

Revista Aragonesa de Teología

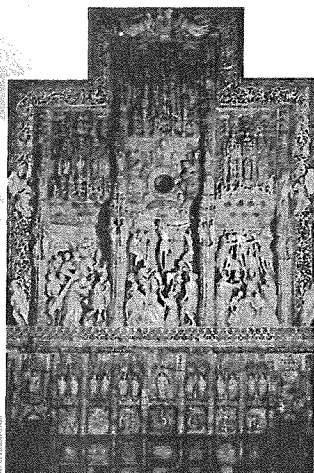
Año VI - Nº 11 - 2000

Enero-Junio



Recuperamos el patrimonio aragonés

Al cumplir 90 años, la Caja de Ahorros de la Inmaculada promovió la recuperación de tres excepcionales monumentos: el retablo mayor de la Catedral de Huesca, el mural de la cúpula sobre la Santa Capilla del Pilar y la techumbre mudéjar de la Catedral de Teruel. La CAI agradece la activa cooperación de los Cabildos, la Diputación General de Aragón y el Ministerio de Educación y Cultura y da cuenta a los aragoneses de la feliz evolución de los proyectos.



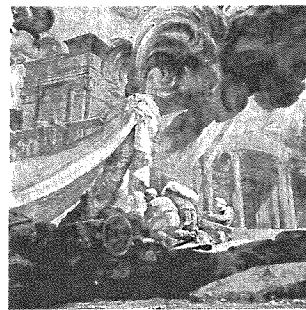
El Retablo Mayor de la Catedral de Huesca

es obra de madurez del más notable escultor del Renacimiento en Aragón, Damián Forment. Esculpido entre 1521 y 1533, sus casi 140 m² de alabastro y madera exhiben un prodigioso mundo iconográfico que narra detalladamente la Pasión de Jesús, trabadas sus escenas por una arquitectura de gran porte que descansa sobre un banco labrado con profusión de imágenes y lugares destacados para santos aragoneses. Perfectamente limpio, saneado y consolidado, puede ya contemplarse en su magistral belleza.



La techumbre mudéjar de la Catedral de Teruel

es la más asombrosa representación pictórica de la compleja sociedad estamental y multiétnica de la Edad Media aragonesa. Atractivo principal de la Ciudad del Amor, Patrimonio de la Humanidad, no tiene parangón en el antiguo Reino. Ornamento, cubierta y soporte a un tiempo, la cuidadosa y difícil restauración de su base material, la madera, y de sus policromas y variadas pinturas, no siempre bien tratadas en tiempos pasados, concluirá en 1999.



La cúpula de la Virgen en la Santa Capilla del Pilar

La Santa Capilla del Pilar, obra exquisita de Ventura Rodríguez, está albergada por una cúpula cuyo interior contiene un enorme fresco mural pintado por Antonio González Velázquez en el siglo XVIII. Oscurecido y, en muchos puntos, alterado hasta quedar invisible, los trabajos de recuperación desarrollados durante año y medio le han devuelto su vigor y brillante aspecto original. La impresionante escenografía de la Santa Capilla lucirá todo su esplendor barroco en el mes de octubre.

Las restauraciones promovidas por la CAI, realizadas por el Instituto del Patrimonio Histórico Español del Ministerio de Educación y Cultura, son coordinadas por el Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón.

nuestro mayor interés

Obra Social CAI
Caja de Ahorros de la Inmaculada

www.cai.es

**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2000

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:
EBROLIBRO, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza
Tel. 976 751134

Impresión:
EDELVIVES
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	5
1. <i>Religión y cultura.</i> Juan Martín Velasco	7
2. <i>Motivos y sentido de la apocalíptica. Introducción al tema del milenio.</i> Xavier Pikaza	27
3. <i>¿Está Dios en contra de la felicidad?</i> Ernesto Brotons	43
5. <i>Simone Weil y el Dios de los gentiles.</i> M.^a Carmen Martínez	53
6. <i>María en la Anunciación: libertad en la nueva creación.</i> José Ignacio Blanco Berga	73
7. <i>Sobre el año jubilar.</i> Clubenitos	79
8. <i>Del Homo Economicus al Homo Symbolicus.</i> Castor Bartolomé Ruiz	85

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA

C/ Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza

EDITORIAL

Con todo el carácter convencional que se quiera, ya que convencionales somos nosotros, éste es un año de celebraciones. No todos tienen ese simbolismo de las cifras redondas y, mucho menos, un número marcado con tres ceros. Es lógico, pues, que se desate un cierto apasionamiento festivo por la culminación del segundo milenio y el comienzo del tercero.

