en paralelo a la gran prosperidad que originó su aceptación y puesta en práctica. Se constató cómo la solidaridad racionalizada era enormemente productiva en bienestar social y en rentabilidad económica.

La década de la ilusión

Una ola de entusiasmo invadió el mundo occidental próspero lanzado a un desarrollismo exagerado y una intervención estatal creciente que llevó desde el hambre de la postguerra a las vacaciones subvencionadas, a las guarderías infantiles y las residencias de ancianos como hoteles de lujo.

Las encíclicas sociales comenzaron a llamar la atención sobre los peligros de una concepción materialista del desarrollo y la oposición a compartirlo con otros pueblos que aportaban materias primas y trabajo.

El deseo político de aparecer como patrocinadores de este desarrollo llevó a los partidos políticos a una pugna por ver quién otorgaba más beneficios, servicios, subvenciones y bienestar. Pudo más la demagogia política que el rigor presupuestario, la alegría fácil del momento que la visión de futuro. Hoy vemos sus consecuencias.

Se disparó el gasto, se desequilibró el presupuesto, aparecieron las tensiones inflacionistas, se agotaron las posibilidades de aumentar los impuestos a riesgo de provocar el descontento social. El endeudamiento ha llegado al límite.

En la década de los setenta se tuvo el primer impacto con la crisis de las materias primas cuyos propietarios avisaron de querer participar en la abundancia y alegría del mundo rico.

La guerra fría se llevó muchos millones que podían haber ido al desarrollo y estranguló a las economías del Este que mostraron hasta qué punto la centralización y planificación desarman al ser humano y le aniquilan sus capacidades propias de actor.

Del Este al Sur

El tercer mundo insiste en sus presiones y quiere algo más que proyectos para planificar su población o que limosnas para disminuir sus necesidades básicas. Quiere participar en el desarrollo poniendo las bases de una infraestructura que pueda competir, sobre todo en materia agrícola.

Exige apertura de fronteras, eliminación de barreras a sus productos. Pide reciprocidad en las relaciones. Dice que la igualdad le dará más justicia y que sus ciudadanos podrán más que sus estados impregnados de corrupción e ineficaces.

El primer mundo, la sociedad opulenta, ha disfrutado un desarrollo de derroche exagerado y ha provocado tal contaminación y tal nivel de desperdicios que ha levantado la protesta social y la voz de alarma.

Hasta nuestros propios desperdicios nos avisan de la imposibilidad de seguir el tipo de crecimiento llevado hasta ahora. Nos piden una revisión del sentido de bienes para despertar más interés por los bienes colectivos: mares limpios, ciudades tranquilas, ríos para poder disfrutar, calles para pasear; y no tanto por los bienes individuales y materiales.

Se prepara el cambio. Es muy profundo y global. Podemos oponernos añorando viejos tiempos o podemos encauzarlo. Nuestra responsabilidad la empujan un mensaje que nos invita a ser hermanos de la manera más eficaz para el presente y para el futuro, y una realidad histórica, susceptible de varias lecturas pero siempre cambiante, que nos invita a ser útiles a los demás viendo los acontecimientos con tiempo y preparando las actitudes necesarias para que nuestro mundo, nuestra sociedad y, en este caso, nuestra economía no pierdan la referencia humanista, solidaria y cristiana.

El Estado del bienestar y la economía que significa han hecho un gran servicio a la humanidad en un momento concreto de la historia.

La historia continúa y es urgente cambiar el sentido y las actitudes de esta cultura para hacer posible que el bienestar permanezca y que la solidaridad se prolongue más allá de nuestras fronteras de un modo eficaz.

Desarrollo solidario, crecimiento en calidad de vida y transformación de actitudes y estructuras para humanizarlo todo son las tres afirmaciones generales que marcan el camino y que hay que ir traduciendo en pasos concretos de imaginación, creatividad y esperanza.

EVANGELIO Y EVANGELIOS: unidad y pluralidad

Julián Ruiz Martorell

1.- La cuestión de la unidad

Llamamos «sinópticos» a los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas, porque si los ordenamos uno junto a otro y los leemos conjuntamente tenemos una visión coherente. El término «sinópticos» procede del griego «syn» (=uno junto a otro) y de «opsis» (=mirada). Es fácilmente observable a la afinidad que presentan a la hora de elegir y de ordenar la materia, y hasta en la literalidad de algunos textos paralelos. Pero, junto a gran número de convergencias, apreciamos también divergencias significativas.

Según los datos de la estadística, de los 1.070 versículos de Mateo, 740 aparecen en Marcos y Lucas; de los 677 versículos de Marcos, 609 los encontramos en Mateo y Lucas, 617 se hallan en Mateo y Marcos, los tres presentan 330 versículos comunes, lo cual significa casi la mitad de Marcos. El evangelio de Juan recoge materiales semejantes, pero no idénticos, e independientes de la tradición sinóptica.

Las semejanzas y desemejanzas dentro de los mismos evangelios plantean la cuestión de su unidad y pluralidad. ¿Podemos hablar de un único evangelio en cuatro versiones complementarias? El hecho de poseer cuatro «formas» de una única «buena noticia», ¿afecta a su unidad?.

El cuarto evangelio concluye el capítulo con las siguientes palabras: «Jesús realizó en presencia de sus discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Estas lo han sido para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20, 30-31). Con ello se reconoce que el autor y su comunidad no han pretendido ser exhaustivos a la hora de presentar el texto, puesto que «otras muchas señales» no han sido consignadas. Por consiguiente, ha mediado una labor de selección y síntesis. La fe («para que creáis») y la vida («tengáis vida») se apoyan en bases que no intentan agotar el misterio de la personalidad de Jesucristo.

En la conclusión del capítulo 21 de ese mismo evangelio, se nos dice: «Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se contaran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran» (Jn 21,25).

La hipérbole retórica subraya que no se ha consignado todo lo que se podría relatar acerca de Jesús.

La misma experiencia aparece en San Pablo cuando confiesa en la carta a los Efesios: «A mí, el más insignificante de todos los creyentes, se me ha concedido el don de anunciar a las naciones la insondable riqueza de Cristo» (Ef. 3,8). Un pozo inescrutable, un manantial que nunca se agota, constituye el objeto de la proclamación del apóstol a los gentiles.

El contenido del evangelio es por excelencia la riqueza de Cristo. En el evangelio se expresa y se distribuye esta riqueza inagotable.

El mismo capítulo de la carta a los Efesios nos dice: «Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que arraigados y cimentados en el amor, podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total Plenitud de Dios» (Ef. 3, 17-19). Lo que tienen que saber los cristianos es que el amor de Cristo sobrepasa y desborda todo conocer. El apóstol implora un conocimiento cada vez más profundo del amor del Señor, que se sustrae a toda capacidad de abarcamiento. Si los cristianos toman conciencia del sobreabundante amor de Cristo, se llenan de la plenitud de Dios.

¿Cómo se puede transmitir una realidad inefable que desborda las posibilidades del lenguaje humano? ¿No serán necesarias continuas aproximaciones?

San Lucas se sitúa al comienzo de su evangelio en esta línea de esfuerzos complementarios: «Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra, he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1, 1-4). El testimonio ocular y el ministerio de la Palabra garantizan la fiabilidad de lo transmitido acerca de las «cosas que se han verificado entre nosotros». El interés por la historia vivida es consciente de que se trata de «historia de salvación». S. Lucas lo ha investigado «diligentemente» y lo escribe «por su orden» para fortalecer la fe. Y piensa el autor que han precedido otros intentos de narrar de un modo ordenado lo que él comunica. Lucas subordina sus pretensiones literarias a su intencionalidad teológica. Reconoce que ha utilizado como fuente relatos anteriores, y, consciente de que depende de sus predecesores, se asocia a ellos. Su objetivo no es la mera repetición de lo que le han legado sus predecesores, sino escribir un nuevo relato de la actividad de Jesús con la mentalidad de un estudioso que sigue determinadas pautas.

En la concepción de Lucas, el garante del «Kerigma» es el Espíritu; él es el que guía el ministerio y la predicación de Jesús y, más adelante, la de los discípulos. El Espíritu es quien mantiene la unidad entre el tiempo de Israel, el tiempo de Jesús (como cumplimiento) y el tiempo de la Iglesia. También leemos en el cuarto evangelio: «Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa» (Jn 16,13).

2.- Divergencias

Leyendo atentamente los evangelios, apreciamos divergencias no solamente en cosas que carecen de importancia objetiva, sino también en aspectos de cierta consideración: narraciones con la misma estructura donde aparecen palabras e ideas diferentes, palabras con cambio de sentido, materiales propios de cada evangelista, etc.

La Constitución Dogmática: «Dei Verbum» respondió a esta cuestión al afirmar: «Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando el estilo de proclamación: así nos transmitieron siempre datos auténticos y genuinos acerca de Jesús. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los que asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra, lo escribieron para que conociéramos la «verdad» de lo que nos enseñaban (cfr. Lc 1,2-4) « (DV 19).

Se describe la tarea de los evangelistas a través de cuatro rasgos:

- 1.— Selección de datos de la tradición oral o escrita.
- 2.— Realización de síntesis.
- 3.— Adaptación de los datos de la tradición a la situación de las diversas Iglesias.
- 4.— Conservación del estilo de proclamación.

La enseñanza oficial del Vaticano II admite un proceso de tradición oral y escrita al servicio de la proclamación de la fe, con criterios de selección, síntesis, adaptación y mantenimiento de la forma de proclamación.

El número precedente de la mencionada Constitución habla del «Evangelio cuádruple, según Mateo, Marcos, Lucas, y Juan» (DV 18), siguiendo a S. Ireneo que afirmaba que el Verbo Artífice del universo, después de haberse mostrado a los hombres, nos dio «un evangelio cuatriforme, pero sostenido por un único Espíritu» (Adv. haer. III, 11,8). Según el obispo de Lyon, los evangelios no pueden ser ni más ni menos que estos. Los querubines tienen cuatro aspectos, que son imágenes de la actividad del Hijo de Dios. El león representa la potencia, la excelencia y la realeza; el cordero significa la función sacerdotal y sacrificial; el rostro de hombre describe su venida encarnada; el águila indica el don del Espíritu que vuela sobre la Iglesia. Cuatriformes son los querubines, cuatriforme es el evangelio, y cuatriforme es la actividad del Señor (ibid). El evangelio de Juan está lleno de potencia y gloria. El de Lucas tiene carácter sacerdotal en su comienzo que habla del sacerdote Zacarías. Mateo empieza por hablar del aspecto humano de Cristo al presentar su genealogía. Y Marcos comienza con el Espíritu profético que desciende desde lo alto sobre los hombres (Mc 1,1-2) (cf. ibid)

De nuevo S. Ireneo de Lyon destaca que el cuádruple evangelio está sostenido «por un único Espíritu». Este autor reconoce que hay cuatro regiones en el mundo, cuatro vientos sobre toda la tierra, y la misma Iglesia está extendida por todo el orbe,

pero la columna y el apoyo de la Iglesia es el Evangelio y el Espíritu de vida. Por eso la Iglesia puede tener cuatro columnas que soplan por todas partes la incorruptibilidad y vivifican a los hombres (cf. *ibid*). Un único Espíritu, plural en sus manifestaciones.

Cada persona es un misterio que no podemos circunscribir con un retrato único. Y esto mismo, elevado a su máxima potencia, sucede con Jesucristo. El intento de acoplar los evangelios en uno solo da la impresión de un mosaico reconstruido artificialmente. El evangelio que da vida se presenta rico en matices y colores, en detalles y rasgos. Uno y plural.

3.- El evangelio tetramorfo

El pesar de las semejanzas que existen entre los evangelios, no tenemos cuatro copias idénticas de un mismo texto. Sus autores, en un esfuerzo de fidelidad y actualización, no son meros receptores pasivos de tradiciones precedentes, sino que completan y reelaboran los datos desde su peculiar perspectiva, y según sus singulares objetivos catequéticos.

La Iglesia siempre se opuso a los intentos de reducir la pluralidad de los evangelios. Se dieron casos en los que se destacaba exclusivamente un texto o se intentaba conseguir un relato de síntesis. Marción (85-160) solamente aceptaba una versión mutilada de Lucas. En la segunda mitad del siglo II el sirio Taciano escribió el «Diatessaron» (= a través de cuatro), intento de reunir los cuatro evangelios en una exposición única y definitiva de la vida y obra de Jesús. Con ello se iniciaban las denominadas «armonías» de los evangelios. Pero el «Diatessaron» no suplantó al «evangelio tetramorfo» en expresión de S. Ireneo. Continuó viva la idea de que no había más que un solo evangelio en cuatro formas y que no era aceptable la sugerencia de disponer textos tomados de los cuatro para hacer una historia seguida.

El «evangelio tetramorfo» es símbolo de la riqueza de la pluralidad, de la simultánea apertura a la comunión y a la unidad. No existe ninguna versión que agote la riqueza de Cristo y las cuatro formas evangélicas son distintas versiones de una única realidad.

Si la Iglesia no aceptó el uniformismo es porque siempre se consideró la legitimidad de un sano pluralismo que no rompa la unidad. La Iglesia es el lugar donde la unidad no es uniformidad ni pasividad, sino colaboración y comunión.

El «Catecismo de la Iglesia Católica» cita en el número 126 a la Constitución «Dei Verbum» (nº 19) para explicar las etapas de formación de los evangelios, y en el número siguiente dice: «El Evangelio cuatriforme ocupa en la Iglesia un lugar único» (Cat. I.C. 127). Un Evangelio en cuatro formas («tetramorfo» o «cuatriforme») al que han precedido tareas de selección, síntesis y adaptación.

El número 514 del Catecismo afirma: «Muchas de las cosas respecto a Jesús que interesan a la curiosidad humana no figuran en el evangelio. Casi nada se dice sobre su vida en Nazaret, e incluso una gran parte de la vida pública no se narra (cf. Jn 20,30).

Lo que se ha escrito en los evangelios lo ha sido "para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Jn 20,31)».

La Iglesia no aceptó como canónicos los libros que intentaron llenar con textos legendarios el silencio sobre determinados períodos de la vida de Jesús. Los evangelios no se escribieron para satisfacer nuestra curiosidad, sino para que conociéramos la solidez de la enseñanza que nos transmiten (cf. Lc 1.4).

Los ebionitas sólo usaban el evangelio según Mateo. Marción amputaba el de S. Lucas. Quienes separaban a Jesús de Cristo para afirmar que Cristo fue impasible, mientras que Jesús sufrió, se apoyaban en Marcos. Los valentinianos usaban abundantemente el evangelio según Juan, pero de un modo sectario. Es riesgo del exclusivismo acompaña a la historia.

Los cuatro relatos evangélicos están marcados por el desarrollo de la fe que se produjo en distintas comunidades cristianas, preocupadas por asimilar y proclamar el sentido de los acontecimientos protagonizados por Jesucristo.

4.- Conclusión

En 1972 la Comisión Teológica Internacional aprobó unas proposiciones relativas a «la unidad de la fe y el pluralismo teológico», la primera de las cuales dice: «La unidad y la pluralidad en la expresión de la fe tiene su fundamento último en el misterio mismo de Cristo, el cual, aunque es misterio de recapitulación y reconciliación universales (cf. Ef 2, 11-22), excede las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia y se sustrae por eso a toda sistematización exhaustiva (cf. Ef 3, 8-10)». La unidad de la fe puede tener pluralidad de expresiones como consecuencia de que el único misterio de Cristo no puede ser sistematizado de un modo exhaustivo, en razón de su carácter insondable. Pero la transcendencia del misterio de Cristo no implica un pluralismo sin límites, puesto que es el mismo Cristo quien unifica en sí toda la historia y quien fundamenta la unidad.

El fundamento del Verbo Encarnado permite a la vez subrayar la historicidad de la fe cristiana, ligada a una marcha histórica y a una praxis, y su unidad.

El reto del pluralismo religioso

Laurentino Novoa Pascual

«Cada cual interpreta a su manera la música de los cielos», dice un viejo proverbio chino. En el contenido de esta sabiduría popular no sólo hay algo legítimo sino también absolutamente bello y creativo; por «música de los cielos» podemos entender muy bien los signos, las huellas y las manifestaciones del Dios vivo y verdadero a lo largo y ancho de la historia de la humanidad. Claro, que en el fondo de este adagio oriental, también podemos intuir la posibilidad de una resignación subjetiva e individualista a una experiencia religiosa encerrada en sí misma, que en definitiva la hace irrelevante para los demás.

Pero, ¿se contradice el reconocimiento de una interpretación plural de los signos y manifestaciones de Dios con la posibilidad de encontrar caminos de convergencia y vías que tiendan hacia la unidad? ¿Es posible ser cristiano sincero, aceptando la validez única y absoluta de Cristo en una convivencia abierta, positiva y enriquecedora con otras formas y expresiones religiosas? ¿Cómo aprender a convivir de forma positiva y creativa en una sociedad que es cada vez más plural religiosamente? ¿Qué hay de verdad divina y salvífica en otras experiencias religiosas?

¿Una teología pluralista de las religiones?

La teología actual considera todas estas cuestiones de una relevancia primordial. Precisamente el Congreso de este año pasado de los teólogos de lengua alemana, especialistas en Teología Fundamental y Teología Dogmática (jornadas que se celebran desde hace tiempo todos los años), que ha tenido lugar en Freising (Alemania) a finales de septiembre, se ha centrado en el concepto de una «teología pluralista de las religiones».

La cuestión planteada por el teólogo y filósofo de la religión E.Troeltsch (1865-1923) en su tratado «El carácter absoluto del cristianismo y la historia de las religiones» (1912), vuelve a ser una cuestión de gran actualidad, pues si a principio de siglo la presencia, la convivencia y el conocimiento dentro de las religiones era un

hecho de escasa relevancia, hoy las grandes religiones no cristianas como el Islam, el Budismo o el Hinduismo, están presentes de una u otra forma en todo el mundo occidental. Pero no sólo las grandes religiones, sino también otras muchas formas o expresiones religiosas, no institucionalizadas muchas de ellas, tienen una presencia muy importante en la sociedad occidental. Pensemos, por ejemplo, en la presencia que está teniendo en muchos sectores el movimiento «New Age», o en la profusión de sectas religiosas, que intentan ofrecer una respuesta global a los problemas de la vida, fuera del ámbito de las religiones institucionalizadas.