Los cristianos podemos, efectivamente, darle ese aire celebrativo propio de los grandes aniversarios, aunque también podemos caer en un sentido fácil y hacer de este año un desfile de concentraciones vistosas muy acordes con la cultura de la imagen que los medios de comunicación extienden.

Un grupo de sacerdotes trata de expresarnos su preocupación ante esta posibilidad. Les gustaría que un año y una celebración así fuera la ocasión para dar el arranque a un sentido más profundo, festivo y serio de estos dos mil años de cristianismo que tiene ante sí tantas tareas. Un aniversario que, además de recuerdo, memoria y celebración, fuera proyecto, horizonte de futuro y mirada hacia un mundo global que mayoritariamente no es cristiano y hacia un entorno cercano en el que el cristianismo parece más historia que presente y los cristianos más geriatría que juventud.

Precisamente porque parecemos dar esa imagen de escasa presencia y ánimo decaído sin capacidad de expresión y organización cultural, algunos estamentos sociales y políticos querrían ocuparse de espacios y actividades para las que nos consideran incompetentes. La polémica en torno a la gestión cultural de La Seo de Zaragoza es una muestra de la que hemos querido hacernos eco, pero la palabra más importante queda por decir y la comunidad cristiana tiene ante sí un gran reto: La presentación de un buen proyecto que una el sentido cultural de una iglesia, que es cátedra del Obispo y expresión de toda la comunidad diocesana, con el aspecto cultural, que es cultivo de la dimensión artística y espiritual, para despertar en los seres humanos el deseo de buscar algo más de lo que somos.

No hemos encontrado todavía un marco de relación estable, respetuoso y de colaboración entre instituciones sociales, religiosas y políticas. Podemos acusarnos mutuamente de muchas cosas después de tantos siglos de convivencia tensa. Sólo aquello que recoja y exprese la unión de todos: lo religioso, lo artístico y lo antropológico, con belleza, podrá superar los enfrentamientos.

Una de las cosas que se achaca a la Iglesia es el empobrecimiento intelectual del cristianismo por haberse instalado en actitudes de seguridad, olvidando que somos caminantes en busca de la Verdad que se expresa en el Jesús cuyo aniversario celebramos. La figura de una mujer como Simone Weil es un motivo para pensar nuestro cristianismo en este periodo de la historia en el que las preocupaciones apocalípticas vuelven a emerger y en el que la felicidad parece una cuestión ajena a Dios y propia sólo de algunas visiones filosóficas muy extendidas.

Al felicitarnos todos por este año, la *Revista Aragonesa de Teología* quiere contribuir a la recuperación de un ánimo inquieto que impulse a una búsqueda personal y al establecimiento de puentes de entendimiento con la cultura en la que nos volcamos expresando lo que somos y en la que nos apoyamos para tratar de ser.

La Iglesia en Aragón puede y debe aportar mucho a las gentes de nuestra tierra, pero debe asumir las propias e importantes deficiencias internas que le impiden realizar un servicio pastoral más eficaz y un estilo de presencia más esperanzadora.

Felicidades a todos.

Religión y Cultura

Rev. Aragon. Teol. 11 (2000)

Juan Martín Velasco

1. Introducción

El título de mi intervención enuncia un tema inmenso, abordable desde incontables perspectivas. Dando por supuesto el interés fundamentalmente divulgativo de esta Revista y el interés de su dirección por ofrecer elementos que permitan comprender y clarificar la relación del factor religioso con la sociedad y la cultura actuales de nuestro país, tengo la intención de desembocar en un análisis de la relación del cristianismo católico con la cultura y la sociedad española de los años noventa. Pero antes considero indispensable esbozar un marco histórico y teórico que nos permita comprender la actual situación de la relación religión-cultura en los países occidentales y en particular en el nuestro y nos dote de criterios que nos permitan evaluarla.

2. Religión y cultura. Intento de precisión terminológica

Con la palabra «religión» designamos un hecho humano específico; un hecho sumamente complejo. Por la variedad de sus formas en que se presenta y por la multitud y variedad de elementos que lo componen. Como resultado de ese esfuerzo comparativo, comprensivo y sistemático que es la fenomenología de la religión, ofrezco este intento de descripción de la estructura del fenómeno religioso:

Es un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común el que están inscritas en un ámbito de realidad original que designa el término «lo sagrado»; constan de un sistema de mediaciones organizadas: creencias, prácticas, símbolos, lugares, espacios, objetos, sujetos, instituciones, etc., en las que se expresa una experiencia humana peculiar de reconocimiento, adoración, entrega, referida a una realidad trascendente al mismo tiempo que inmanente al hombre y a su mundo, y que ejerce en relación con ellos una función polivalente que tiene su centro en torno a la salvación y la donación de sentido¹.

En esta descripción aparecen, debidamente jerarquizados y organizados, como elementos fundamentales: un centro bipolar: presencia del Misterio y respuesta humana de reconocimiento y acogida; un conjunto de mediaciones en las que se condensa esa presencia y se expresa ese reconocimiento; el carácter peculiar del hecho así originado; y la función del mismo en el conjunto de la vida personal y social.

También «cultura» es un término polisémico y con enorme fuerza «evocativa», como resultado de la larga historia de su uso, de la complejidad del fenómeno a que se refiere y de las múltiples perspectivas desde las que puede ser estudiado y de hecho lo ha sido, sobre todo a lo largo del último siglo.

¹ Para el desarrollo de esta comprensión del fenómeno religioso me permito remitir a mi *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Cristiandad, ⁵1994, esp. 299-315.

Aun con el peligro de simplificar, me refiero a tres orientaciones en la determinación del significado del término. En latín, «cultura» es un sustantivo que significa el cultivo de una enorme pluralidad de realidades expresadas en otros tantos genitivos: *agri*, *litterarum*, *animi* a los que los cristianos añadirán, con una inflexión del significado hacia lo que significa la palabra «cultus», otros genitivos como *Christi*, *religionis christianae*. «Cultura» se refiere, pues, en este contexto, al cultivo de capacidades humanas que permite la transformación y la mejora de realidades mundanas o del propio sujeto. Los autores del Renacimiento (Erasmus, Moro) siguen haciendo un uso semejante de «cultura» refiriéndola al ingenio, el alma humana, etc.

Posteriormente «cultura» pasa a utilizarse para designar una realidad y no un acto; sin genitivo, pues. Designará el estado de una realidad o de la humanidad que sucede al estado natural. A partir de aquí comenzarán a señalarse los elementos que lo hacen posible o lo constituyen y las etapas del proceso que ese paso origina.

Fundada, en parte, en esta consideración, «cultura» sigue utilizándose para designar el campo en el que se producen y desarrollan los saberes, las expresiones artísticas, las concepciones filosóficas propias de una sociedad y que constituyen el patrimonio de las personas cultas o cultivadas. La palabra en este sentido comprende lo que puede llamarse «la cultura culta»; la cultura como patrimonio de las personas cultas; la cultura como «mundo humano» diferente de los otros «mundos» tales como la economía, la política, la religión, etc.

Anotemos que, de acuerdo con esta primera acepción de «cultura», existirían personas cultas e incultas, y, de acuerdo con la visión etnocéntrica predominante durante mucho tiempo en la historia, habría pueblos cultos e incultos, civilizados y bárbaros, primitivos o salvajes². Las ciencias sociales han extendido, a partir de Ed. Tylor, una nueva comprensión de la palabra «cultura» que es hoy la predominante. «Cultura o civilización, según Tylor, es un todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad».

A partir de esta primera definición antropológica, las definiciones se han multiplicado, pero todas ellas coinciden en considerar la cultura como la forma de vida —en el sentido más amplio— de un pueblo. De acuerdo con esta definición la cultura aparece bajo tantas formas como pueblos existen, se enuncia, por tanto, siempre en plural, y es considerada como un factor ineludible de la vida social³.

Desde esta perspectiva podemos definir la cultura como «la forma compartida de interpretar y sentir el mundo que domina en un pueblo o grupo humano»⁴. Desde esta com-

² Sobre la historia de la idea de cultura ofrecen numerosos datos los artículos de *Cultura*, en J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*. Madrid, Alianza, 1979, vol. I, 698-702; R. MAURER, en H. KRIGAS / N. M. BAUMGARTNER / CH. WILD (eds.), *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona, Herder, 1977, vol. I, 465-476; R. WILLIAMS, *Culture and Civilization*, en *Encyclopedia of Philosophy*. London, Collier MacMillan, 1972, vol. I, 273-276, y M. SINGER, «Cultura», en D. L. SILLS (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid, Aguilar, 1977, vol. III, 298-311.