La discusión teológica sobre la religión, se ha desarrollado en los años postconciliares sobre todo en el ámbito anglosajón y la discusión se ha ido centrando, sin duda, en la idea y la posibilidad de una «teología pluralista de la religión», tema sobre el que se centraron las jornadas de los teólogos alemanes.

Como iniciadores de lo que podemos llamar una «teología pluralista de la religión» son tenidos el canadiense Wilfred Cantwell Smith y el teólogo inglés John Hick («An Interpretation of religion. Human Responses to the Transcendent», 1989); con Hick ha colaborado también el teólogo católico norteamericano Paul Knitter, autor de «No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions» (1985). Otros autores que propugnan un modelo pluralista en la teología de las religiones son, por ejemplo, Alan Race, Leonard Swidler, Stanley Samartha, Gordon Kaufmann y el español Raimundo Pannikar.

El Congreso de Freising partió de una discusión de los planteamientos de W.C. Smith y J. Hick y centró buena parte de su trabajo en la cuestión cristológica de la validez absoluta y la exclusividad de la mediación redentora de Cristo, así como en la validez salvífica de las religiones en general. Fueron importantes las aportaciones de Perry Schmidt-Leukel, Hans Kessler, Andreas Bsteh, Josef Niewiadomski, Gerhard Larcher, Raymund Schwager y Reinhold Bernhardt. La discusión se quedó ciertamente en el ámbito de las hipótesis y a veces sirvió más para plantear cuestiones que para ofrecer respuestas, pero en cualquier caso, ayudó a incrementar la toma de conciencia y a aceptar el reto que nos plantea el hecho de vivir en una sociedad religiosamente plural y en una Iglesia donde la pluralidad es un hecho creciente.

La Iglesia inserta en una sociedad pluralista

Hace ya 30 años el Concilio Vaticano II, haciendo un análisis de la realidad social, constataba que se estaba dando una verdadera «metamorfosis» social y cultural (GS, 4), con cambios profundos y acelerados en el orden social, psicológico, moral y religioso; cambios de una sociedad rural y agrícola a una sociedad urbana e industrial, de una sociedad tradicional y estable a una sociedad moderna y marcada por el dinamismo histórico, de una sociedad cohesionada por la estabilidad del matrimonio y la familia a una sociedad desintegrada y en búsqueda permanente de los valores que justifiquen y fundamenten sus criterios de acción y pasión.

Desde entonces ha llovido mucho, y en este ritmo acelerado de la historia más reciente, la sociedad ha sufrido muchas convulsiones de tipo ideológico, cultural, social y religioso; nuevas corrientes de pensamiento intentan interpretar o salir al encuentro de problemas y cuestiones nuevas, como: la caída de regímenes totalitarios de inspiración marxista, los grandes movimientos migratorios de los países pobres hacia los países ricos, el rebrote de los fundamentalismos religiosos, la preocupación por la destrucción de los ecosistemas y el deterioro medioambiental, los movimientos contraculturales y las corrientes «post-modernistas» de pensamiento son, sin duda, algunos signos de la evolución de la realidad social en los últimos decenios.

Lo cierto es que vivimos en una sociedad plural en todos los sentidos: plural en el sentido religioso, pero también en el sentido cultural, político y social; todos estos aspectos plurales están además interrelacionados. En un sentido, la nuestra es una sociedad más «uniformada» por los sistemas macroeconómicos que dictan los baremos de crecimiento y desarrollo económico, por las sociedades y comunidades económicas que regulan los sistemas de producción, comercio y consumo, por los medios de comunicación que proporcionan una información universal y propician, a través de las leyes del Marketing, la aceptación de comportamientos, criterios, gustos, modas, necesidades más o menos comunes; por medio también de los organismos supranacionales que detectan, analizan y regulan gran parte de las necesidades y soluciones a los problemas mundiales... Pero en otro sentido, la pluralidad es cada vez mayor, por el reconocimiento y la promoción de los valores personales, étnicos y de los pequeños grupos sociales, políticos y religiosos; esto va conduciendo, en cierto sentido, hacia la fragmentación de la cultura, la sociedad y la religión, hecho que afecta a los países, los pueblos, las comunidades, la familia, a los matrimonios y, en cierto modo, al mismo individuo.

La religión se ha entendido y aceptado en gran parte en la historia como medio de cohesión y como factor esencial de estabilidad política y social; así aparece en muchos de los análisis sociorreligiosos de la historia contemporánea y está resaltado de forma muy particular en los trabajos de Peter L. Berger. En este proceso de «utilización» y «manipulación» de la religión, está claro que una religión única, monoteísta y universal era la base ideal no sólo para garantizar una estabilidad social, sino también para justificar sistemas políticos totalitarios o absolutistas, que pueden ir desde las diversas formas de cesaropapismos en la historia de la Iglesia y la sociedad occidental hasta el nacionalcatolicismo de nuestra historia reciente. Pero los planteamientos de la Ilustración y su expresión sociopolítica de la Revolución Francesa, hicieron posible una «emancipación» mutua de la política y la religión, así como el nacimiento de los estados laicos, basados en los principios que han dado origen a los sistemas democráticos modernos, con la consecuente separación de la Iglesia y el Estado.

Este proceso no se ha dado, por supuesto, sin desgarramientos y luchas internas, tanto en la Iglesia como en la sociedad, y también es innegable que en nuestro país ha llegado todo este proceso con bastante retraso en relación con la mayoría de los países europeos, en parte por razones geográficas y en parte por razones históricas e ideológicas.

Un pluralismo «cualitativamente» nuevo

Que la realidad es plural no es ciertamente ningún descubrimiento de la cultura o el pensamiento moderno, sino que es una constatación tan antigua como la misma cultura. En la historia del pensamiento nos encontramos con sistemas y formas diferentes de interpretación de la realidad; en el NT podemos constatar la existencia de versiones e interpretaciones diversas del mismo mensaje de salvación (Mateo, Juan, Pedro, Pablo, Santiago...); en la Patrística nos encontramos con escuelas diversas (Alejandría, Antioquía, Capadocia) y con enfoques diferentes: teología oriental más mística, simbólica y pneumatológica; la teología occidental más racional, jurídica y cristológica. En la misma teología medieval nos encontramos con diferentes formas de hacer teología (una teología «académica» y una teología «monástica») y diferentes escuelas con claves de interpretación y sistematización diferenciada (dominicos, franciscanos, etc.).

Todos estos diferentes enfoques, escuelas y teologías venían a expresar que una misma verdad de fe puede expresarse de modos diferentes, que hay un pluralismo no contradictorio sino complementario. Pero también es cierto que en el fondo de todas estas formas diferentes y transitorias, siempre había unos principios esenciales, comunes e inmutables, sobre los que se edificaba la realidad sociopolítica y religiosa, el edificio de la sociedad y de la Iglesia, de la ciudad terrena y de la ciudad celeste.

Sin embargo, el pluralismo que se ha ido fraguando en la historia contemporánea y que marca nuestra época, es por una parte mucho más acentuado y diversificado, y por otra es un pluralismo que, en comparación con el de épocas pasadas, es «cualitativamente nuevo», como señaló ya hace años K. Rahner (Cf. *El pluralismo en teología y unidad de confesión en la Iglesia*, Concilium, 46 -1969-, 427-44 8). Lo es ciertamente por el ambiente cultural heterogéneo, por la acentuación de la libertad y de la autonomía, pero sobre todo por una razón de tipo filosófico... En el sentido de que antes se podían dar y se daban de hecho sistemas teológicos opuestos, pero con un horizonte común de pensamiento; hoy, en cambio, lo que es distinto es el horizonte de pensamiento. Antes se hablaba de «filosofía», una filosofía en la que se coincidía en los elementos esenciales, aunque hubiese divergencias en el modo de entenderlos, conocerlos y aplicarlos, así como en las consecuencias que podían llegar a sacarse; pero hoy podemos decir que hay una pluralidad de «filosofías» y, además, se exige tener en cuenta otras ciencias humanas para el conocimiento y la interpretación de la realidad.

Otro aspecto fundamental de esta novedad cualitativa es que no sólo se trata de un pluralismo cultural, sino de un pluralismo religioso; no únicamente porque existan diferentes religiones y diferentes expresiones de fe en Dios y en Cristo, sino también porque se admite la legitimidad de formas diferentes de religión y de fe cristiana, y, por lo mismo, quedan radicalmente cuestionadas todas las formas de cesaropapismo en la historia, la Iglesia de cristiandad de la época medieval, así como la aspiración de absolutismo y exclusividad de la fe y la experiencia religiosa.

De hecho el reconocimiento de este pluralismo religioso y el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa, es uno de los logros más revolucionarios del Concilio Vaticano II; no sin motivo ha sido este uno de los puntos que han rechazado con mayor énfasis los movimientos ultraconservadores opuestos al Concilio, como el movimiento de Léfevre.

El Concilio «declara que la persona humana tiene *derecho a la libertad religiosa*. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar libres de coacción, tanto por parte de las personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón» (DH, 2). No cabe duda que con esta declaración se realiza un verdadero «giro histórico» de la Iglesia, que desde el reconocimiento oficial por parte del emperador Constantino (lo que se conoce como «giro constantiniano» de la Iglesia), no sólo ha tenido una posición prepotente frente a cualquier otra forma de religión, sino que ha combatido y condenado a los que se separaban de la fe verdadera; la actitud de la Iglesia pasa, pues, de ser una actitud dogmática, intolerante y belicista frente a cualquier forma o expresión religiosa o cristiana, que se separase de la fe verdadera, a ser una actitud abierta, respetuosa y dialogante. Este mismo talante puede verse también en la declaración conciliar sobre las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*) y en el decreto sobre ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*).

Otro aspecto importante de este pluralismo «nuevo», es lo que podemos llamar el «pluralismo intraeclesial», que hace que nos encontremos en una misma Iglesia con diferencias de planteamientos, concepciones o criterios, que a veces son mayores, en cierto modo, que las mismas diferencias confesionales; es decir, que a veces entre ciertos católicos hay una diferencia mayor o más acentuada que la que se da entre un católico y un protestante o un ortodoxo. Antes podemos decir que todo era más claro, de tal forma que se distinguía fácilmente entre los asertos necesarios y las cuestiones libres, entre las verdades que no se discuten y las cuestiones que quedaban al ámbito de la libre discusión y diferencia. Se ha pasado en la Iglesia de una mentalidad de uniformidad a una mentalidad nueva, en la que se intenta afirmar la unidad a través de la diversidad. En realidad esta unidad en la pluralidad o diversidad es la que se ha vislumbrado siempre en la tradición viva de la Iglesia, como algo que pertenece a su mismo ser, aunque no todos lo hayan visto así: «Basta un momento de reflexión para convencernos de que siempre ha habido posturas diferentes en la Iglesia y siempre las habrá, y que si terminaran para siempre, sería porque habría cesado toda vida espiritual e intelectual» (J.H. Newmann).

La pluralidad religiosa de nuestro entorno

La pluralidad religiosa es un hecho no ya en el mundo occidental en general, sino también en nuestro pequeño mundo nacional, regional o municipal. Las grandes religiones o los movimientos religiosos no institucionales no es que existan ya sólo en

otros pueblos y culturas contemporáneas a la nuestra, ni son realidades totalmente extrañas y ajenas a nuestra pequeña realidad concreta. Es una realidad que tenemos ahí en nuestras ciudades y nuestros pueblos; son emigrantes y trabajadores del Magreb o del lejano Oriente, que no nacieron, ni crecieron, ni se formaron en nuestra cultura cristiana; pero son también compatriotas y conciudadanos nuestros, que han elegido libremente otras opciones religiosas diferentes a la de la Iglesia católica, bien sea en otras formas religiosas institucionales, bien en cualquiera de las expresiones religiosas no institucionalizadas, o simplemente han decidido conscientemente prescindir de cualquier compromiso religioso, intentando interpretar su realidad y fundar su vida en «otras ilusiones» distintas de las que puede ofrecer la religión, si es que «el hombre no vive de otra cosa que de religión o de ilusiones», como decía el poeta G. Leopardi.

Si hace algunos lustros nuestra sociedad y nuestros pueblos eran mayoritariamente católicos y no se concebían otras formas religiosas como algo normal o habitual, hoy las cosas han cambiado, de tal forma que en la escuela, la universidad, la fábrica, la oficina podemos encontrar todos los días compañeros de estudio o trabajo, vecinos de la escalera o familias del barrio, que tienen y viven otras creencias y convencimientos religiosos, distintos a los nuestros y distintos a los que han sido histórica y sociológicamente comunes en nuestros pueblos y en nuestra cultura. Además, nuestra experiencia cotidiana nos va enseñando que la honradez, la bondad, la responsabilidad, el amor a los demás y otras muchas virtudes y valores humanos no son patrimonio exclusivo del cristianismo, ni de la Iglesia católica. Es más, es posible que la misma experiencia nos enseñe que a veces quienes tienen otras creencias o incluso quienes no se confiesan religiosos, nos dan muchas lecciones de rectitud, compromiso ético y valores humanos a muchos que nos confesamos cristianos o católicos de toda la vida.

Hay otra forma de pluralidad religiosa muy cercana a la experiencia general y que a veces es la que más cuestiones nos plantea; se trata de la pluralidad en las formas de pensar, de vivir y de actuar en la misma Iglesia. No es raro, que quienes formamos parte de la Iglesia, integramos una misma comunidad parroquial, quienes celebramos todos los domingos la fe y nos sentamos a la misma mesa del Señor, tengamos planteamientos no sólo variados, sino muy distintos, incluso aparentemente al menos contradictorios, sobre cuestiones dogmáticas, sobre principios y comportamientos morales, sobre los compromisos y opciones sociopolíticas, sobre temas de justicia y economía, sobre la concepción del matrimonio, la familia y la educación. Visiones de la realidad y valoraciones que llegan a ser o al menos parecer contrapuestas, no sólo en cuestiones puntuales o particularmente debatidas, como pueden ser la pena de muerte, los medios anticonceptivos, el divorcio, la fecundación «in vitro», la objeción de conciencia o la insumisión, sino en visiones globales de la realidad, en lo que podemos llamar el «Weltanschauung» cristiano y eclesial, así como en puntos concretos importantes de la fe. De tal manera es esto así que a veces puede ser que encontremos mayor sintonía y facilidad de cooperación en muchos temas, visiones y proyectos, con personas que no son cristianas, ni creyentes, que con otras personas con las que nos une teóricamente una misma fe y con los que nos debiera unir también una praxis común.

Por todo ello, el pluralismo religioso no sólo tiene una dimensión o ámbito externo, sino una dimensión interna a la misma realidad de la Iglesia y, por eso mismo, es un reto de gran transcendencia que tenemos planteado como creyentes, no sólo desde planteamientos teológicos y pastorales sino desde la misma praxis de la vida cotidiana.

Pautas para responder a un reto

Por todo lo que venimos diciendo, podemos decir que uno de los desafíos más importantes que tenemos como comunidad cristiana, que vive inserta en una sociedad secularizada, laicista y pluralista ideológica y religiosamente, es pues el pluralismo religioso en el más amplio y a la vez más concreto sentido del término. En definitiva se trata de saber vivir nuestra fe con todas sus exigencias en apertura, convivencia y colaboración con otras formas de creer o de vivir la fe eclesial, sin caer en la tentación de querer absolutizar y dogmatizar inadecuada e intolerantemente el contenido y la confesión de nuestra fe en Cristo Redentor según la fe de la Iglesia.

Pasaron ya, o deberían haber pasado, los tiempos de una Iglesia de «cristiandad» (inspirada en la teoría de las «dos ciudades») y los tiempos de afirmación confesional como demarcación territorial («cujus regio eius religio») o como identidad nacional («nacional catolicismo»). Han pasado también, o deberían haber pasado, los tiempos «monolíticos» en los que la unidad se ha entendido y propugnado como uniformidad en la confesión de fe y en la hermenéutica de la misma, en la celebración de la fe y los ritos que la expresan, en la práctica de la fe y los criterios de comportamiento, en el compromiso de la fe y las opciones sociales y políticas.

Hoy debemos ser cristianos, ser comunidad eclesial y vivir la catolicidad de nuestra fe en un mundo y una sociedad plural, en una Iglesia que quiere ser ante todo comunión, misterio de salvación y pueblo de Dios; en esta situación concreta, deberíamos aprender a hacer realidad como cristianos el criterio de S. Agustín: «En lo necesario, unidad; en lo dudoso, libertad y en todo, caridad».

Cómo responder a este reto, será algo que nos debemos necesariamente plantear desde nuestras concretas situaciones. Sin embargo, aquí queremos apuntar algunas pautas que pueden ayudar a reflexiones posteriores.

1) Aceptar la situación con actitudes positivas: No se trata pues de resignarnos y aceptarlo porque no queda más remedio, ni hay otra salida posible a la situación, sino aceptarlo descubriendo «ese lado soleado de la vida y la realidad», como decía el poeta Tennyson, para afrontarla con actitudes positivas y constructivas. Al fin y al cabo, debemos reconocer que la misma pluralidad es una expresión de nuestra condición limitada, pero también de nuestra riqueza. Como nos ha enseñado la pedagogía del Vaticano II, siempre hay cosas buenas y positivas en los que no piensan ni creen como nosotros. La verdad y la salvación no son monopolio de nadie,

sino atributos y dones de Dios, de los cuales El quiere hacernos participar por medio de Cristo.

Vivir en un mundo religiosamente plural y vivir la fe en una Iglesia pluralista no es una tragedia ni una desgracia, sino un desafío que nos está invitando a descubrir el misterio de la gracia y las huellas de Dios en nuestra historia multiforme. Es también una invitación a confesar y descubrir «la inescrutable riqueza de Cristo» (Ef 3,8), que desborda toda posibilidad de formulaciones humanas adecuadas.

2) Respeto y amor a los demás: Como una consecuencia de las actitudes positivas, es importante aprender a respetar las diversas maneras de pensar y de creer, así como aprender también a amar a las personas por encima de las ideas, como principio elemental de convivencia humana y también como consecuencia esencial del mandamiento cristiano del amor al prójimo. Como cristianos deberíamos aprender que «hay que amar la verdad más que a uno mismo, pero hay que amar al prójimo más que a la verdad», como escribió Romain Rolland.