³ Sobre la definición de la cultura desde las ciencias sociales cf. A. L. KROEBER / C. KLUCKHOHN, *Culture. A critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA, Museum of American Archaeology and Ethnology, 1952; J. S. KAHN, *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona, Anagrama, 1975.

⁴ A. TORNOS, «Pluralismo sociocultural y pluralismo en la Iglesia», en *Pluralismo y comunión en la Iglesia*. Actas de la IV Semana de Estudios de Teología Pastoral organizada por el Instituto Superior de Pastoral. Estella, Verbo Divino, 1994, 13-47.

comprensión es necesario señalar la importancia cada vez mayor del factor cultural en la comprensión del hombre. La cultura no es la suma de los conocimientos, artes, etc., sino una forma compartida de ser, sentir, imaginar, hacer, que ejerce una función noética, es decir, que condiciona el pensamiento del hombre, y una función ética, porque le presta sus convicciones y los marcos de referencia para su conducta.

Cabe referirse a una última forma de comprender la cultura, menos elaborada, con elementos comunes con la segunda consideración, pero que puede tener interés distinguir de la segunda.

Me refiero a lo que solemos denominar «cultura de la vida cotidiana», es decir, la forma de vivir de los miembros de una sociedad, que se deriva del grado de desarrollo científico, técnico y económico; forma de vida que se refleja y difunde a través de los medios de comunicación, que impone hábitos de conducta, comportamientos masivos, modas, estilos de relación, formas de lenguaje, etc., en una determinada sociedad.

3. Problemas que encierra la relación religión-cultura en las diferentes comprensiones de «cultura»

Así entendidas la religión y la cultura, estamos en disposición de precisar las formas de relación que se producen entre los dos términos a los que se refiere nuestro título y los problemas que aparecen en cada uno de los espacios que designa cada uno de los usos de «cultura». Así, entendida la cultura en el primero de los sentidos, como «cultura culta», el problema de la relación religión-cultura remite sobre todo a la aparente confrontación de la ciencia, la filosofía y la técnica modernas con la visión de las cosas contenidas en la Biblia, aceptada acríticamente durante mucho tiempo por la teología, o la confrontación de las conclusiones del pensamiento moderno con las verdades de la fe enseñadas por las Iglesias. El problema en esta primera acepción de cultura se refiere a la confrontación de la ciencia con la fe, o de la fe con la razón. Este problema ha sido el caballo de batalla de la relación religión-cultura desde el «caso Galileo» hasta bien entrado el siglo XX.

Entendida la cultura en su acepción antropológica, como forma compartida de vivir de un pueblo o un grupo humano, el tema de la relación religión-cultura adquiere una amplitud mucho mayor. Se refiere a la presencia del factor religioso en esa forma compartida de vivir; a su relación con los otros aspectos de la vida social; al influjo de cada uno de esos factores sobre los demás; a la forma de presencia que ese factor religioso ha adoptado en las distintas épocas históricas. Dada la pluralidad de las culturas y las inevitables y muy variadas relaciones de las religiones con las diferentes culturas, el problema más importante que plantea la atención a las culturas es el de la relación de las religiones con pretensión universal con las culturas en una situación de pluralismo y de pluricentrismo cultural. A este problema se refiere el tema condensado en la llamada «inculturación del cristianismo».

Entendida la cultura en su tercera acepción: cultura de la vida cotidiana, es decir, la forma de vivir de una sociedad, condicionado por el grado de desarrollo científico, técnico, económico, etc., el problema de la relación religión-cultura se refiere sobre todo a las posibilidades y dificultades que ese género de vida comporta para la realización práctica de la vida religiosa; a la presencia de la religión en ella; a su capacidad para influir sobre la misma, etc.

Tras esta alusión a algunos de los problemas contenidos en nuestro enunciado genérico sobre la relación religión-cultura, resulta evidente que es imposible abordarlos todos ellos ni siquiera de la forma más esquemática. Se impone una selección de algún o algunos de ellos. Declararé, pues, mis opciones y delimitaré en consecuencia el campo de mi reflexión.

Voy a referirme fundamentalmente a la cultura en su segunda acepción: forma compartida de interpretar y sentir el mundo que domina en un pueblo, aunque con frecuencia será indispensable referirse a hechos culturales, incorporando elementos de la primera acepción. Así entendida la cultura, voy a referirme como marco teórico e histórico a la relación entre religión y cultura tal como se ha dado en la historia, y a la interpretación de esa relación desde la comprensión propuesta tanto de «religión» como de «cultura». Me referiré después a la transformación radical de la relación que ha producido el proceso de secularización en las sociedades avanzadas del llamado primer mundo. Y terminaré proponiendo algunos principios que han de regular las relaciones entre religión y cultura, religión y sociedad, en los países y las sociedades secularizadas como el nuestro.

4. Relación entre religión y cultura en la historia

Puede tomarse como una conclusión, tanto de las ciencias de la religión como de la historia de la cultura, que religión y cultura han mantenido una relación estrecha de muy larga duración y que en esa relación las religiones han constituido a lo largo de los siglos una fuente permanente de hechos culturales. «La religión, escribe un historiador de las religiones, ofrece la matriz culturizadora de la que surgen la pintura, el arte de la construcción, la poética, la danza, la filosofía, la ciencia, las formas de organización de la sociedad y el resto de las manifestaciones decisivas de la cultura»⁵.

Testimonios elocuentes de la relación entre religión y cultura aparecen en las primeras huellas de actividad simbólica del hombre: enterramientos, pinturas rupestres, estatuillas con forma de mujer, huesos y cantos decorados a lo largo del paleolítico superior. A la misma conclusión conduce la presencia invasiva y la importancia decisiva de lo sagrado y sus formas en las culturas no literarias. Del mismo hecho dan testimonio los documentos dejados por las primeras culturas de la Antigüedad en las diferentes áreas: Extremo Oriente, Oriente Medio Antiguo, Grecia, etc. Las primeras colecciones importantes de textos literarios son mitos y poemas de contenido religioso. Una de las colecciones de los vedas contiene notaciones musicales y con frecuencia las representaciones pictóricas o escultóricas muestran a los personajes religiosos danzando; las importantes ruinas de edificaciones de esas culturas son, sin lugar a dudas, restos de lugares sagrados. M. Eliade constata que «los más antiguos complejos urbanos son centros culturales», y remite a Paul Wheatley quien «ha demostrado brillantemente la intención y funcionalidad religiosa de las primeras ciudades de China, Mesopotamia, Egipto, América Central, etc.»⁶.

⁵ L. RICHTER, «Kultur und Religion», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (R.G.G.). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) ³1960, vol. IV, 95-99, esp. 96.

⁶ M. ELIADE, *Historia de las ideas y las creencias religiosas*. Madrid, Cristiandad, 1978; Ch. DAWSON, *Religión y cultura*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953; D. A. O'CONNOR, *The Relation between Religion and Culture according to Christopher Dawson*. Montreal, Librairie Saint-Viateur, 1952.

El primer aspecto, el más visible, de la relación lo constituye, pues, la coincidencia, durante milenios —desde el paleolítico hasta la época moderna de la cultura occidental— de las hoy reconocidas como obras de arte con realidades instauradas por el hombre religioso como mediación y expresión de su experiencia y su vida religiosa. Pero la relación religión-cultura discurre por niveles más profundos que los que muestra la coincidencia de los hechos culturales y las diferentes sacralidades. Así, cabe referirse a la fecundidad moral de las tradiciones religiosas que han originado catálogos de normas —coincidentes en no pocos puntos concretos— para regir las conductas de sus fieles y ha enseñado al hombre a «ser justo»; a practicar las virtudes⁷.

Por otra parte, en todas las grandes tradiciones religiosas se hace presente una fuerza que abre sentido, pone en comunicación con la verdad y confiere fuerza liberadora a las comunidades que las encarnan. Testimonio de la búsqueda de sentido, del cultivo de las preguntas radicales, y de oferta práctica de salvación a los males que desde siempre aquejan a la humanidad son los mitos de los orígenes, los poemas, las reflexiones sapienciales, que constituyen lo fundamental de los textos sagrados de las diferentes religiones. Por último, no es difícil observar cómo la religión ofrece a las sociedades a lo largo de la historia las solidaridades básicas, la urdimbre de relaciones fundamentales que le confieren un cobijo moral y una red de solidaridades que facilitan su tarea de transformación del mundo.

De ahí que pueda concluirse, sin caer en ningún tipo de exceso apologético, que las religiones han contribuido poderosamente al proceso de humanización del que forma parte la cultura.