No siempre será fácil poner en práctica esta lección, puesto que la intolerancia y el dogmatismo tienen hondas raíces en nuestra historia concreta. Nuestra conciencia de pueblo se forjó en la lucha y confrontación político-religiosa de las tres religiones de origen bíblico: el judaísmo, el islam y el cristianismo; nuestra historia ha estado caracterizada por la persecución y la intolerancia, por la identificación de lo nacional con lo católico; hemos recibido una herencia de sospecha y rechazo hacia todos aquellos que tenían ideas religiosas o políticas distintas a las nuestras. De esta manera, se ha construido una convivencia basada en la imposición de los más fuertes y en la persecución de los disidentes; una convivencia que ha sido siempre precaria porque le ha faltado la profundidad de la razonabilidad política y religiosa.

Han sido el Vaticano II y el magisterio más reciente de la Iglesia los que han abierto nuevos caminos y han ido haciendo posible una manera distinta de pensar y actuar, una pedagogía nueva para la convivencia en medio de una sociedad política y religiosamente plural. El Concilio nos recordó que «el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene» (GS, 35) y, por lo mismo, debe ser respetado y querido por encima de sus planteamientos religiosos o políticos, es decir, en sí mismo y por sí mismo. Es esta una pedagogía que invita a descubrir y ver en los demás ante todo las cosas positivas y el lado amable.

3) Búsqueda de elementos comunes: La búsqueda de convergencia no es una simple estrategia política, sino que tiene una profunda raíz antropológica y teológica. La vida humana tiene más de proyecto y búsqueda que de certezas y seguridades. Ser persona humana no es un hecho ni una meta ya lograda, sino un proyecto y una búsqueda permanente. Decíamos que la verdad es una prerrogativa divina, pues sólo Cristo es la Verdad, y nadie más tiene derecho a apropiarse la verdad en exclusiva; la Iglesia está llamada a ser testigo de la verdad y participa de modo pleno de la verdad, pero no de forma exclusiva. La verdad es lo que une y «nuestras verdades» las que dividen y separan, cuando quieren convertirse en absolutas y exclusivas; por eso son acer-

tadas en este contexto las palabras de A. Machado: «¿Tu verdad? No la verdad, y ven conmigo a buscarla./ La tuya, guárdatela».

A Juan XXIII se le atribuye un dicho que encierra una profunda sabiduría para enseñarnos a progresar en la convivencia y a caminar hacia la unidad: «Son más las cosas que nos unen que las que nos separan»; no sólo son más, sino más importantes, porque lo que une son valores esenciales, que tienen su origen y su fundamento en el mismo Dios. Todo lo que separa es fruto y consecuencia de nuestras opciones equivocadas o expresión de nuestro egoísmo, que nos cierra siempre los horizontes hacia los demás. «La unidad de las iglesias no se hace; se descubre» (K. Barth); el principio que Barth ponía como base del ecumenismo cristiano, es también válido para caminar hacia la unidad y la solidaridad con los demás

Una buena parte de la tradición eclesial quizá se ha destacado por una marcada tendencia a acentuar las diferencias, que ha conducido a reafirmar y buscar nuestra identidad a través de los elementos que separan y no a través de los elementos que unen; por eso, más que cristianos hemos sido muchas veces «antijudíos» y más que católicos hemos sido «antiprotestantes». Progresar en la convivencia y caminar hacia la unidad es aprender a buscar y apoyarnos en los valores comunes, saber encontrar nuestra identidad no a través de la negación y la polémica, sino a través de la profundización en los elementos y valores que nos unen a los demás.

4) La pedagogía del diálogo: El diálogo es un valor esencial para las relaciones interpersonales, pero particularmente para aprender a vivir y convivir en una sociedad pluralista. El valor del diálogo, como constitutivo de la misma palabra de Dios y expresión esencial de comunión, podemos decir que ha sido recientemente descubierto y resaltado en la vida y la pastoral de la Iglesia. El Papa Juan XXIII fue quien optó de una forma sistemática y decidida por el diálogo y la apertura; Pablo VI continuó en esa misma actitud y sintetizó pastoralmente la nueva doctrina sobre el diálogo en la encíclica «*Ecclesiam suam*» (1963). Pero podemos decir que fue en el Concilio Vaticano II donde el diálogo se convirtió en una categoría teológica y pastoral esencial para entender la historia de la salvación y la presencia de la Iglesia en el mundo: diálogo entre Dios y el hombre, pero también diálogo de la Iglesia con el mundo, con los no cristianos, con los no católicos y diálogo dentro de la misma Iglesia.

El diálogo tiene una raíz antropológica y teológica; es decir, se fundamenta en nuestro «ser comunión» y en la «comunión de Dios con el hombre» a través de la revelación. Diálogo es «palabra de dos», implica comunión, comunicación, apertura a los demás y aceptación de los demás como valor esencial para nosotros mismos, puesto que no somos seres solitarios, ni estamos destinados a vivir aislados en la soledad, sino que somos seres relacionados, llamados a vivir en comunión y solidaridad. Dios mismo se manifiesta al hombre en un diálogo permanente y la fe sólo se vive adecuadamente como experiencia de diálogo y apertura.

El diálogo no es pues sólo una forma de relacionarnos con los demás, sino una forma de pensar y obrar, un talante y una actitud de vida. Todo diálogo verdadero implica: 1) aceptación de las personas por encima de sus ideas u opciones; 2) capacidad de escucha, e.d. ser «prontos para escuchar y lentos para hablar» (Sant 1,14) o, como dijo Pablo VI, «antes de hablar deberíamos oír la voz y el corazón del hermano»; 3) búsqueda sincera de la verdad, conscientes de que nadie tenemos toda la verdad y todos tienen parte de la verdad, que sólo Dios tiene con propiedad. Por lo tanto, aprender a dialogar es aprender a convivir y a relacionarnos con los demás. Bueno sería en el diálogo aprender a aplicar lo que enseñaba S. Ignacio de Loyola: «Se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de estar más dispuesto a salvar las opiniones del prójimo que a condenarlas. Si no puede salvarlas y aceptarlas, esfuércese en entenderlas».

5) La primacía del testimonio: El encuentro con los demás es más real, profundo y constructivo cuando tiene lugar no desde la periferia o la superficie sino desde el centro de nosotros mismos, no desde la teoría o desde las ideas sino desde la experiencia y la vida misma.

El testimonio conlleva coherencia y autenticidad de vida y, cuando se da, nos ponemos en camino hacia la verdad y construimos la unidad, ya que, en definitiva, la verdad es Cristo y la unidad es un don de Dios y es Cristo mismo quien la realiza. Por consiguiente, cuanto más nos acerquemos a Cristo, por medio de una vida íntegra y coherente, por medio de una configuración cada vez más profunda con él, más nos estamos acercando a la unidad querida por él y que todo cristiano está llamado a buscar y construir. «Nosotros no hablamos de grandes cosas, sino que las hacemos», decía de los cristianos a finales del siglo II el escritor Minucio Félix; y de la Iglesia primitiva de Jerusalén, se relata en los Hechos que «vivían unidos, partían el pan por las casas, daban testimonio con valentía y gozaban de la simpatía de todos» (Hech 2, 42-44; 4,33).

Es, por tanto, la vida en autenticidad y profundidad lo que une y el testimonio transparente lo que crea simpatía y lazos de unión y acercamiento a los demás. El día que los cristianos nos parezcamos más a Cristo en nuestras actitudes y nuestro estilo de vida, encontraremos menos barreras para llegar a los demás, y nos sentiremos más solidarios con todos los hombres de cualquier ideología o credo religioso.

Pablo de Tarso, hombre, creyente, apóstol

(Aportación desde el estudio exegético de 2.^a Cor. 1, 3-11)

José-Ignacio Blanco Berga

1.- Introducción

En los últimos decenios venimos asistiendo a una especialización en muchas materias. Si bien es verdad que este sistema ha permitido importantes avances en la investigación, tanto en las ciencias positivas y técnicas como en las ciencias humanas y teológico-bíblicas, no es menos cierto que en estas últimas se ha corrido un riesgo que, en la actualidad, empieza a ser, a nuestro juicio, un peligro real y grave: la atomización de la persona humana.

No es difícil percibir, en un campo tan cercano al dolor humano como es la medicina, un número cada vez mayor de personas que reclama una mayor «humanización» de la atención sanitaria.

La vida pastoral, por otra parte, realizada desde la etapa postconciliar fundamentalmente «por sectores», ha permitido una mayor profundización en la atención e incluso en la profundización del estudio de dichos sectores (catequesis, liturgia, matrimonios, atención a los más necesitados, misas de jóvenes, pastoral de confirmación...). Pero también ha conseguido, en gran parte, «sectorializar» a las personas humanas sujetos y objetos de dicha acción pastoral, formándolas bastante bien en el sector en que desarrollan su acción, pero dejándolas un poco «vacías» en otros ámbitos.

No dudamos que pueda responder a un problema de «coordinación». Pero tampoco dudamos de que las personas humanas, destinatarias del diálogo amoroso que Dios establece con ellas a lo largo de toda la historia de la salvación con su

expresión plena en Jesucristo,³⁴ esas personas y cada una de ellas constituyen una unidad en sí mismas.

Percibir cómo los diversos niveles que configuran nuestra personalidad (biopsíquico, existencial y espiritual) se interaccionan mutuamente permitiendo un «crecimiento armónico» es el intento que ofrecemos en esta pequeña aportación desde el estudio exegético y acercamiento psicológico a un texto genuinamente paulino como es su 2ª Carta a los Corintios, en la cual vamos a ver cómo el crecimiento de San Pablo, uno de los dos grandes y tradicionales «cimientos» de la Iglesia cristiana, se produce mediante un proceso en el cual él mismo nos ofrece las claves de lo que, con Javier Garrido,³⁵ llamamos «personalización de la fe».

Ahorramos al lector el estudio propiamente exegético del texto escogido. Pero ello no quiere decir que nuestra aportación no esté fundamentada exegéticamente.

Ofrecemos, como punto de partida, la traducción del texto analizado que implica ya una serie de estudios previos.

2.- Texto de 2ª Cor. 1, 3-11

³«Bendito sea el Dios y padre de nuestro Señor Jesucristo, el padre de las misericordias y Dios de todo consuelo, ⁴el que nos consuela en toda esta nuestra tribulación, de modo que nosotros podamos consolar a los que están en cualquier tribulación por medio del consuelo con el que nosotros mismos somos consolados por Dios; ⁵es decir, de la misma forma que abundan para con nosotros los sufrimientos de Cristo, así también por medio de Cristo abunda también nuestro consuelo; ⁶si somos atribulados, (lo somos) en beneficio de vuestro consuelo y salvación; si somos consolados, (lo somos) en beneficio de vuestro ánimo (estímulo) que se hace efectivo en el aguante (paciencia) de los mismos sufrimientos que también nosotros sufrimos. ⁷Y nuestra esperanza es firme en favor vuestro, sabiendo (porque sabemos) que de la misma forma que sois partícipes en los sufrimientos, así también (lo seréis) en el consuelo.

⁸Pues no queremos que vosotros ignoréis, hermanos, acerca de la tribulación nuestra acaecida en Asia, que fuimos abrumados tan por encima de nuestra capacidad (de modo) que llegamos a perder la esperanza incluso de vivir. ⁹Sin embargo, hemos tenido en nosotros mismos la sentencia de muerte para que no confiemos en nosotros mismos, sino en Dios el que resucita a los muertos. ¹⁰El cual nos salvó de tan gran peligro de muerte y (nos) salvará, en el cual hemos esperado y aún (nos) salvará, ¹¹colaborando también vosotros con la oración en favor nuestro para que el don (concedido) a nosotros por causa de muchas personas sea agradecido por medio de muchos en beneficio nuestro».

³⁴ Constitución Dogmática «Dei Verbum» n.º 4. (DV).

³⁵ GARRIDO, J. «Educación y personalización». Ed. Publicaciones Claretianas. Madrid, 1990.

3.- La amenaza de muerte que experimenta Pablo constituye para él una «experiencia fundante» de su confianza y esperanza en Dios

Creemos conveniente advertir al lector dos cosas:

a) Para este tipo de estudio y acercamiento al texto tenemos en cuenta, cuando son los propios personajes bíblicos quienes se expresan, tanto el contenido (lo que dice) como la forma (modo de decirlo) de la información que el autor del texto ofrece. Ambos elementos presentan rasgos e indicios de su personalidad y de la interacción que ellos ejercen en su proceso personal.

b) Nosotros nos hemos basado en un modelo de antropología cristiana cuyos elementos constitutivos son tres:

- Nivel bio-psíquico: es el más externo y en él residen y actúan nuestros deseos, pulsiones, impulsos...
- Nivel existencial: es el intermedio y donde se fragua la libertad de la persona humana frente al mundo, frente a Dios y frente a uno mismo.
- Nivel espiritual: auténtico centro personal donde va configurándose, con ayuda de la Gracia de Dios, la vida teologal (fe, esperanza, amor).

Estos tres elementos constitutivos nos dan paso para explicar en qué consiste una «experiencia fundante» puesto que ésta, como veremos, afecta a la globalidad de la persona humana.

¿En qué consiste una «experiencia fundante»? Garrido,³⁶ a quien seguimos en este apartado, afirma que la fenomenología religiosa sabe que esta experiencia no se define. Por ser experiencia «fontal» se puede percibir y describir por sus efectos: por su carácter totalizante abarca al hombre entero: sensibilidad, inteligencia y proyecto de vida. Vincula el «centro personal», pero no se mide por la intensidad psicológica con que a veces se da (teofanías como la de Moisés y Elías, conversión irruptiva de Pablo...), sino por el cambio radical de sentido que da a la existencia. Este cambio radical no puede traducirse en términos de «iniciática» o mística. Para el N.T. se trata de la condición normal de todo creyente, el liberado de la ley y justificado por gracia, el que conoce la verdad porque la Palabra habita en él, el que ha recibido el Espíritu Santo al creer y ser bautizado en la muerte y resurrección de Jesús.

Lo que pasa es que lo dado ontológica y sacramentalmente no siempre es personalizado vivencialmente.

La experiencia fundante primera, aquélla mediante la cual una persona comienza a fundamentar su vida en Dios, se caracteriza por:

a) Una persona puede tener fe. Con la experiencia fundante uno empieza a ser desde la fe.

³⁶ o.c. pp. 120-122.

b) La persona puede tener un fondo religioso, pero atado a la ley, no fundamentado en la Gracia.

c) La persona ha podido tener experiencias internas de encuentro con Jesús; pero la experiencia fundante es la que cambia radicalmente el sentido de la existencia, cuando encontrar es haber sido encontrado.

La preocupación de Garrido por la personalización le lleva siempre a la irreductibilidad de lo espiritual cristiano, pero iluminando constantemente su correlación con la madurez humana. Por ello, hace un análisis de lo fundante de la persona en su crecimiento psicológico y racional, pues también en lo humano ciertas experiencias determinan la realización o frustración de la existencia. Y, como veremos a continuación, también en lo espiritual hay otras que determinan, favorecen o dificultan la realización o frustración de la existencia.

Algunas de estas experiencias son especialmente significativas: la confianza existencial básica, que se adquiere fundamentalmente, pero no exclusivamente, en la infancia; ser uno mismo; significar para alguien, especialmente a través del amor y del sentimiento de ser útil; la justificación por la fe; el encuentro con Jesús; el amor unificado del Espíritu; la confianza en Dios Padre.

Nos detendremos especialmente en esta última ya que es la que San Pablo expresa en este texto que analizamos.

En la experiencia de la confianza en Dios Padre hay que distinguir dos cosas que son distintas: una es el sentimiento psicológico de dependencia de Dios y otra cosa es la experiencia fundante. En el primer caso, lo decisivo es la gratificación de la necesidad de seguridad, es decir, satisfacer en mis relaciones con Dios la necesidad que tengo de seguridad psicológica e, incluso, espiritual. Y no es difícil, cuando observamos la amplia gama de «espiritualidades» existentes en la actualidad percibir que muchas de ellas tratan de satisfacer esta necesidad de seguridad tanto a nivel doctrinal («quiero tener criterios seguros»; «esto es lo que hay que creer»; «si hago esto me salvaré, si no lo hago me condenaré...») como a nivel psicológico (me refugio en un grupo que me protege afectivamente y frente a los peligros del «mundo») como a nivel espiritual (me siento seguro en el cumplimiento de unos ritos culturales...) .

En el segundo caso, lo decisivo es que mi confianza en Dios es espiritual y, como tal, transpsicológica: confío en Dios como Padre a pesar de sus «ausencias gratificadoras espiritualmente», me siento pecador porque la experiencia de su amor me desborda, pero ese mismo amor es digno de ser creído y fiel...

Esta confianza en Dios espiritual se nota por su carácter incondicional y por la síntesis de contrarios que crea.

Los «signos de la experiencia fundante» no son tan nítidos como tienden a serlo cuando se definen en conceptos. En la realidad vivida son polivalentes y emergen como una mezcla de aspectos clarososcuros, de modo que se pueda captar la dinámica dominante.

Estos signos los podemos enumerar más o menos así:

- Las reacciones psicosociales siguen parecidas. La persona es la que se ve distinta por dentro.
- La persona se nota más unificada, más libre, más feliz... Empieza a entender, por experiencia, aquello de que la fe integra y plenifica; pero sin necesidad de «sublimar» lo humano, sintiéndote más hombre que nunca y más finito que nunca.
- La persona descubre la paradoja de confiar en sí misma, de quererse en lo que es y vale y, al mismo tiempo, de no confiar en sus fuerzas: confía en su Señor y Padre.
- La persona se siente reconciliada con su historia. Han desaparecido los fantasmas del yo, de las culpas, del pasado...
- La persona va dando a cada cosa lo suyo. Mayor sensibilidad por las personas: tiene otros ojos, escucha más. La realidad, en su cotidianeidad, aparece con una riqueza siempre renovada.
- El acto de fe tiene otra consistencia, no la de la persona, sino la de la gracia.
- La persona es la misma, con sus miedos y necesidades, pero comienza a conocer una paz transpsicológica que permanece de fondo.
- La persona no ha cambiado a mejor, a nivel de esquemas normativos de perfección. Por el contrario, se ve más pecadora que antes, pero no necesita justificarse.
- Hay inmediatez de confianza en la relación con Dios, ya que no depende de lo que la persona sienta o haga. ¡Él es fiel!
- Todo en la vida de la persona tiene sentido, incluso sus pecados.
- Más responsable que nunca, pero sin ansiedad.
- El amor al prójimo ha comenzado a ser fuente interior en la persona y no un modo de ordenar su vida.

Pablo de Tarso aparece, a lo largo del texto objeto de nuestra consideración, como una persona de temperamento abierto, extravertido, sensible y un poco tendente a la exageración. Esta manera de ser le facilita un comportamiento ministerial de confianza en los miembros de su comunidad. Recordemos en el texto la voluntad de Pablo de comunicar a los Corintios una tribulación que él ha experimentado.