5. Hacia una interpretación del hecho de la relación religión-cultura constatado por la historia

La descripción de la religión y de la cultura de la que hemos partido nos permite explicar, interpretar y comprender sin dificultad la relación constatada por la historia. La religión tiene su centro en la experiencia que suscita en el hombre la presencia inobjetiva del Misterio. Tal experiencia que tiene lugar «del alma en el más profundo centro» profundiza y ahonda las diferentes facultades y capacidades humanas y transfigura la realidad natural del hombre en símbolo originario, en realidad simbólica. De esa transfiguración simbólica originaria surgen la actividad cultural humana, las obras del pensamiento, las del arte, la conciencia del bien, y los actos en que se manifiestan. De esa forma, las expresiones de la vida religiosa, las mediaciones del Misterio que las origina, coinciden con las grandes actividades por las que el hombre se realiza y con las obras que esas actividades producen. Así, durante siglos las obras de la creación simbólica, las obras de arte, los grandes productos del pensamiento humano, coinciden con las manifestaciones de la vida religiosa, hasta el punto de que durante milenios, la historia del pensamiento, la historia de la conciencia ética, la de la vida social y la de las obras de arte, es decir, la historia de la cultura humana, coinciden materialmente con la historia de las religiones.

⁷ J. MARTÍN VELASCO, «Religión y ética», en M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid, Trotta, 1992, 185-203.

La relación religión-cultura, incuestionable, ha pasado por fases diferentes. La primera, vigente en las sociedades unitarias de las tradiciones sin escritura, está representada por la impregnación por lo sagrado de todos los aspectos de la vida social y personal, hasta el punto de que ha podido decirse que lo sagrado es como la ontología de esas sociedades «primitivas». Sólo lo sagrado confiere fuerza, eficacia, entidad, valor, a todas las realidades, acciones, expresiones de la vida en lo social y lo personal.

En las grandes culturas de la Antigüedad se produce una especialización y diferenciación social que convierte a lo sagrado en un área particular, cultivada por personajes especializados —los sacerdotes— frente a las funciones rectora y productora protagonizada por otros miembros de la sociedad. Pero, con todo, en esas sociedades antiguas sucede lo que Fustel de Coulanges dice de la ciudad antigua romana: «las instituciones sociales reflejan las creencias religiosas» y «las relaciones entre los hombres, la propiedad, la herencia, los procesos (judiciales), todo, se encuentra regulado... por los dogmas de la religión, conforme a las necesidades de su culto. Todo procedía de la religión, conforme a las necesidades de su culto. Todo procedía de la religión, es decir, de la idea que el hombre se había forjado de la divinidad»⁸. Esta situación de predominio de lo sagrado y de influjo de la religión sobre todos los aspectos de la vida perduró bajo formas ligeramente distintas hasta la época moderna de la cultura occidental.

La época moderna, en virtud de la secularización que constituye uno de sus rasgos característicos, va a suponer un cambio radical en la relación entre religión y cultura.

Religión-cultura en situación de secularización

Sin entrar en la descripción, y menos en la interpretación, del complejísimo proceso a que se refiere la palabra «secularización» me contentaré con aludir a lo que es su resultado más general y más evidente. Hasta la época moderna de la cultura occidental —con algunos antecedentes parciales en otras épocas como la época clásica del pensamiento griego— lo sagrado —ya especializado y diferenciado en relación con otras áreas de la actividad humana en las sociedades antiguas— constituía el factor de integración de todas esas áreas de la sociedad, el punto de referencia que les confería el sentido último, la cúpula que cobijaba el desarrollo de todas las actividades de la vida personal y social. La secularización va a suponer una transformación radical en la forma de presencia del factor religioso en la sociedad y en la misma forma de comprender y vivir la religión. La consecuencia será la emancipación de las diferentes áreas de la vida profana: ciencia, técnica, moral, política y organización de la sociedad; a ésta seguirá el establecimiento de un pluralismo de cosmovisiones y de sistemas de donación de sentido: una reducción de la religión al ámbito de lo privado y al foro de la conciencia; y en no pocos casos, una pretensión de sustitución de la religión en su función integradora por nuevas instancias como la razón filosófica, el pensamiento científico, o la acción político-social.

⁸ FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua* (1864). Madrid, Edaf, ²1982, 495.