Esta decisión de comunicar su mundo vivencial, tanto de sus sentimientos negativos (miedo) como positivos (experiencia del consuelo), está haciéndole crecer en libertad interior, puesto que prefiere comunicar lo que siente y cómo lo siente antes que «preservar» una imagen de hombre fuerte. Esta voluntad de comunicar su mundo

afectivo, con sus claroscuros, hace que crezca en libertad personal y ministerial, pues el solo hecho de comunicarlo manifiesta su decisión de dominar sus sentimientos y no dejar que sean los sentimientos los que le dominen a él.

En esta línea de no dejarse dominar por las vivencias hay que percibir su voluntad de dar sentido a su sentimiento negativo de desesperación. Este sentimiento es un indicio de temperamento depresivo; pero, encontrando una vía de salida con el sentido que le da, en el ámbito de la fe, está afrontando su propio carácter tendente a la depresión y ésta empieza a dejar de ser una esclavitud para convertirse en motivo de crecimiento psicológico y creyente.

Ahondar en esta decisión de ofrecer a sus destinatarios lo que él ha vivido y cómo lo ha vivido es un rasgo de madurez en sus relaciones interpersonales y ministeriales. En las interpersonales porque acepta a los miembros de su Comunidad como personas iguales a él; en las ministeriales porque les está ofreciendo su experiencia de fe, mediante la cual va transformando su tribulación en un motivo de confianza en Dios y no en sus propias fuerzas. Hoy lo llamaríamos «catequesis desde la experiencia».

Percibimos, al hilo del análisis del texto, que la confianza en Dios y no en las propias fuerzas (expresión de fundarse en la fe) tiene su repercusión en el ámbito psicológico al reducir la intensidad de la angustia, la cual ha desaparecido casi por completo en la primera parte del texto (v. 4), donde la nombra solamente para reconocer que Dios nos consuela en toda tribulación.

Esta confianza en Dios, manifestada a los Corintios como consecuencia de su experiencia personal, tiene otra implicación ministerial: afirmar su confianza en que el Dios de Jesucristo resucita a los muertos. De esta forma, además de estar alentando a sus destinatarios a confiar en el Dios de Jesucristo, está manifestando un elemento esencial (si no el más esencial) de la fe cristiana: la resurrección de los muertos como respuesta positiva, de amor, por parte de Dios hacia los hombres.

Esta confianza en Dios que él ha experimentado y cuyo efecto perdura³⁷ va creando en Pablo afectos permanentes, que son signo de que esa experiencia es fundante para él en un punto clave para el proceso de madurez creyente: la confianza en Dios Padre.

Mediante la narración de su proceso, por otro lado, Pablo explicita la estrecha conexión existente entre la experiencia de haberse sentido salvado por Dios y el progreso de su esperanza en la misma Persona por quien se sintió salvado. En este proceso está manifestando el dinamismo humano y creyente de la confianza: sólo es objeto de confianza aquella persona que, gratuitamente, me ha ofrecido muestras de que es digna de confianza. En este caso concreto, Dios ha mostrado esta capacidad salvando a Pablo; y su confianza en Él ahora es duradera.

³⁷ El texto griego utiliza la expresión «pepoízotes men», participio perfecto del verbo «peízo». Es cualidad del perfecto griego expresar una acción realizada en el pasado y cuyo efecto perdura en el presente. BLASS, F.-DEBRUNNER, A. «*Grammatica del griego del nuevo testamento*». Paideia Editrice. Brescia, 1982. §340. 6

Este dinamismo humano y creyente le impulsa, ministerialmente, a solicitar la colaboración orante de los miembros de su Comunidad, consciente de que él solo quizá no pueda responder a esa fidelidad duradera de Dios. Y, al mismo tiempo, está invitándoles a que el don que ha recibido el apóstol sea agradecido por ellos a Dios. Con esta invitación está Pablo poniendo de manifiesto el carácter de comunión que existe entre los discípulos de Jesucristo.

Vista la interacción de la experiencia que Pablo vive en el relato de dicho acontecimiento, y llegados al momento de analizar la primera parte del texto (versículos 3-7), nos resultará más fácil comprender cómo el apóstol es capaz de comenzar este relato de una situación angustiosa con una bendición a Dios y lo que este modo de comenzar implica:

- Pablo expresa una buena madurez humana porque coloca el punto de partida para la comunicación en otros, no en él mismo (como sería el caso si hubiera comenzado contando su problema).
- Pablo expresa una buena madurez creyente porque comienza bendiciendo a Quien le salvó de ésa y otras situaciones amenazadoras para su vida.

Indirectamente, al comenzar así, está indicando a los Corintios (aspecto ministerial) cómo la bendición (que, a mi juicio, es una forma de agradecimiento) constituye el primer elemento de una relación con Dios en la que Pablo se ha sentido ayudado y salvado.

Con la expresión utilizada de bendición Pablo está, indirectamente, «predicando» la filiación divina de Jesucristo, otro elemento importante de la fe cristiana.

La afirmación de Dios como Dios de todo consuelo expresa una imagen de Dios (misericordioso) que se fundamenta también en un rasgo de la percepción que él ha vivido de Dios. Y pone de manifiesto cómo una experiencia iniciada a nivel psicológico ha concluido en una consolidación de su fe y de su amor ministerial, puesto que él es consciente de que Dios le ha consolado para que pueda consolar a otros que se encuentran en cualquier tribulación. Así podemos percibir cómo se interaccionan las distintas dimensiones de la persona de Pablo a partir de una experiencia vivida en una de ellas.

En nuestro análisis no podemos pasar por alto la importancia que tiene para esta experiencia fundante de Pablo el sentido que le ha dado a su vivencia: ha identificado su vivencia de la tribulación y angustia con los sufrimientos de Cristo y con el sentido que Cristo les dio: amor.

De esta forma aparecen elementos importantes de interacción de las diversas dimensiones que configuran la unidad personal de Pablo de Tarso:

- la identificación del mundo afectivo del apóstol (enviado) con el mundo afectivo del que envía proporciona sentido a la misión encomendada y a los sufrimientos y tribulaciones por ella padecidos. (Interacción psico-afectiva del apóstol con quien envía y ministerio encomendado).

- la identificación del sentido que Pablo da a sus sufrimientos con el sentido que Cristo dio a los suyos expresa que ese sentido fue el amor que hace síntesis de contrarios. (Se reduce la angustia psicológica y se consolida el amor como virtud teologal y como sentimiento humano).
- este amor se proyecta hacia el consuelo y la salvación de los Corintios dando sentido así a su ministerio. (Interacción del amor psico-afectivo recibido de Dios por medio de Cristo con el amor teologal que proyecta a la misión).
- esta proyección del amor se convierte en un fundamento de la esperanza de Pablo y en un estímulo «pastoral» para sus destinatarios: siendo partícipes de los sufrimientos lo serán también del consuelo. (Interacción del amor y de la esperanza con el ministerio).

Concluyendo, hemos de reconocer, ante todo, la dificultad de expresar con nitidez las interacciones que se producen en las dimensiones que configuran la persona de Pablo. Somos conscientes de que el lenguaje se nos queda un poco corto a la hora de poder explicitarlo con mayor claridad.

No obstante, creemos haber podido contribuir, aunque sea de forma sencilla, a clarificar cómo la dinámica que Pablo vive a raíz de su amenaza de muerte vivida en Asia no es lineal, sino procesual. Y, al mismo tiempo, creemos haber ayudado a comprender cómo una experiencia vivida por Pablo como «fundante» de su confianza y esperanza en Dios le hace «crecer» armónicamente en las dimensiones que configuran su ser.

Psicoanálisis y exégesis bíblica

Alfonso Ortiz García

En un reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia (15 marzo 1993) se valora positivamente el hecho de que «la extensión moderna de las investigaciones psicológicas para el estudio de las estructuras dinámicas del inconsciente ha suscitado nuevas tentativas de interpretación de los textos antiguos, y por tanto también de la Biblia», y de que «obras enteras han sido consagradas a la *interpretación psicoanalítica* de los textos bíblicos»; pero sobre todo se afirma categóricamente que «los estudios de psicología y *psicoanálisis* aportan a la exégesis bíblica un enriquecimiento, ya que, gracias a ellos, los textos de la Biblia pueden ser comprendidos mejor en cuanto experiencias de vida y reglas de comportamiento»; por eso mismo —añade el mencionado documento— se palpa la «necesidad de un esfuerzo común de exégetas y de psicólogos no simplemente para clarificar y descubrir el lenguaje simbólico de la Biblia, sino para captar su función de revelación y de interpelación» para el hombre de hoy.

En el fondo de estas afirmaciones se advierte la conciencia de la identidad de fines que mueven al psicoanálisis y al evangelio. Tanto el uno como el otro buscan la liberación del hombre de sus opresiones y zozobras. La angustia, con la que quiere acabar el psicoanálisis, es un elemento característico de la condición humana. Y el cristianismo es religión de salvación. Una religión represiva, empeñada en censurar los comportamientos del hombre desde fuera, que sustituyera el amor por la imposición de dogmas, de ritos mágicos y de instituciones escleróticas, necesariamente habría de resultar tan sospechosa para el psicoanálisis como para el evangelio. Es justo entonces que se fomenten sus buenas relaciones.

Desgraciadamente no es esto lo que ha ocurrido hasta hace muy pocos años y es evidente que también en este caso ha sido preciso pasar por una larga evolución del pensamiento teológico en sus relaciones con el mundo de la psicología en general y del psicoanálisis en particular.

Dejamos de lado los recelos surgidos en el terreno moral ante una visión que anegaba en sospechas la libertad del hombre y la reducía a sus fuerzas instintivas, así como las legítimas denuncias contra una presentación turbia y represiva de la idea

de Dios. Hace poco más de veinte años que Pablo VI, en 1972, consideraba el psicoanálisis tan peligroso como las drogas y la pornografía, «fango que amenaza con contaminar al hombre de nuestro tiempo». Es verdad que Pablo VI se refería a ciertas formas del psicoanálisis más crudo, teóricamente destructoras del valor mismo de la idea de Dios y terapéuticamente nefastas por su desenfoque del sentimiento cristiano y su destrucción de no pocas vocaciones sacerdotales y religiosas.

Pero incluso en sus formas más equilibradas y respetuosas con la fe cristiana, los teólogos y los exégetas de la Biblia mantuvieron tradicionalmente vivas reservas sobre la oportunidad y la licitud de una lectura psicoanalítica de las verdades cristianas, que tan sensiblemente se alejaba de la interpretación bíblica admitida como válida en los Seminarios y Universidades. Tan sólo a comienzos de los años 70 empezó a respirarse un nuevo clima. El primer signo de la nueva situación se observa en un artículo de A Vergote sobre «Psychanalyse et interprétation biblique» en el *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, fechado en 1973, donde se reconocía que «como método y ciencia de la interpretación, el psicoanálisis se ha impuesto ampliamente en los estudios literarios y en la etnología, pero no ha conquistado aún la confianza de los exégetas»; sin embargo, Vergote defendía la conveniencia de utilizar también en la interpretación bíblica las aportaciones de este nuevo método. En 1979, en un artículo sobre *Possibilités et limites d'une lecture psychanalytique de la Bible* (Nouvelle Revue Théologique 10 [1979] 699-723), el conocido biblista M. de Sales, aunque con ciertas reservas, señalaba algunos puntos positivos en el diálogo psicoanálisis-exégesis bíblica. Desde entonces, no pocos exegetas «aunque de segunda categoría» empezaron a aplicar el instrumental conceptual hermenéutico del psicoanálisis al estudio de la Biblia: el teólogo baptista C. B. Johnson (*The Psychology of Biblical Interpretation*, 1983), Paul Diel y Jeannine Solotareff (*Le symbolisme dans l'évangile de Jean*, 1983), Dominique Stein (*Lectures psychanalytiques de la Bible*, 1985), Marie Balmory (*Le sacrifice interdit: Freud et la Bible*, 1986), Gerd Theissen (*Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, 1982), Éliane AmadoLévy-Valensi (*Job: réponse a Jung*, 1991). En 1990, el número 198, t. 39, de la revista «Lumière et Vie» iba dedicado al tema «Bible et Psychanalyse». Últimamente, la interpretación psicoanalítica que ha hecho de los textos de la Biblia el teólogo católico Eugen Drewermann, si por un lado ha suscitado fuertes críticas e incluso condenaciones por parte de la autoridad eclesiástica, ha obligado a los exégetas a tomarse en serio el problema. El documento de la Pontifica Comisión Bíblica, que citábamos al comienzo de este artículo daba el espaldarazo final a la posibilidad y legitimidad de una interpretación psicoanalítica de la Sagrada Escritura.

En este nuevo clima ha influido, como es natural, la actitud revisionista del propio psicoanálisis. La terapia freudiana más radical ha sufrido un fuerte correctivo por parte de la crítica médica; se han condenado las pretensiones del psicoanálisis de erigirse en una interpretación unilateral del ser humano, se ha denunciado la ilegitimidad de extrapolar su visión a terrenos que no eran de su

competencia y se han redimensionado las ideas más virulentas de la ideología psicoanalítica freudiana.

Por otro lado, muchos cristianos han experimentado en su propia vida la posibilidad simultánea de ser creyentes y de someter al psicoanálisis su fe; más aún, la vivencia religiosa ha resultado más limpia y sin sospechas, después de haber pasado por el crisol de la psicología de las profundidades. Esto ha hecho en la actualidad más fluido el diálogo interdisciplinar entre el psicoanálisis y la teología y los exegetas católicos han empezado a mirar con nuevos ojos la oportunidad que se les ofrecía para profundizar en el conocimiento de la Escritura.

Fueron primero los discípulos de Freud los que aplicaron la psicología del inconsciente a la interpretación del mito bíblico. El mismo Freud (1856-1939), que por su condición judía —un judío ateo— estaba familiarizado con la lectura de la Biblia, vio desde el comienzo en la interpretación del texto de la Escritura un apoyo para confirmar sus tesis sobre el sentido oculto de los sueños. Uno de sus últimos estudios, *Moisés y la religión monoteísta* (1939) estuvo dedicado a la interpretación psicoanalítica de la actitud ambivalente del pueblo hebreo para con su fundador; Freud reconocía en las páginas del Pentateuco uno de sus temas preferidos: el asesinato del padre y la eliminación de este acto de la memoria colectiva.

Los discípulos de Freud, muchos de ellos judíos (Otto Rank, Karl Abraham, Ernest Jones, Géza Roheim, Marie Bonaparte, Bruno Bettelheim), siguieron el ejemplo del José bíblico, interpretando los sueños y mitos de los hebreos: la creación de la mujer, el mito del paraíso, el árbol, la serpiente, el sueño de Jacob, Moisés, Sansón, el mito del nacimiento del héroe y su exposición en un canastillo echado al río, el nacimiento de una virgen, la circuncisión como símbolo de la «alianza con el Dios de Israel» (renuncia voluntaria a la independencia), el sacrificio, el problema de la angustia en el Israel bíblico, el mito del judío errante, el ascetismo austero de Pablo...

Karl Gustav Jung (1875-1961) rompe con la interpretación de Freud en dos puntos: en primer lugar, prefiere hablar del inconsciente colectivo en la elaboración de los mitos y renuncia a apelar al inconsciente individual freudiano; por otro lado, si la mitología —y el sentimiento religioso— podía explicarse para Freud como expresión de deseos inconscientes, de pulsiones afectivas tal como se presentan en el fantasma neurótico y que constituyen otros tantos traumas angustiosos, Jung piensa más bien en la función protectora de los mitos, que anuncian la curación: el inconsciente escoge los mitos que necesita para dar paso a sus aspiraciones misteriosas, componiendo arquetipos que traducen su sed de totalidad y su apertura a lo sagrado. Cristo sería el arquetipo perfecto, ya que es Dios y hombre al mismo tiempo, verdadero salvador. En este contexto, Jung interpreta los mitos y los dogmas cristianos. Uno de los temas que más ha preocupado a Jung ha sido la tensión dialéctica Dios-Satanás: Satanás sería una dimensión de la personalidad de Dios mismo (el demonio Asmodeo que mata a los maridos de Sara representa al padre que al mismo tiempo llora inconsolable la desgracia de su hija y se levanta de noche a excavar la tumba de su yerno Tobías; Yahvé se deja aconsejar de Satanás y no de la «dama Sabiduría» para herir a Job).

En todos estos casos es manifiesto que el psicoanálisis utiliza la Biblia para sus propios fines. El texto bíblico no es sino el pretexto para rubricar las tesis del psicoanálisis. Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, en una obra muy divulgada entre los lectores católicos franceses, *L'évangile au risque de la psychanalyse*, de Françoise Dolto, en dos tomos (1977-1978), en donde, desgraciadamente, es el evangelio el que acaba sucumbiendo a las ideas interpretativas de la autora del libro, que lo reduce a ser el paradigma y la prueba de sus postulados: se subordina entonces la realidad al mito, haciendo del inconsciente el criterio único de valoración del dato. Se trata de una posición tan criticable como la del teólogo o el exégeta que negase toda participación del inconsciente en la aceptación de la palabra de Dios. El diálogo interdisciplinar impone que se respeten las respectivas competencias.

Fue otro el camino que siguieron algunos exégetas: esta vez se trataba de partir más bien del texto bíblico utilizando el psicoanálisis para iluminarlo: la historia de Caín y Abel sirvió de base a L. Beirnaert para hablar de *La violencia homicida*; Ph. Nemo estudió a Job para hablar de *L'excès du mal*; E. Fromm intentó una interpretación radical del Antiguo Testamento en su *Seréis como dioses*; A. Vergote estudió las antítesis yo-nosotros, carne-deseo, querer-hacer, de Rom 6-7, para comprender mejor el pensamiento paulino; R. Girard analizó psicoanalíticamente la idea de sacrificio a partir del sacrificio de Isaac y de la ofrenda sacrificial de Cristo. Dominique Stein, en sus obra ya citada, *Lectures psychanalytiques de la Bible* (1985), ofrece un valioso ejemplo de cómo combinar en la exégesis bíblica los métodos histórico-críticos y semióticos más rigurosos con su lectura hecha desde el psicoanálisis, cuando lo requiere una oportuna hermenéutica. Gerd Theissen, conocido por sus estudios sociológicos del mundo judío en tiempo de Jesús y de la Iglesia primitiva, ha creído necesario completar su obra con un estudio de los *Aspectos psicológicos de la teología paulina* (1987).

En este contexto cabe preguntarse hasta qué punto y dentro de qué límites puede contribuir al psicoanálisis a un conocimiento más profundo de la palabra de Dios. Se trata desde luego de aceptar los resultados científicamente recibidos del psicoanálisis; todos sabemos que en torno al mundo del psicoanálisis, de la interpretación de los sueños, de la explicación del inconsciente, etc., ha proliferado la hojarasca y se ha caído no pocas veces en un pintoresquismo totalmente irracional; no es posible tomar en serio una «exégesis salvaje» y arbitraria. Se trata además de reflexionar a partir de un psicoanálisis que no pretenda eliminar de antemano el carácter histórico de la revelación bíblica; una psicología o un psicoanálisis ateo, por mucha luz que intenten aportar a la comprensión del creyente, no pueden lógicamente dar cuenta de los datos de su fe. Finalmente, la interpretación psicoanalítica no dejará de ser más que una de tantas aproximaciones exegéticas a la palabra de Dios: teológica, crítico-histórica, estructuralista, sociológica, antropológico-cultural, etc., prescindiendo por otra parte del hecho de que hay diferentes escuelas de psicología, cada una con sus interpretaciones distintas.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, el campo de aplicación hermenéutica del psicoanálisis a la exégesis bíblica es muy amplio:

a) **Todo texto literario**, y por tanto también el texto bíblico, es susceptible de una hermenéutica psicoanalítica. En la Biblia, por ejemplo, se repiten las narraciones: en el Antiguo Testamento se relee continuamente la historia del pueblo; los sinópticos nos ofrecen cada uno un relato distinto del mismo hecho evangélico. En esos textos, la narración evoluciona, se suprimen ciertas palabras, se añaden nuevos datos, se sitúa en diferentes contextos; hay lagunas, repeticiones, remodelaciones, distorsiones, que para el psicoanalista denotan angustias, culpabilidades, represiones, fobias y «filias» escondidas del autor. Cada escritor tiene sus preferencias, sus «muletillas», su impronta. El psicoanálisis intenta explicar estos fenómenos textuales. La iluminación del psicoanálisis y de la historia de la literatura comparada hace ver cuáles son los esquemas representativos, psicológicamente necesitados, por los que tenía que pasar el mensaje bíblico.

b) **El hagiógrafo**, que escribe bajo la inspiración del Espíritu, es una persona que necesariamente ha de aplicar a su inteligencia de la palabra de Dios los esquemas mentales y las pulsiones vitales de su mundo inconsciente —personal y colectivo—. Será menester comprender ciertas formas antiguas del discurso, tematizar los conceptos antropológicos que sostienen el pensamiento de sus autores, que ellos no elaboraron sistemáticamente, pero que se esconden en su inconsciente. Unos ejemplos: la visión triunfal de la creación que tenga el autor sacerdotal será distinta de la del yahvista, preocupado por el tema del castigo y del perdón; la visión histórico salvífica de la creación del Deutero-Isaías será muy diferente a la visión del autor de la Sabiduría, influido por la interpretación filosófica helenista del cosmos; la personalidad del convertido, tan estudiada por el psicoanálisis, influirá en el pensamiento de Pablo sobre la ley y la gracia de Cristo; dentro de una misma visión sinóptica, cada uno de los evangelistas tiene su propia fisonomía y su propio planteamiento. El mismo hecho de la inspiración de Dios tiene que afectar de algún modo al inconsciente de los autores inspirados y merecería una reflexión psicoanalítica.

c) **Los mitos**, que sin duda existen en la Biblia (incluso los exégetas más tradicionales aceptan al menos el mito en los dos primeros capítulos del Génesis), reciben una interpretación psicoanalítica: mitos de nueva creación, de escatología... Los motivos arquetípicos primordiales son patrimonio de la literatura mundial y necesariamente la Biblia, palabra del hombre al mismo tiempo que Palabra de Dios, tiene que referirse a ellos.

d) En la Biblia nos movemos en todo un mundo de **símbolos** (baste recordar el Cantar de los Cantares y el Apocalipsis) que pueden encontrar en la lectura psicoanalítica una explicación enriquecedora: el agua, la luz, el sueño, el camino... Un mejor conocimiento del lenguaje fundamental y de las representaciones simbólicas, tal como nos lo ofrece el psicoanálisis, nos permite poner mejor de relieve las formas de la manifestación del Espíritu.

e) El estudio de la **poesía** bíblica postula un conocimiento de sus símbolos, de su articulación, de los motivos de inspiración de sus autores; para ello habrá que bucear en la profundidad psicológica de los mismos.

f) **La profecía** está estructurada a partir de un elemento preconsciente; ha sido definida a veces como la punta del iceberg de un inconsciente colectivo que vislumbra a partir de su conciencia de pecado el resultado de una respuesta salvífica de Dios a su con versión. El profeta ofrecería su historia personal y la de su grupo como radar de captación de los conflictos y esperanzas del pueblo.

g) **Los personajes bíblicos** pueden ser estudiados en su psicología profunda, que constituye su consistencia y su complejidad: en Moisés se ha visto, por ejemplo, al «violento epileptoide que sublima su pulsión asesina por medio del establecimiento de la Ley» (Szondi); la amistad de David con Jonatán se ha puesto como ejemplo del enigma homosexual (E. Amado Levy Valensi); la hondura humana de Job ha sido estudiada por Jung en su Respuesta a Job; la literatura paulina ofrece numerosos puntos de apoyo para un estudio psicoanalítico del personaje.

h) Los **fenómenos paranormales** son susceptibles de lecturas psicológicas: la ceguera de Pablo en el camino de Damasco, el sueño de Jacob y su lucha con el ángel, la glosolalia, las visiones, pueden interpretarse como manifestaciones «patológicas» que obedecen a leyes interpretativas psicológicas culturalmente condicionadas. Los relatos de posesión diabólica tienen mucho que ver con la visión que los creyentes de la época tenían en su ambiente cultural.

i) **Los salmos** se prestan a veces a una comprensión infantil de un Dios poderoso y paternalista, en el que el piadoso israelita busca refugio para su desventura. La reforma litúrgica postconciliar ha criticado en este sentido la ambigüedad latente en cierto empleo de los salmos: el análisis psicoanalista podrá ayudarnos a levantar esta sospecha. L. Alonso Schükel, en su comentario a los Salmos (Estella, 1992-1994), apela con frecuencia a las interpretaciones psicológicas para iluminar su sentido.

j) **La novela** (Jonás, Judit, Ester...) es un género literario al que se ha dedicado con predilección el psicoanálisis: las crisis, las relaciones, los cambios de actitud de los personajes son todo un mundo en donde el autor (aquí, un autor inspirado por Dios) vuelca sus sentimientos y sus intenciones, plasmados en su imaginación.

k) Gracias al psicoanálisis, como indica el citado documento de la Comisión Bíblica, «los textos de la Biblia pueden ser comprendidos mejor en cuanto **experiencias de vida** y reglas de comportamiento». Pensemos, por ejemplo, en la rebeldía de Job, o en la amargura un tanto cínica del Eclesiastés, tan cercanos a nuestra experiencia de hombres del siglo XX.

l) Algunos **datos dogmáticos** (Jesús, Dios y hombre; la concepción virginal de Jesús; su muerte-resurrección; el nuevo nacimiento del cristiano) pueden recibir, si no su explicación, sí al menos una iluminación comprensiva y una contextualización psicológica a partir de los arquetipos del inconsciente.

m) La **teología** podría utilizar el psicoanálisis para purificar la «ganga» que ha podido introducirse en la interpretación humana de la Palabra de Dios. Si Freud nos ha ayudado a comprender una paternidad de Dios sin sospechas, podría también

ayudarnos a revisar los motivos por los que hemos exagerado a veces en el cristianismo la ética represiva, el papel de la autoridad, la importancia del pecado...

n) El **lector** de la Biblia, bien sea el individuo o bien el grupo, es también elemento constitutivo de la comunicación de la Palabra; será menester hacer también de él una interpretación psicológica: sus reacciones, su sorpresa, sus reacciones, sus resistencias muchas veces inconscientes, el efecto de *suspense* que ha de producir en él el mensaje de Dios. El exegeta deberá tener presentes estos aspectos en su hermenéutica.

He aquí todo un panorama en el que la colaboración entre el psicoanálisis y la exégesis bíblica puede resultar fecunda. En su interpretación del dato bíblico el psicoanalista no podrá pronunciar la última palabra, pero podrá ayudar al exégeta a descubrir una profundidad del misterio que otros métodos no podrían proporcionarle, le ayudará a matizar e iluminar ciertas ideas, le hará comprender hasta qué honduras de solidaridad con las estructuras del ser humano quiso sumergirse la condescendencia divina y le abrirá de este modo horizontes para la comprensión del misterio.

Lc 24,26; «La paradoja: esperanza mesiánica»

José-María Samper Calvete

Todos estamos habituados a convivir de continuo con la paradoja. El contraste nos es familiar si echamos vista atrás o incluso mediante un empujón nos detenemos en el momento presente. Nos invade por doquier. Pero, ¿quién no siente extrañeza ante su presencia? Por la molestia que nos origina procuramos esquivarla o sencillamente aferrarnos a uno de los lados. Los dos juntos se nos vuelven imposibles de digerir.

1.- Aproximación al texto bíblico

Es un hecho que la contrariedad se encuentre en muchos lugares (v.g. el cine, la música, el arte...) y en muchos textos (v.g. literarios, religiosos...) Precisamente el objeto esencial de estas líneas es ofrecer la posibilidad, aunque pequeña, de acercarnos al texto bíblico. El texto elegido es Lc 24,26. Dice así: ¿No tenía el Mesías que padecer para entrar en su gloria? La mayoría de las versiones modernas traduce el 2.º polo con un sentido final («para entrar en su gloria») Las que siguen una traducción más fiel y literal lo recogen con una simple «y» («y entrar en su gloria»).

De una primera lectura se deduce que en el texto se entabla una oposición clara y contundente entre «padecer» y «gloria». Las dos realidades las debe enfrentar por igual el Mesías. Es curioso subrayar el orden secuencial del versículo: primero debe aceptar el «padecer» y luego la «gloria» (o inicio en su estado glorioso, muy resaltado en el texto griego; cfr. «entrar en su gloria») Los dos polos que el Mesías afronta son calificados como una necesidad («tenía que...») Es un modo del que se servía el judío, muy cuidadoso de nombrar a Dios, para aludir a la divinidad. Así pues, en los planes de Dios está que el Mesías asuma su padecer y su gloria.

El texto de Lc termina por aclararse cuando se le inserta en el contexto total donde se encuentra. El v. 26 son las palabras que Jesús resucitado dirige a los dos viajeros de Emaús (Lc 24, 13-35). Son una especie de contrapunto a las palabras y a la mentalidad expresada por los discípulos (Lc 24, 29-24) «Tenía que padecer

todo eso» es una alusión a la entrega, condena a la muerte y crucifixión comentada por los de Emaús en los vv. 20-21, o sea, el sufrimiento-muerte de Jesús de Nazaret. Así como «para entrar en su gloria» se ve reflejado en los versículos 22-24, clara referencia al testimonio de la resurrección de las mujeres y de algunos discípulos. Los discípulos consideran a Jesús un «profeta poderoso» (v.19), pero que sea el liberador de Israel (v. 21), es decir, el Mesías.

Si nos atenemos a la última parte del diálogo que sostienen los dos peregrinos y Jesús resucitado (v. 25-35), descubrimos un doble conducto, que se encarga justamente de pasar de un polo al otro. En primer lugar, resalta el designio divino ,canalizado en el texto por «los profetas» (v.25.27) «Moisés» (v.27) «Escritura» (v. 27.32). Y la «necesidad» («tenía que...» v.26).

En segundo lugar, destaca el servicio, que nuestro texto adquiere la forma de la fracción del pan o el hecho de compartir (v.30 «Recostado a la mesa con ellos, tomó el pan pronunció la bendición, lo partió y se lo ofreció. Se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció»)

2.- Vuelta a la paradoja

En el evangelio de Lc, en las otras recurrencias de «padecer» (Lc 9,22; 13,2; 17,25; 22,15 y 24,46) y de «gloria» (Lc 2, 9; 2,14; 2, 32; 4,6; 9,26; 9,31.32; 12,27; 14,10; 17,18; 19,38; 21,27), se observa, salvo ligeros matices, idéntico procedimiento al constatado en Lc 24,26.

Por ello, nuestro texto Lc 24, 26, nos puede servir de guía a la hora de desentrañar los elementos mínimos de sentido que esconden cada uno de los polos. Con otras palabras, se trata ahora de encontrar las categorías que engloban todas las posibilidades de significación de «padecer» y de «gloria».

Puede definirse «padecer» como el «proceso que se manifiesta como destrucción total vs una reconstrucción total». El proceso se ve contemplado por los rasgos «animado» vs «inanimado», «dinámico» vs «estático» y «cansado» vs «causante». En Lc, destrucción total vs reconstrucción total es expresada por los rasgos:

corporal: cruenta/degradante	= corporal
dura/abundante	no dura
indeterminada/inminente	(no es =) puntual (resurr, gloria, día del Hijo, el Hombre, banquete definitivo)
Inevitable	=inevitable
Relativa	(no es =) absoluta
Oscura/oculta/confusa	(no es =) clara, manifiesta, deslumbrante
Pecaminosa	no pecaminosa

«Gloria» puede ser precisada como «resultado divino, que se manifiesta como posibilidad y negatividad». El resultado aparece como «provisional» vs «definitivo».

La categoría divina es canalizada por «Jesús» —Dios/ hombre— vs «diablo». La positividad es reflejada por los rasgos «alteridad», «altura» y «luz» con sus correspondientes antónimos «muerte», «rebajamiento» y «oscuridad». La negatividad aparece también como el fruto del proceso al que llega todo resultado divino.

Por último en la positividad adornan siempre está presente el rasgo de la «palabra/alabanza» con su correspondiente opuesto «silencio/incomprensión».

De todo lo expuesto se deduce que cada uno de los polos («padecer» y «gloria») en sus elementos íntimos y globales busca su contrario para poder expresar lo que es. A este respecto merece destacarse el elemento «relativo» del padecer con su correspondiente antónimo «absoluto», pues el sufrimiento-muerte nunca aparece como realidad absoluta o aislada. Y el elemento «fruto del proceso» de gloria, porque la gloria siempre se muestra como el resultado o estado de cualquier realidad deteriorada o degradante, antes matizada como «muerte», «relajamiento», «oscuridad».

3.- Novedad del texto bíblico frente a la lingüística

3.1.- Doble conducto

Ya hemos mencionado, al hablar del contexto de Lc 24,26, «designio divino» y el «servicio» como el doble conducto, encargado de mantener a toda costa la oposición y de pasar incesantemente de un polo al otro. Ciertamente que este doble conducto a lo largo de todas las recurrencias citadas toma otros derroteros. Pero, a modo de resumen y de visión de conjunto, puede desplegarse este esquema. El designio divino se plasma a través de:

a.- Intervención divina (cfr. 2,8-14,20); b.- La mención explícita o velada de la realidad divina (cfr. 4,8; 9,26; 21,27); c.- La forma impersonal (cfr. 9,22; 17,25); d.- La construcción pasiva (cfr. 22,15; 13,3.5.;2,20). En el conducto del servicio hay un camino contraste.

En el polo del sufrimiento se percibe un marcado énfasis en Banquete-comunión (cfr. 22,19 bis; 24,43; quizás 7, 13). El polo de gloria acentúa, por el contrario, la identificación con el otro, que abarca diversas situaciones humanas (cfr. 2, 11,12; 9, 31, 14,11) Y con vistas a la transformación de la realidad (19,37,38; 21,26,28;2,25,34).Es fruto de una decisión personal de una anulación propia para la exaltación ajena (cfr. 4,8; 9,22,23); el motivo de semejante decisión radica en Dios (12,31) o en Jesús (9,23).

3.2.- «Tenía que...»

Dentro del doble conducto, si nos ceñimos a Lc 24,26, está claro que sobresale de por sí el impersonal «tenía que...».

Ni que decir tiene que una dos acciones diametralmente opuestas poniéndolas a la par en el mismo plano y rango. Las dos tienen el mismo valor.

Ahora bien, es de vital importancia destacar el orden secuencial en el que están inscritas. En primer lugar aparece «padecer» y luego «gloria». Esto es muy revelador para desentrañar la función de cada una de ellas. El «padecer», como acción primera siempre cumple, el cometido de paso para, de proceso hasta. La «Iglesia, como acción seguida, es la meta, la llegada, el culmen. De todos modos sobre esto conviene hacer un simple recordatorio para no caer en determinadas interpretaciones. Que el impersonal «tenía que...» anude en el mismo nivel dos acciones no significa en modo alguno que el punto de partida de la actividad sea el sufrimiento o la realidad negativa y el punto de llegada el triunfo. Más bien el verdadero punto de partida, aunque en nuestro texto esté implícito, es la vida o la realidad positiva. Este último aserto lo avalan dos hechos básicos: 1.- La bina suele aparecer como en nuestro texto salvo 9,31.32-- transfiguración--y 17,25--día del Hijo del Hombre--que prefieren encabezar la paradoja con el polo positivo antes que con el negativo; 2.— La llegada, el final, condiciona la salida y el punto de partida. Por este motivo, se ha aludido antes a 24,26 en el sentido de que el punto de partida de modo implícito no es el sufrimiento-muerte sino la vida. De cualquier manera para vislumbrar la novedad del texto bíblico, a modo de corolario, sirvan estas palabras sobre la oposición de Lyons uno de los más prestigiosos lingüistas contemporáneos «el opuesto positivo tiende a preceder al negativo cuando se coordinan».

3.3.— Circuito de oposiciones

En los dos polos se produce idéntico modo operativo de oposición.

Lo que denominamos «circuito de oposiciones», pues dentro de la oposición frontal (o excluyente) se percibe una oposición gradual (que admite grados) llegando a un punto culminante, donde sólo emerge con fuerza la oposición frontal. Puede vislumbrarse así:

Oposición frontal	
	Oposición gradual
Oposición frontal	

En la definición de padecer hemos observado el «proceso» y la «destrucción total». Pues bien, en el «proceso» predomina el tipo de oposición gradual. Así, por ejemplo, el paso de lo «inanimado» («azufre», «fuego», cfr. 17,29) a lo «inanimado» («del cielo», cfr. 17,29;) el paso de «sufrir» a «acontecer» y de «acontecer» a «sufrir/morir» (cfr. 24,26; 13,2). La oposición es gradual porque en todos los elementos, aunque halla el paso de una situación a otra, este paso, sin embargo, es siempre progresivo y continuo hasta llegar a un punto culminante. No hay una ruptura. En la destrucción total vs reconstrucción total se percibe una oposición frontal tanto en conjunto como en detalle. Sólo en el rasgo «cansado» vs «causante» se observa un cruce de la oposición gradual y frontal (si entre Jesús y sus discípulos surge una oposición gradual, es decir, incompreensión y abandono, entre Jesús y los jefes del pueblo/este generaría, sin embargo, hay una oposición frontal). Es preciso señalar que entre la categoría proceso y destrucción total no hay un corte y abismo infranqueable. Existe, por el contra-

rio, un espacio de paso imperceptible de una categoría a otra, y una relación dialéctica insuperable. El proceso llega en su desarrollo y en su continuidad a un punto culminante (cfr. sufrir-morir), a partir del cual la ruptura y la discontinuidad se hacen definitivas.

El polo de gloria ha sido definido como «resultado divino que, se manifiesta como posibilidad vs negatividad». En la categoría resultado divino constatamos una oposición frontal entre Dios y el diablo, aunque con matices (cfr. Lc. 4,6 «me ha sido dado»). Entre Dios y Jesús — o la realidad humana parece asomarse una oposición gradual porque Jesús, en cierto momento de su vida terrestre experimenta destellos de la realidad de la gloria divina (cfr. 9,30 ss). Esta oposición gradual origina y desemboca en una oposición frontal, reflejada en el presente limitado y pobre de la vida de Jesús (9,31 «Salida»). Y el futuro ilimitado y lleno de poder (9,26; 21, 27). Se observa, por tanto, el mismo circuito. En la categoría positividad vs negatividad, expresada por los rasgos «alterioridad» vs «muerte», «luz» vs «oscuridad», «palabra» vs «silencio», se adivina una oposición frontal entre gloria y muerte, vergüenza, sufrimiento, humillación o cualquier parcela de la realidad deteriorada (cfr. 19,38a «todos los milagros»). Dentro de esta oposición frontal se aprecia una oposición gradual hasta llegar a un punto álgido y crucial como es la destrucción total o la muerte. Así, p.e. no es idéntica la oposición que se entabla entre gloria y hechos de curación como entre gloria y vergüenza, o entre gloria y sufrimiento-muerte. Vuelve a aparecer el mismo circuito de oposiciones hasta ahora comentado.

CONCLUSIÓN

Del estudio analizado un poco someramente por el evangelio de Lc a partir de nuestro texto 24,26 se desprende una doble conclusión.

Ante todo Lc 24,26 es un texto bíblico. Como texto bíblico recoge la palabra de Dios, la Voluntad divina, de este modo nos ha mostrado Lc 24,26 que el designio divino no es ajeno a la realidad humana, al contrario, se sitúa y late en el centro de nuestras preocupaciones, tensiones, dificultades, porque todas estas realidades están configuradas por el doble polo analizado.

Interesante es también el doble conducto que el texto bíblico nos enseña, o sea el designio divino y el servicio, para mantenernos firmes y fieles al hecho paradójico de la vida.

Los caminos de la verdad y la verdad como camino

Javier de la Victoria Godoy

Los orígenes de la religión, del arte, del lenguaje se hunden en la noche de los tiempos. En cambio los comienzos de la actividad del pensamiento están claramente fechados, conocemos las biografías de aquellos hombres que a mediados del siglo VI antes de Cristo en una ciudad jonía llamada Mileto, a orillas del Mediterráneo, se atrevieron a preguntar qué son las cosas, cuál es el origen de todo, por qué sucede esto y no lo otro.

Es cierto que las religiones, los mitos y hasta las costumbres y hábitos sociales son una forma de interpretar el mundo, o al menos su mundo, pero preguntarse explícitamente por el ser de las cosas, por lo que las cosas «son» y no meramente «parecen», suponía desprenderse de los saberes anteriores, quedarse en definitiva sin saber nada. Al confesar esa voluntaria ignorancia estaban afirmando por primera vez la osadía del pensamiento. Si las sabidurías tradicionales miraban al pasado, la acción de pensar incitaba a un futuro prometedor y desconocido. En esa íntima y personal decisión de comenzar la nueva vía el hombre se rescataba a sí mismo de una tradición consoladora y agobiante, para emprender una aventura, la búsqueda de una nueva sabiduría. Así nació lo que más tarde se llamó «filosofía», «un saber que se busca».

La diosa de la Verdad que lleva de la mano a Parménides le coloca ante un cruce de caminos. El camino de la luz, el camino de la noche, el camino que lleva al «ser descubierto» o el camino del «ser ocultado». Sólo el primero pertenece al reino de la verdad. Desvelar y revelar lo oculto no es tarea fácil, pocos serán los que se atrevan a transitarlo. Es más cómodo y normal conformarse con las opiniones comunes, las convenciones establecidas, adaptarse a los disfraces y apariencias. El camino de la Verdad impone condiciones rígidas de reflexión, disciplina y método pues sólo el «logos», concepto hecho palabra, nos permite ver «lo que realmente es».

El camino de la Verdad surgió de una nueva fe, la fe en la razón. Sin ella el hombre se abandonaría a la ambigüedad de las cosas, viviría bajo la opresión de decretos opacos y estaría abandonado al vaivén de los acontecimientos. El hombre necesitaba un nuevo saber para no perderse entre las cosas. La andadura había comenzado.

EL PENSAMIENTO COMPARTIDO

Con Platón (428-347 a.C.) el pensamiento se hace comunicación, objeto de controversia y análisis, verdadero diálogo que se alimenta de la vida misma y nos transporta a nuevos horizontes. El pensamiento se hace compartido donde nadie se impone en monólogos sin respuesta, ni nadie se atribuye el monopolio de la verdad. La auténtica reflexión comienza en el ámbito intersubjetivo y comunitario para convertirse en crítica y contestación de nuestras propias opiniones y creencias. Sólo pasando por esta inseguridad e incertidumbre emprendemos el camino adecuado. La confesión sincera de la propia ignorancia ya había sido para Sócrates el primer paso de la sabiduría futura.

Las primeras desconfianzas se proyectan sobre nuestras propias palabras y convenciones que nos van mostrando sus límites, ambigüedades y encerronas. No tenemos otra herramienta de comunicación que nuestro lenguaje. Hay tanto que afinar y pulir como arrinconar y desechar. Y ¿qué hacer con tantas opiniones y posiciones sobre los problemas planteados? ¿Cómo abrirnos paso en ese bosque tan tupido y encontrar la salida salvadora? Quien no está condicionado por su biografía personal o sus intereses de manera determinante no puede olvidar que es hijo de su cultura y de su tiempo. Quien no se considera discípulo de nadie alude con toda seguridad a un sistema conceptual preestablecido que sólo a su falsa sabiduría personal sirve.

Platón nos guía desde las palabras a los contenidos en ellas expresados, y de estos contenidos u opiniones tan variados y variables a remontarnos hasta encontrar el «eidos» de cada cosa. Los rasgos que las cosas presentan en su devenir contingente y fugaz no le interesan. Lo que constituye la fisonomía real, aunque oculta a los sentidos, es luminosa y visible para la razón. Sólo a la mirada espiritual de la inteligencia resplandece la esencia de cada cosa y por eso las llamó «ideas». De lo que cambia y se desvanece no podemos saber nada con seguridad, sólo de lo inmutable y eterno podemos esperar la verdad.

DEUS-VERITAS

Para San Agustín (354-430) el mundo y cada una de las cosas que lo componen, y con más razón el hombre, son «imago Dei», es decir, su verdad no es comprensible ni explicable si no nos remontamos hasta su creador, pues la realidad de lo creado es una realidad dada, otorgada, reflejo de la verdad misma de Dios y fruto de su voluntad absolutamente libre. De tal manera es así que podemos establecer la graduación y jerarquía de los seres en tanto en cuanto manifiestan de manera más plena las perfecciones divinas. Los cuerpos, lo viviente, el sentido interior, la razón. Con estos cuatro grados aún no se ha alcanzado la cima pues por encima de la razón está la verdad eterna e inmutable que es Dios mismo, cima de toda perfección y fuente de todo bien. Si la verdad de las cosas es una verdad parcial y derivada, la verdad en plenitud es Dios mismo. Corresponde a nuestro

entendimiento remontarse hasta descubrir las verdades eternas, dejarse atrapar por ellas, prestarles su adhesión, y en un postrero esfuerzo sentir la razón iluminada por Dios mismo. La Verdad se ofrece como donación amorosa a una voluntad que busca sin descanso el Bien supremo.

ACTIVIDAD Y COOPERACIÓN

Ya había dicho Juan de Salisbury a finales del siglo XII que nosotros podemos compararnos a enanos sentados en las espaldas de gigantes, por eso vemos más lejos y el horizonte nos aparece más despejado. Nuestros saberes se van construyendo sobre la sabiduría de los antiguos por lo que la gratitud ha de seguir a este reconocimiento. Así lo hizo Santo Tomás de Aquino y prueba de ello es toda su obra (1225-1274).

Siempre que se trata de la teoría de la verdad en Santo Tomás se recurre al conocido pasaje «De veritate» en el que se hace eco de una definición atribuida a un sabio judío por Avicenna y que plasma en la siguiente fórmula: «Veritas est adaequatio rei et intellectus». No voy a entrar en las dificultades y las múltiples interpretaciones que se han hecho de ella. Prefiero fijarme en otros escritos menos atendidos y que nos dan una perspectiva menos escolástica del problema de la verdad (Coment. a la Metafísica de Aristóteles).

Es cierto que Santo Tomás supone una verdad que existe por sí misma y sin la que ni la teología ni la filosofía tendría ningún sentido. Pero una cosa es la «veritas rerum», eterna e inmutable y otra cosa es nuestro conocimiento de esa verdad. Es en este aspecto de la verdad cuando Santo Tomás reconoce la dimensión progresiva, el avanzar lento y trabajoso del espíritu humano para alcanzar su fin. Esto implica tanto el respeto a la tradición como su superación, de tal manera que a las verdades descubiertas se vayan añadiendo las nuevas, ya sea sacando provecho de las conquistas efectuadas, o indirectamente apartándonos de sus equivocaciones y errores.

Alcanzar la verdad se presenta así como una tarea de cooperación colectiva que convierte al conocimiento humano en una edificación solidaria en la que cada trabajador aporta lo mejor de sí, articulándose como un organismo vivo y no sumándose simplemente unos conocimientos a otros.

La posibilidad efectiva de progreso en el camino hacia la verdad la sitúa Santo Tomás en estrecha relación con el «exercitium circa inquisitionem veritatis», en el desarrollo de la capacidad crítica que implica la sensibilidad para captar lo verdadero y dejar de lado lo erróneo. Para esto tenemos un aliado que es el tiempo, «bonus cooperator», no porque el tiempo por sí mismo nos resuelva el problema sino porque el hombre y toda su actividad es temporal; veremos lo que antes no vieron y hallaremos lo que otros no encontraron. No se trata de un progreso cuantitativo de los conocimientos sino de un perfeccionamiento de nuestra actividad cognoscitiva. La humanidad unas veces crece en sabiduría, otras retrocede, no siempre los pasos son hacia adelante. La clave está en el «exercitium studii». Si la actividad y el esfuerzo inte-

lectual se afloja o detiene, la verdad huye y se esconde, si es intensa y continuada nos aparecerá incitante y luminosa. Nunca la inacción o la pasividad del espíritu serán condiciones aptas para alcanzar la verdad. La iniciativa y la acción continuada nos pondrán en el camino apropiado.

CONFIDENCIA AMOROSA

Aristóteles en su libro II de la Metafísica veía en la tradición la fuerza viva de desarrollo de la cultura y de la inteligencia humana, de tal manera que la verdad es hija del tiempo en cuanto que la humanidad con el transcurso del tiempo va avanzando cuantitativamente y cualitativamente su comprensión y explicación de las cosas. También Santo Tomás. Tomás reconocía el carácter lento pero continuo y progresivo del camino hacia la verdad que implicaba el reconocimiento de los avances ya logrados por nuestros predecesores. Más sorprendente nos resulta esta actitud en un hombre del siglo XVII, B. Pascal (1623-1662), en el que su filiación racionalista le empujaba a hacer tabla rasa de todo lo anterior, a esgrimir la duda como método y a refugiarse en la claridad de sus propias evidencias y pensamientos sin preocuparse de todos los demás.

Y B. Pascal nos habla de aumentar nuestros conocimientos, «ajouter» las nuevas ideas a las anteriores. «Joindre» a las conquistas y experiencias de los antiguos las de los siglos sucesivos. Como si la sucesión de hombres y generaciones alumbrara un «même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement».

Entre todos los enigmas y problemas el más difícil es el mismo hombre. Un caos de contradicciones, prisionero de sí mismo y de sus circunstancias. Se trata de resolver el enigma para el que el conocimiento, las ideas de la razón, la claridad de la inteligencia solas no sirven. No es sólo una tarea de conocimiento, es un trabajo de liberación. Sólo en la fe y en el amor encontraremos la fuente de la libertad. Y la fe no se puede derivar como un cálculo matemático, no es cuestión de inteligencia sino de disposición del corazón.

En un pasaje célebre Pascal distingue tres tipos de ideales. El ideal del orden de la carne para aquellos que sólo sirven a sus sentidos e intereses mundanos, el ideal del orden del espíritu para aquellos que buscan la claridad matemática de las ideas y el ideal del orden de la caridad aquellos que confían y creen en Dios. Cada uno de estos ideales y órdenes están representados por tres personajes históricos: Alejandro Magno, Arquímedes y Jesús de Nazaret. Para Alejandro M. Arquímedes es un pobre hombre que pierde el tiempo haciendo figuras geométricas que no sirven para nada. Arquímedes no puede comprender a Jesús en su humillación y sacrificio. Tres órdenes que resumen toda experiencia humana, los placeres del mundo, el esfuerzo de la razón y las conquistas de la ciencia, y la experiencia del amor. Sólo en esta última se nos hace presente la verdad más plena.

SIMPATÍA INTELECTUAL

En el ocaso del siglo XIX y nacimiento del XX algunos hombres reaccionaron contra el abuso de la razón y de la ciencia positiva en su pretensión de ser la única mirada respetable sobre la realidad. Como los métodos empleados fueron especialmente fructíferos en algunos campos se forjó la creencia dogmática de que eran aplicables a toda la realidad. El modo de pensar científico positivo aspiraba a extenderse a la vida entera y sujetar a sus procedimientos toda la actividad humana. Uno de los hombres que protestó con más autoridad y firmeza contra estos abusos fue Henri Bergson.

Para Bergson (1859-1941) existen vastas provincias de la realidad en donde no puede penetrar la inteligencia discursiva, ni son asequibles a la medida, observación o experimentos. La corriente inmensa de vida que atraviesa el mundo material y viene a culminar en el hombre en su vida anímica y fecundidad espiritual son los objetos de atención y estudio de la filosofía bergsoniana. Queda para las ciencias el estudio de la materia, lo mensurable, lo extenso y deja para la filosofía la vida, el espíritu y su dinámica interior. Y nos propone un método: la intuición.

La intuición consiste en una «simpatía intelectual por la que nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable». Entraríamos en los objetos como entramos en nuestro propio yo, viviríamos su vida como vivimos la nuestra. Adoptaríamos su dinámica interior y su duración.

Que este esfuerzo no es una quimera nos lo muestra la misma capacidad y experiencia estética del hombre. El artista penetra y percibe más allá de la vestidura del objeto para adentrarse en el corazón de la belleza interior. Semejante es el proceso de la intuición. Habrá que forjar conceptos nuevos, móviles, flexibles como la realidad misma objeto de estudio, habrá que echar mano sin reparos de la imagen y la metáfora hasta crear un lenguaje nuevo, que no petrifique o anule la intuición misma.

A diferencia de los grandes sistemas de pensamiento que fueron obra de un hombre solo genial hay que emprender un esfuerzo colectivo donde se complementan, se corrigen o se enderezan unos a otros. Si para comprender y explicar los procesos materiales sirven la ciencia y sus métodos, su lenguaje abstracto y sus fórmulas precisas, la vida, el espíritu, la libertad, la creatividad del alma sólo pueden ser captados por la intuición. La ciencia construye, la filosofía descubre. La ciencia pretende dominar la naturaleza, pero hay en el hombre otra inquietud, a la que la filosofía de H. Bergson pretende responder, la inquietud de contemplar, pensarse a sí mismo desinteresadamente y vivir la vida del espíritu con intensidad creadora. Es la máxima verdad a la que podemos aspirar.

NARRACIÓN DE LA VIDA

La vida, mi vida —dice nuestro filósofo Ortega (1883-1955)— es para cada cual el intérprete universal. Para que algo sea para mí verdadero es necesario que yo lo introduzca y lo reciba en mi propia vida. Sólo en el «sentido de mi vida» podré percibir el sentido humano de las otras vidas.

Frente a la cadena de evidencias que exigía el racionalismo nos encontramos con Ortega ante la sucesión de vivencias. La trayectoria de estas vivencias es lo que constituye la historia, por eso el hombre se encuentra consigo mismo como historia. En la historia se da un proceso en el que el hombre «va siendo» y «deseiéndose». La tarea del filósofo consiste en definir el argumento del drama vital. La verdad no se alcanza ni por inducciones ni por deducciones sino lisa y llanamente en la narración, en el acto sublime de narrar la vida. La razón de las cosas humanas consiste en contar, es una razón narrativa, es la razón histórica o razón vital. Esta racionalidad nueva permite alejarnos del peligro del escepticismo o del relativismo pues sitúa el problema de la verdad en un horizonte plenamente humano. Algo es verdad, o no lo es, no respecto a una definición establecida sino respecto a su función histórica y humana. La vida no es simplemente un objeto porque consiste en su ejecución, en ser efectivamente vivida y por lo tanto inconclusa y no terminada y no tolera ser contemplada desde fuera.

DESENMASCARAR

En el siglo XX la filosofía no ofrecía ya un saber utilizable para la técnica; muchos de los campos, que habían sido de su competencia durante siglos, eran entregados o arrebatados por las ciencias particulares. No olvidemos que la física de Newton todavía se llamó filosofía. Por otro lado, la aspiración a la totalidad que había tenido la filosofía tradicional y la pretensión de construir un sistema de pensamiento absoluto y concluso nos parece una ilusión o un delirio. Tampoco hay ninguna filosofía «perennis» a la que le esté garantizada la verdad de antemano. Y sin embargo la filosofía no podía renunciar a buscar la verdad.

En dos direcciones principales ha caminado la filosofía en el siglo que nos corresponde vivir. El positivismo lógico y la ontología existencialista. Para el neopositivismo la razón debe acomodarse y no apartarse de los hechos (*positum*), el pensamiento acepta lo que va a ser. No es «filosófico» pensar nada que no esté vinculado con los hallazgos científicos reconocidos como válidos. Para la ontología de orientación heideggeriana el pensamiento es algo pasivo a la escucha del ser, sin derecho crítico, y no debe alejarse del pensar puro.

Desgraciadamente en las dos direcciones la autonomía de la razón se desvanece, el pensamiento queda desacreditado y este descrédito arrastra la concepción de la libertad y la noción de autodeterminación de la sociedad.

Si la filosofía no quiere caminar infantilmente detrás de su historia, ni quiere proclamar su autoliquidación, tiene que encontrar su camino propio que no puede ser

otro que la «razón crítica», y recibir su aliento vital de la resistencia a todo lo que en la sociedad actual se presenta como «justificación» de lo que hay. Crítica a los complejos culturales y pseudoculturales que cumplen su función tranquilizadora, integradora de las fuerzas sociales para que las relaciones de poder y dominio sigan y se perpetúen. La liberación del ser humano pasa por esta «ilustración» de la razón que ve, más allá de los intereses ocultos, la verdad de las cosas.

Una mirada por el mundo de la ética

José-María Andreu Celma

Estas breves reflexiones pretenden una doble finalidad: ofrecer una visión panorámica sobre las reflexiones éticas actuales y, de manera especial, animar al lector a proseguir con lecturas y estudios personales su formación ética. Muchos puntos interesantes son sugeridos sin poder tratarlos con profundidad.

Tomando el pulso a nuestra sociedad detectamos con facilidad una preocupación ética. Síntomas de esta inquietud son la denuncia del vacío moral en muchas personas, la toma de conciencia de los graves problemas que acucian hoy a la humanidad y como retos del presente postulan respuestas éticas para no sumirnos en la barbarie y la publicación de libros sobre cuestiones éticas de toda índole: Invitaciones a la ética, Historias de la ética, Exposiciones de la ética contemporánea, Reflexiones sobre los problemas éticos más candentes, etc.

Durante mucho tiempo la ética quedó relegada al olvido. El vacío moral actual es el resultado de un largo proceso que arranca del inicio de la modernidad. Con el proyecto epistémico cartesiano la moral no podía superar su condición de moral provisional. El proceso iniciado por Descartes favoreció un desarrollo monolítico de la modernidad bajo el paradigma exclusivo de la ciencia. Desde los comienzos de la modernidad la teoría siempre tuvo pretensiones hegemónicas sobre la praxis. De esta manera la razón en vez de dar a cada hombre su puesto en el cosmos los ha dejado a la intemperie pues la vida personal y social no puede explicarse adecuadamente por principios pragmáticos. La expansión del criterio neopositivista, coextensivo al de la ciencia, ha producido la convicción de que la moral es algo íntimo y subjetivo, de estricta validez privada, abocada a decisiones racionalmente arbitrarias, carentes de fundamento racional. La preponderancia incuestionada de la razón científica instrumental condujo al confinamiento de la moral en el espacio íntimo, emotivo e irracional del individuo. María Zambrano habla del hombre moderno como «un hombre sabio y bárbaro porque el corazón le sigue rebelde, los instintos sin domar y la voluntad sin freno y por la incapacidad de actuar verdaderamente y de hallar comunicación efectiva».

«Entre nosotros» seguía elaborándose una ética ligada a puntos de vista y a una forma de pensar bastante diferentes de los modernos. El P. Chenu, especialista en el pensamiento medieval, reconoce que «quien abre un texto de la Escuela no puede evitar la impresión de entrar en un mundo extraño. Aunque la lengua latina le sea

familiar queda desconcertado por el atuendo utilizado, por la estructura de los razonamientos, por el desmenuzamiento de los textos, por la monotonía de las fórmulas, por los procedimientos constantes de división, subdivisión y distinción, así como por la impersonalidad desoladora del estilo». Los escolásticos se perdían en la niebla de sus especulaciones.

A esta situación desoladora se añadieron las críticas a la moral de los llamados por Ricoeur «maestros de la sospecha», Marx, Freud y Nietzsche. Mostraron cuánto de ideología, de ilusión y de inmoralidad hay en muchas teorías y comportamientos morales.

En la práctica los criterios de eficacia y claridad suplantaron a criterios sapienciales; la masificación, aspecto negativo de la socialización, ha producido un hombre masa que Ortega describe gráficamente como «señorito satisfecho». Criterios hedonistas pusieron de moda, en el mejor de los casos, la moral utilitarista, interpretada desde la miopía de una vida materialista e individualista.

La desorientación creció hasta lo inconmensurable. Esta situación de penuria despertó a los pensadores de su letargo. Era insuficiente una ética que se limitase a estudiar el lenguaje ético como hicieron insignes especialistas de la filosofía analítica. Y, urgidos por la necesidad, los filósofos han vuelto a poner a la ética en el sitio privilegiado que tuvo desde los albores del filosofar. Hoy la ética es «el tema de nuestro tiempo». Lévinas, el pensador ético más importante de nuestros días, dice que es «la filosofía primera», ésa a partir de la cual las demás reflexiones filosóficas adquieren sentido. «Es a partir del orden ético como las abstracciones metafísicas, esos sonajeros de nuestros juegos retóricos, adquieren una significación y una eficacia».

El sentido de lo humano como búsqueda del sentido de la vida —la gran cuestión metafísica— reside en sacudir éticamente al hombre para que se vea responsable ante los demás y, así, lo humano se instaure en nuestra convivencia. La humanidad del hombre tiene que dejar de ser considerada como algo extraño para los hombres. Si somos seres humanos la ética significa que el sustantivo encuentra su razón de ser en el adjetivo, que el ser se convierte en algo humano.

W. Jankélévitch, otro gran pensador ético, nos pone en guardia contra un optimismo ingenuo. La moral, para él, es «el primer problema de la filosofía». Comienza así su sugerente y difícil libro titulado *La paradoja de la moral*: «Aseguran en todas partes que la filosofía moral está en la actualidad bien considerada. Debemos acoger con cierta desconfianza este reconfortante ofrecimiento de una moral reverenciada por la opinión pública, sujeta a priori a garantías. En primer lugar podemos poner en duda que los cruzados de esta nueva cruzada sepan realmente de qué están hablando. En el seno de la filosofía, tan controvertible ya de por sí, tan ocupada en definirse y en asegurarse la propia existencia, la filosofía moral se presenta como el colmo de la ambigüedad y de lo inasible; es lo inasible de lo inasible».

Las cuestiones éticas no se hallan perfectamente delimitadas. Cuando se empieza a caminar por el difícil terreno de la ética lo más fácil es dar pasos en falso. Elementos trascendentes a lo moral, elementos metamorales o supermorales,

enmascaran lo genuinamente moral. Hay que discernir lo que hay de moral o no en ciertas experiencias que calificamos de morales. El genial Gastón Bachelard exhorta a psicoanalizar los conceptos, es decir, a despejar los diferentes intereses que constituyen en cierto modo su base afectiva, a destruir todo utilitarismo, por disfrazado que esté y por elevado que pretenda ser y mostrar el perfil epistemológico de cada conceptualización. Hay que despejar el terreno para el juego de la vida en el que tanto apostamos. «El misticismo moral» genera dilemas éticos muy difíciles de resolver. A ellos aludiré en la conclusión de este artículo. Para transitar por el laberinto de la ética se necesita no sólo un peculiar coraje sino también una cabeza despejada.

CORRIENTES ÉTICAS ACTUALES:

A la hora de bosquejar la actual coyuntura ética hay que constatar de entrada «un pluralismo ético»; reflejo del pluralismo cultural. La ética, disciplina incierta y perpleja, es terreno abonado para suscitar diferentes aproximaciones. Sin pretender agotar el rico espectro de las actuales reflexiones éticas elijo éstas como más significativas y enriquecedoras.

a) **ética de la fragilidad:** así llama Thiebaut a la ética aristotélica. Es sintomática la vuelta a Aristóteles a la hora de reflexionar sobre temas éticos. Aristóteles fue el primero que organizó el discurso moral, marca el origen de la teología moral. El privilegio del origen en los hechos humanos es, a la vez, el privilegio del sentido. «La reflexión ética tuvo después menos ocasiones de mostrar su osamenta» (Lledó).

Aristóteles elabora una ética distinta de la física y de la metafísica. Las conductas humanas responden a una compleja trama donde se entretienen la pasión, el deseo, la elección, la libertad, la capacidad de ser algo más que naturaleza, el azar o la suerte. La actividad ética brota de rincones de penumbra. La racionalidad ética debe recoger y reflejar esa vida interior; se alimenta de esas experiencias morales.

El bien es frágil; el ideal opera en la contingencia; los asuntos humanos son mutables; hay distintas formas de realizar el bien. La racionalidad ética es, según Aristóteles, una racionalidad prudencial, a medio camino entre el saber absoluto y la percepción caótica. «La prudencia aristotélica representa al mismo tiempo que la reserva, verecundia del saber, el azar y el resto de la acción humana. Es la primera y última palabra de este humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solamente lo posible y dejar el resto a los dioses» (P. Aubenque). La ética aristotélica es más una ética de modelos que de normas morales.

b) **ética hermenéutica:** se elabora desde la convicción de que la racionalidad de lo humano es distinta de la racionalidad científica. La hermenéutica reivindica la legitimidad de una experiencia «extrametódica» de la verdad; propone una racionalidad liberadora del humanismo maquinista.

El sentido de las vivencias humanas no procede del exterior sino que es percibido por el individuo que vive la experiencia que intenta comprender. La verdad como evento es respuesta a las preguntas que formula el sujeto.

Para captar la verdad se requiere simpatizar, identificarse con lo que se intenta comprender. Gadamer habla de «una fusión de horizontes» o de un «consenso sobre el asunto».

La razón prudencial aristotélica y la razón hermenéutica tienen muchos elementos en común. Con las sugerencias de la hermeneútica, «la koiné de la cultura de hoy» (Vattimo) se facilita el discernimiento moral, imprescindible en una vida moral adulta. La estimativa moral, «el buen gusto» de nuestros clásicos, son ejemplos del ejercicio interpretativo de la razón.

La hermeneútica asume las aportaciones de la sociología del conocimiento; es consciente de que interpreta desde los prejuicios o «a prioris» de nuestro conocimiento. Posibilita de esta manera una recta interpretación de la ética de situación.

Un elemento muy positivo es la insistencia de que el sujeto participa activamente en el juego de la comprensión. Se comprende la verdad moral que se vive. Sólo desde la connaturalización con el bien se es experto en cuestiones morales. Ser bueno importa más que saber en qué consiste la bondad.

c) **ética discursiva:** es un intento de superar el relativismo ético. Es la teoría ética de Habermas y Apel. Estos autores apelan a la razón; confían en la facultad del hombre para hallar los principios universales mínimos que fomenten la convivencia humana.

Esta teoría tiene un indiscutible aroma a Kant. Es una ética conscientemente formalista. Reformula el imperativo categórico kantiano: más que entender como válida aquella máxima que yo desee se convierta en ley universal lo que procede es someter mi máxima a los demás para que ellos decidan con razones si se acepta como ley universal.

La ética discursiva propone entender el imperativo moral como acuerdo general, lo que es bueno para todos. El punto de vista moral depende de la participación de todos los afectados y no de la reflexión solitaria.

Elemento innovador con respecto a Kant es ver en el lenguaje el rasgo más singular del ser humano. Por lo tanto debe ser la realidad lingüística, comunicativa, la realidad fundamental de la ética.

En el lenguaje está implícita la intersubjetividad. «Al lenguaje le es inherente el telos del entendimiento». Estamos hechos para entendernos en el doble sentido de llegar a acuerdos y de comprender al otro. La dimensión lingüística del ser humano posibilita una verdadera «competencia comunicativa». Todo diálogo que pretenda ser racional aspira a la comunidad comunicativa. La aspiración y el fin de la discusión racional es el consenso de los dialogantes. Todos tienen la misma competencia e idéntico poder y derecho para realizar los actos lingüísticos.

d) **ética naturalista**: es la reflexión ética que actualiza la doctrina de S. Tomás. Es una reflexión muy ceñida a la metafísica y epistemología escolásticas. Dios es el principio y el fin, el origen de la Verdad y de la Bondad y el Bien supremo del hombre. La ley divina, eterna, al ser conocida por el hombre, es el fundamento último de la bondad de sus acciones. La ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional. La naturaleza humana es el lugar y fuente de las normas morales.

Esta reflexión ética intenta llegar a la naturaleza ontológica de las realidades morales. Como observaba Cayetano, S. Tomás siempre habla formalmente: sus palabras designan siempre la forma, la esencia de aquello de que se habla.

Característica de este modo de pensar es el lenguaje que utiliza; «un lenguaje técnico, abstracto, analítico, esencialista, impersonal. Segregado del tiempo y de las contingencias manipula significaciones independientes de la evolución histórica; su tecnicismo le otorga un valor permanente y universal» (S. Pinckaers). Quizás sea ésta una de las debilidades de esta corriente.

e) **Ética personalista**: iniciada por M. Scheler y los pensadores personalistas. Resalta la dimensión personal como característica que diferencia al hombre de los demás seres de la naturaleza. La personeidad es el valor primordial y posibilita un proceso de personalización realizando los valores morales.

Refleja en el orden ético el giro antropológico de las reflexiones metafísicas. Sigue siendo válido el adagio «agere sequitur esse» interpretando el *esse* no ónticamente, sino «ontológicamente». A la luz de la antropología metafísica se reinterpreta de manera diferente lo que en la ética clásica se denominaba como «circunstancial». Las circunstancias no son meros accidentes sino «modos de ser» constitutivos del hombre.

Esta nueva visión metafísica, enriquecida con las aportaciones de las ciencias humanas, está a la base de la ética personalista, elaborada también siguiendo las pautas de las nuevas teorías del conocimiento. Es la ética más aceptada por los pensadores cristianos.

A modo de conclusión:

La ética no puede congelarse a sí misma como objeto de reflexión y discusión entre expertos o profesionales. Todos somos sujetos éticos con el mismo derecho a tomar decisiones. Me parece adecuado el consejo de Rosenzweig de «filosofar como hombres y no como filósofos». Señalaría como interesantes para una reflexión personal estos temas que, tomados a la ligera, producen malentendidos y mucha desazón entre las personas que sinceramente quieren ser fieles a sí mismas y, tratándose de cristianos, a Dios.

- Hay que ser muy conscientes del carácter evolutivo de la conciencia moral. La mejor educación moral es una educación progresiva que parte de la iniciación en la vida moral. El testimonio ético es la mejor enseñanza; no consiste en

conocimientos teóricos. La moral del ejemplo es más eficaz que la moral de los documentos.

- Sensibilidad ante los nuevos problemas éticos que van surgiendo. La reflexión sobre lo nuevo exige ingenio y trabajo incesante. La reflexión, si no degenera en mera discusión, se alimenta de las experiencias humanas. Muchas veces se rechaza la ética porque no responde a la problemática real de las personas.
- Hay que aclarar, a nivel reflexivo, la relación entre la ética y religión. Son experiencias diferentes la vivencia ética y la vivencia religiosa. No hay que considerar sin más el fallo ético como pecado. Cuando se confunden dos realidades cualitativamente distintas sale más perjudicada la que es más superior. Mal servicio hacemos a la religión cristiana si la identificamos con una ética concreta.
- Por su incidencia en la vida actual también es interesante aclarar la relación entre ética y política. Se exigen mutuamente, como la ética y la religión, pero son diferentes. Cada cual debe ser autónoma en su proceder. Se corre el peligro de intentar resolver gravísimos problemas políticos recurriendo a la buena voluntad de los individuos. Las soluciones son políticas y los modos de proceder también.
- No tendríamos que olvidar que «el hombre es un ser virtualmente ético que existe como tal, es decir, como ser moral, de vez en cuando y de tarde en tarde, ¡muy de tarde en tarde! Como las intermitencias son en este caso anormalmente frecuentes y los eclipses de conciencia desmesuradamente prolongados, durante estas largas pausas de conciencia aparentemente vacía de todo escrúpulo, parece afectado de anestesia moral y de adiaforia moral, es decir, es incapaz de distinguir entre el bien y el mal» (Jankélévitch).

Como muy bien intuyeron nuestros clásicos la cordura y la sensatez facilitan el acertar. «Todas las acciones de la vida dependen de su influencia, y todas solicitan su calificación: que todo ha de ser con seso. Más vale un grano de cordura que arrobas de sutileza» (Gracián). Aunque en este mundo de locos los cuerdos son raros. Lo peor es que «con estar todo el mundo lleno de necios, ninguno hay que lo piense, ni aún lo recele» (Gracián).

Nota semiótica sobre la esperanza

Sátur Muruzábal Ursúa

Esta nota nace, en principio, un poco forzada. Había pensado escribir un artículo muy concreto sobre el último libro de Juan Pablo II. El título del artículo era: el lenguaje en el libro *Cruzando el umbral de la Esperanza*. Pensaba, dada la novedad del género literario, estudiar de cerca la Semiótica que emplea el Papa, en el libro pregunta-respuesta, que viene a convertirse en un ensayo con esa estructura. No es el lenguaje de las Encíclicas, ni de las Exhortaciones; tampoco es el lenguaje de las Audiencias. Por primera vez, el Papa se expone a la intemperie ante 35 preguntas de Vittorio Messori, autor de *L'ipotesi di Gesù*. Y el Papa conecta enseguida con el interlocutor que para él, se convierte en el lector de una conversación. En la entrevista, vemos que el Papa cita con naturalidad autores literarios contemporáneos y filósofos, como Kafka, Albert Camus, Husserl, Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Lévinas con la filosofía del rostro, etc. El estudio iba a presentar el lenguaje, en su estructura sintáctica, semántica, pragmática textuales. Pero renuncié a dar ese enfoque al trabajo, dejando la estructura en abanico que tiene el libro, para afrontar —según orientación de la dirección de la revista— la situación de la esperanza hoy.

Pienso que se ha escrito bastante sobre el tema y hasta el mismo libro del Papa termina la última pregunta con el título «entrar en la esperanza». Ya sabemos que el título italiano del libro es: *Varcare la soglia della Speranza*.

Así pues voy a enfrentarme con el nuevo enfoque del tema y esa Semiótica quiere abarcar las siguientes perspectivas: clave antropológica, clave filosófica, clave teológica, clave bíblica, clave sociológica.

Clave antropológica

Entre la multiplicidad de sintagmas que han calificado al hombre a lo largo de la historia de la filosofía: animal político que tiene palabra, animal racional, animal de preguntas, animal económico, hermenéutico, etc., está el sintagma animal que tiene esperanza, animal capaz de esperanza. No es nada nuevo: basta acercarse a la motivación antropológica para ver que el hombre es tiempo que apunta a un pasado,

a un presente y a un futuro. Y basta caer en la cuenta de que el pasado podía haber sido otro, si hubiera sido otra la esperanza. Este animal de realidades que diría Zubiri, es animal de esperanza y el proyecto abierto que es el hombre, tendrá una u otra perspectiva, según el talante de su esperanza.

Si eso está claro desde la positividad de nuestro ser, vale decir lo mismo y con más fuerza si cabe, desde las finitudes existencial es de nuestro Dasein. La limitación, la precariedad frágil, la finitud radical que a veces nos abre a la nada, crea como reacción en el hombre una fuerza centrífuga, que lo planta de un salto un poco soteriológicamente en la esperanza. Se dice que lo negativo en el hombre le lleva a descubrir sus posibilidades positivas. Se dice que lo frágil del ser humano, único ser capaz de preguntarse por el ser, lo planta de golpe y sin complejos en la zona positiva de la esperanza. Viendo el ya de su límite, se encuentra viviendo el todavía-no, pero es ya una expresión existencial de esperanza.

Lo que afirmamos del hombre, lo afirmamos de los grupos en general. La Psicología social ha agotado el tema. Podemos asegurar que el psicogrupo y el sociogrupo se entrelazan en una dinámica de esperanza que viven todos los grupos en todos sus niveles.

Desde que K. Lewin creó la dinámica de grupos, el proceso de integración en los grupos depende de la actitud y grado de esperanza que posee cada miembro en el grupo. Y esa actitud se repite cíclicamente en cada nuevo proceso. Esto se extiende a los diversos grupos en la vida social, desde la familia a los partidos políticos u otras instituciones sociales.

La esperanza lleva dentro de sí una carga de utopía en el mejor sentido de la palabra que tiende a mejorar todo negativismo y toda desconfianza. Todas las utopías, desde la República de Platón hasta la de Orwell han seguido ese camino. Eso quiere decir que todo acto existencial de esperanza va trenzado de actitudes utópicas que van conquistando nuevas zonas de ser y de existir. Citemos aquí solamente a Gabriel Marcel, existencialista cristiano, a Ernst Bloch con su extraordinaria obra *Das Prinzip Hoffnung* y a nuestro Laín Entralgo con su ya clásica obra *La espera y la esperanza*. J. Moltmann en su *Teología de la esperanza*, entra ya en el campo teológico. Estos autores empujados por un afán de totalidad concreta, acometen su tarea con un esfuerzo de plenitud, superando todo fragmentarismo postmoderno. Pero también hay que ser comprensivo con el lado opuesto de la esperanza, como dato existencial. Individualmente existe la desconfianza, el miedo, la fragilidad, la desesperanza. El suicidio —fenómeno en parte estudiado—, es una prueba extrema de desesperanza. No hay horizonte para el ser ni para la vida. No hay fuerza para existir. El suicidio fomenta una actitud de antiesperanza. Sus clases quedan constatadas. Esa actitud negativa en el hombre, queda existencialmente en contraste con las actitudes de esperanza.

Clave filosófica

El de esperanza no es un concepto griego. Así como en Aristóteles hay un concepto griego de la amistad, el concepto de esperanza no interesa. Relaciona la

esperanza con el mundo. El concepto de esperanza es teológico y no filosófico. Lo discuten los filósofos y los teólogos. Tanto Descartes como Locke dan un sentido psicológico al concepto de esperanza. El primero considera a la esperanza como una de las «pasiones del alma», y, el segundo la considera como un consuelo o placer experimentado. El análisis psicológico lleva a considerarlo como una «espera». Como ya hemos dicho, contemporáneamente, Laín Entralgo eligió esa palabra para su obra: *La espera y la esperanza*.

Aparte el enfoque teológico y psicológico ya citados, está el modo existencial que pertenece a nuestro tiempo y en el que está la tradición constante de la filosofía. Los principales representantes de esta corriente, entre otros, son Gabriel Marcel y el citado Laín Entralgo.

En 1942 Marcel escribe «Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance» que luego incluirá en *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance* (1944). El concepto de esperanza en Marcel se da desde una apertura plena. Esa apertura es doble: del que espera y de lo esperado. Estoy abierto porque algo que me falta me viene al encuentro. No tengo algo hacia lo que tiendo y ese algo viene hacia mí. Mi apertura queda llena y en plenitud por lo esperado. De ahí que la esperanza marceliana esté llena y basada en la trascendencia. La esperanza es de alguien y para alguien. La apertura del homo viator empuja hacia la trascendencia. La esperanza es ontología del ser y no del tener. En terminología clara de Marcel, la esperanza se mueve en el ámbito del misterio y no en el ámbito del problema. Laín traduce a Marcel: «la esperanza es disponibilidad comprometida en una experiencia de comunión que puede cumplir un acto trascendente a la oposición entre el querer y el conocer; es un acto por el cual afirma la perennidad viviente de que esta experiencia ofrece a la vez, granjería y primicia».

También para el visto Laín Entralgo en *La espera y la esperanza*, 2ª ed., 1958, la esperanza pertenece a la esfera ontológica del ser; es ontología del ser. Y en Laín la esperanza hace un esfuerzo heideggeriano: pone en relación lo ontológico con lo óntico. A Laín le interesa mucho el realizar una fenomenología del acto de la espera por parte del animal. «Vivir alerta es vivir en el animal». Y la espera humana trasciende la del animal porque la espera humana es «superinstintiva, supersituacional e indefinida» Desde ahí se va constituyendo la esperanza. No es que la esperanza sea una mera evolución de la espera animal. Hay que resaltar el carácter espiritual de la esperanza. Laín estudia la espera humana en abierto abanico: «finitud, nada, realidad en cuanto tal, infinitud, abertura a lo fundamental y comunidad». Así se llega a la esperanza en plenitud y a la plenitud de la esperanza. El cúlmen queda más allá y es inaccesible a la filosofía. Virgilio ha cumplido su misión. Ahora es necesaria Beatriz para captar el salto cualitativo de la esperanza y del esperar.

Clave teológica

En España tardó en nacer una teología de la Esperanza. Lo más justo es decir que se está haciendo. Desde que en 1959 Ernst Bloch publicó su ensayo filosófico *Das Prinzip Hoffnung* y amplió sus ideas en coloquios públicos, casi no se despertó esa dimensión en la teología de los Novísimos. Es cierto que Joseph Pieper se había adelantado con su ensayo «sobre la esperanza» y entró de lleno en la serie de autores que han creado una teología de la esperanza para enfocar una teología escatológica totalmente nueva para tratar los temas. Se puede afirmar que el libro clave en el nuevo contexto teológico es la obra *Theologie der Hoffnung* (1966) de J. Moltmann. Basta recordar las grandes líneas estructurales de esta obra para caer en la cuenta del nuevo y original enfoque: Introducción: meditación sobre la esperanza. 1) Escatología y revelación. 2) Promesa e historia. 3) Resurrección y futuro de Jesucristo. 4) Escatología e historia. 5) Comunidad y método. Apéndice: el principio esperanza y teología de la esperanza, donde el autor entra en diálogo con E. Bolch. El desarrollo de cada una de esas líneas estructurales trae una visión casi completa y exhaustiva del nuevo viraje de la teología al estudiar los Novísimos. Se deja por superado el enfoque clásico y se opta por un camino bíblico-teológico mucho más centrado en el *Sitz in Leben* y en el *Kairós*. Si se quiere captar la teología hoy, en lo referente a la esperanza, ese libro sigue siendo imprescindible y sobran aquí todas las presentaciones y aproximaciones. Teológicamente podemos decir que J. Moltmann es un clásico en el tema y que está muy atento a las tendencias literario-teológicas que aportan la nueva orientación del tema. Acompañados por Beatriz podemos gustar de los nuevos caminos y de los temas que la esperanza nos plantea.

Aunque hace cinco años haya caído el muro de Berlín, conviene no perder la memoria de aquellos años en que el cristianismo entró en diálogo y flirteó con el comunismo. El texto citado de Bloch es uno de los primeros que contribuyeron a comenzar y a mantener ese diálogo. No hay que olvidar no pocas categorías arrancadas por Marx a la Biblia, aunque desarrollara sobre ellas una labor desteologizadora. La Tierra de la Promesa y la sociedad sin clases, sería una de ellas al igual que toda liberación de las diversas alienaciones. Recordemos a este propósito el libro de Lochman: *¿Cristo o Prometeo?* En él se plantea el diálogo entre cristianismo y marxismo. También en la teología de la esperanza tiene lugar el primer mitema. Se diría que Prometeo es sobre todo en el siglo XIX quien roba el fuego a los dioses y es el símbolo del marxismo. Con el fuego trae la esperanza a los hombres que deben luchar por un mundo mejor y universalmente desarrollado. En el siglo XX el mitema ya no será Prometeo. Albert Camus intuyó la idea con su obra *El mito de Sísifo*. La lucha de la esperanza hoy estaría muy baja y sigue teniendo fuerza el absurdismo de la vida. Hay muchos sísifos en el mundo que deben descubrir a Jesucristo Resucitado al final de la jornada y el para qué de la vida. La Teología de la esperanza potencia nuevamente, el viejo diálogo marxista y yo diría, caído el marxismo, el diálogo universal, individual y comunitario. Jesucristo Resucitado está al comienzo, en el camino y en la última curva del camino de la conocida parábola de Oxford. Y es la esperanza y el instante salvífico quien

impulsa a seguir cada vez más allá. Ni Prometeo ni Sísifo son el hombre cristiano que se alimentan con el «principio esperanza».

En la teología de la esperanza, das Prinzip Hoffnung va íntimamente trenzado con el «principio encarnación». Nunca la esperanza es algo que mira lo último y nos evade del compromiso presente. Todo lo contrario: la esperanza libera, lucha incansable, salva a Prometeo y a Sísifo y da sentido y orientación a las cosas. Su compromiso con el hombre es total. Su quehacer es encarnarse —como Jesucristo— en el Sitz im Leben y deja estructura y situación, liberando al hombre de todas las alienaciones y de todos los absurdismos. Para eso hace tener limpiadas todas las antenas y vencer toda sordera y ceguera. La esperanza cristiana hace saltar a los cojos, da luz a los ciegos, hace oír a los sordos. Con la esperanza cristiana los hombres mudos, hablan y todo con caminamos hacia la ciudad permanente, mejorando con el «principio encarnación» de la ciudad provisional en la que cada día habitamos.

Clave bíblica

Aunque vayamos a centrarnos en el N.T., nos paramos un poco en el Antiguo. La esperanza nunca aparece como tema marginal, secundario. Es una de esas líneas básicas estructurales que atraviesa todo el texto del A.T. y con la que podría trazarse la «intertextualidad». Arranca con la promesa compleja y religiosamente muy rica, hecha a Abraham. Antes de salir, ya ha oído hablar de la Tierra de la Promesa y de la Ciudad Nueva. Dios se compromete seriamente a guiarlo en esa aventura. Y hay que partir pronto, aunque Abraham sea viejo y esté muy cansado.

En el N.T. se dan varias expresiones muy ricas y abundantes para expresar el campo semántico de la «esperanza»: elpís, elpizò, apelpizò, proelpizò.

Los dos términos primeros no son frecuentes en los Evangelios: una vez en Mt. y en Jn.; tres veces en Lc. Sin embargo, en Pablo abundan mucho: 19 veces el verbo sobre 31 en todo el N.T. El texto clave es la Epístola a los Romanos. Aparecen también en San Pedro: 1 P, 2 y 5 veces. En Hch. 2 veces el verbo y 8 veces el sustantivo.

Apelpizò significa por el prefijo dejar de esperar, perder la esperanza, dudar. En Lc. 6, 35 significa prestar sin esperar nada.

Proelpizò aparece solamente en Ef. 1, 12. El prefijo pro da la fuerza: nosotros judío-cristianos hemos esperado en Cristo, antes de que los cristianos provenientes del paganismo recibieran la fe y la esperanza.

Hay términos con un campo semántico más concreto o más amplio, según se mire: esperanza de algún bien: prosdokía agathou. Frecuentemente la misma palabra elpís no indica una actitud personal, sino el bien esperado, el objeto de la esperanza: Gal. 5, 5; Col. 5, Tt. 2, 13. Y cuando el verbo y el sustantivo van sin sintagmas entonces se indica el cumplimiento escatológico: Rom. 8, 24; 12, 12; 15, 13.

La aparición y revelación de Jesucristo ilumina todo el A.T. y revoluciona la teología de la esperanza. Ha llegado el día de la salvación. Todas las promesas del

A.T. se cumplen en Jesús. El futuro es ya presente: somos hijos de Dios en Jesucristo, en Él encontramos la justificación, la rehabilitación, somos el nuevo pueblo de creyentes, el Espíritu Santo habita en nosotros y el nuevo Israel ha alcanzado su Promesa. Ni en Jn., ni en Apaparece el término elpís, porque ya no hace falta. Se nos presenta Jesús en el libro de los Signos y en el libro de la Gloria, como escatología del presente. Vivimos el hoy, el ya, pero al mismo tiempo vivimos el todavía no de ese hoy que es la voluntad del Hijo con el Padre.

Clave sociológica

Esta Nota evita adrede toda exploración de campo y toda estadística. La pretensión es muy sencilla: hacer un corte sociológico individual y grupalmente para captar, si los hay, posibles signos de esperanza en nuestra sociedad. Es un ejercicio de reflexión que puede venirnos bien a todos, con tal de que de entrada evitemos actitudes subjetivas viciadas.

Individualmente toda persona, en su pensar, en su querer y en su hacer vive un nivel de esperanza. Los horizontes que nos trazamos son abiertos y queremos llegar a ellos. Recordando a Rogers, diríamos que todos funcionamos con unos factores de personalidad que tienen a su base esos elementos de esa misma personalidad, alimentados todos con una sana base de esperanza. Esos elementos son los siguientes: a) Campo fenoménico a experiencia: aquí entran todas las experiencias positivas o negativas que hemos tenido en la vida y que tendremos en el futuro. Conviene trabajar ese campo fenoménico; vivir las experiencias tenidas o por tener con apertura, decisión y aceptarlas sin evadirnos de ellas. Así caemos en la cuenta de qué nivel de esperanza se da en nuestro campo fenoménico o de si está ausente todo signo de esperanza en ese nivel tan profundo de nuestra personalidad. b) Concepto de sí: Imagen que cada uno tiene de sí mismo, sin romper el espejo, cuando nuestro concepto de sí no nos gusta. Urge ver si se dan signos de esperanza en ese concepto que cada uno tenemos de nosotros mismos. Podemos mejorar el concepto y la imagen que de nosotros tenemos y abrirnos a la esperanza en esa tarea de formación. c) El yo ideal. Se trata de querer ser. Está siempre abierto y puede cambiarse con grandes motivaciones. Influye mucho en el horizonte de nuestros ideales y recuerda el «querer ser» unamuniano. Dirige nuestra vida más de lo que nos imaginamos y está siempre como tarea de esperanza a nuestra disposición. d) Capacidad de reestructuración del campo fenoménico. La persona es siempre proyecto abierto que puede modificar el campo fenoménico y lo que es más importante que puede cambiarse a sí misma. El día en que renunciemos a esto ya podríamos firmar nuestra esquela de defunción. Esto vale para todos, individual, profesional, socialmente. Hay que explotar esa capacidad de cambio y ese elemento debe ser animado con los signos de esperanza de que dispongamos o que esperamos poseer. e) Capacidad de reestructuración del concepto de sí y del yo ideal. Aquí vale todo lo que acabamos de decir. Podemos cambiar nuestro concepto de sí y nuestro yo ideal. Es tarea acuciante de autoafirmación y está prohibido caer en cualquier arteriosclerosis psicológica en este elemento de nuestra

personalidad. Sin caer en voluntarismos hemos de procurar trabajar este quinto elemento y lo hemos de aprovechar para sembrar esperanza.

Socialmente la cosa cambia. Los niveles de esperanza pueden estar más lejanos o más cercanos. Lyotard y Vattimo, entre otros, nos hablan de la sociedad del fragmento. Han caído los grandes sistemas y los grandes absolutos. Hemos de prepararnos para vivir el desafío del fragmento. En el campo de la esperanza se debe aceptar gozosamente ese reto. En los textos del Vat. II hay una nube de textos de esperanza que salen al frente del hombre postmoderno. Cito uno: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón...» (GS 1).

Frente al desencanto de la razón, a la pérdida de fundamento, caída de grandes relatos, fin de la historia y estetización de la vida como política que vendían a ser algunos de los rasgos de la vida postmoderna, la sociología de la esperanza sale al encuentro para salvar el fragmento. Y eso se hace de varias maneras. Recogemos dos fragmentos de periódico de un día cualquiera para ver esa nota y esa luz de esperanza. Un texto es del Presidente Polaco y otro de una Organización que siembra esperanza. Repetimos que se trata de dos fragmentos, no del texto entero.

«Trato de ver los acontecimientos como ejercicios que tengo que resolver. Así es como entiendo el sentido de la vida del hombre. Nunca dramatizo. Sé que en la vida no hay nada que dependa únicamente de nosotros. Pero hay que buscar dignamente las mejores soluciones, las más honestas. Así lo digo en mi libro *Droga nadziei* (El camino de la esperanza).

«Los que creyeron en la esperanza». La Organización presenta 20 casos detallados y 10 sin describir pidiendo ayudas a la sociedad. Aquí enumero solamente dos casos de esos 30: 51.542. «Separada, por malos tratos, con dos hijos mayores que no tienen trabajo. Les han denegado la subvención del IMI. Carece totalmente de recursos». 51.560. «Operada de cáncer de mama debe desplazarse continuamente para revisiones, para cuyos gastos pide ayuda. No percibe más que la subvención del IMI. Vive sola».