La irrupción de la secularización origina una nueva interpretación de la relación entre religión y cultura y la aparición de propuestas alternativas a las vigentes hasta entonces. En primer lugar, se comprenderá la relación que de hecho ha existido a lo largo de la historia como un dato histórico, explicable por la falta de desarrollo del hombre antiguo, correspondiente, por tanto, a la etapa de la infancia de la humanidad y que estaba llamado a ser superado tan pronto como el hombre hubiese conseguido un grado suficiente de desarrollo en todos los órdenes de la vida. La religión habría desempeñado, a lo más, una función pedagógica, a la que el hombre llegado a la mayoría de edad debería renunciar. «Quien tiene ciencia y arte, ya tiene religión; quien no tiene ciencia ni arte, que tenga religión» (Goethe).

En segundo lugar, a partir de la Ilustración, se multiplicarán las interpretaciones de la historia humana que ponen de relieve las deficiencias, los lados negativos del influjo cultural y social de las religiones. Los reproches que todas estas interpretaciones dirigen a la acción social y cultural de la religión son numerosos. Señalemos los más importantes: las religiones, subrayan los ilustrados, desde la triste experiencia de las guerras de religión en Europa, han sembrado en la historia la intolerancia, la intransigencia y el fanatismo, que han causado innumerables conflictos o han avivado y radicalizado conflictos surgidos por otras razones. Es decir, las religiones habrían sido un factor generador de violencias sin cuento. Las religiones, añadirán las críticas ilustradas en contacto con el pensamiento filosófico y científico, han mantenido a la humanidad en estado de minoría de edad al obligar a los hombres a estar a la escucha de revelaciones pretendidamente sobrenaturales; al mantenerlos dóciles a tradiciones sacralizadas y al impedirles el uso libre de su razón. Las religiones habrían condenado, pues, a los hombres al oscurantismo y habrían impedido, o al menos retraído, con su recurso permanente a mitos sin fundamento, el nacimiento del saber científico y del pensamiento autónomo.

Las críticas de la religión surgidas en el seno de los movimientos sociales reprocharán a las religiones su contribución al mantenimiento de las situaciones establecidas, sancionadas por las interpretaciones ideológicas de carácter sacral, y les acusarán de retrasar o impedir el progreso de las sociedades hacia formas de organización más racionales y más justas. Por último, las explicaciones psicológicas de la religión interpretarán su influjo sobre las personas como un factor de represión que habría impedido al hombre el desarrollo sano de su tendencia a la felicidad.

Conviene anotar que el proceso secularizador no se ha limitado al terreno de las ideas y a proponer nuevas interpretaciones al hecho de la relación entre religión y cultura. Ese proceso tiene, al contrario, sus episodios más influyentes en determinados procesos sociales, económicos, tecnológicos, políticos que han hecho del siglo XIX y de una buena parte del siglo XX un campo de batalla cultural —*Kulturkampf*— entre, por una parte, las Iglesias y algunos grupos sociales eventual y casi siempre interesadamente asociados a ellas, y los movimientos 'progresistas' empeñados en disminuir o eliminar su influencia sobre la sociedad y la cultura.

¿Cuál es el resultado de este ya largo proceso? ¿Cómo se plantea el problema de la relación religión-cultura en los países europeos de nuestros días?

6. Evolución de la relación religión-cultura en la Europa moderna

A mi modo de ver, a lo largo de este período han ocurrido dos hechos que han venido a modificar sustancialmente el estado de la cuestión y han hecho que el problema se plantee en nuevos términos.

Es verdad que las Iglesias se han resistido durante mucho tiempo tenazmente a renunciar al ejercicio de la tutela de la sociedad y la cultura que habían ejercido durante siglos. Pero también es verdad que, tras no pocas vacilaciones y resistencias, se ha impuesto en esas Iglesias el reconocimiento de la legítima autonomía de las realidades profanas. Buena muestra de este reconocimiento son los documentos del Concilio Vaticano II y en especial el que aborda la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y el que expone la visión de la Iglesia sobre su presencia y su acción en el mundo (*Gaudium et spes*). Ese reconocimiento ha conducido, además, a revisar las formas concretas en que se ha realizado su relación con la cultura y a deplorar como errores los excesos, evidentes en algunos casos, como el representado por Galileo, que han supuesto la pretensión de una tutela indebida sobre la cultura. En el terreno de las ideas, numerosas teologías de la cultura, desde Schleiermacher a la actualidad, han preparado esas tomas de postura de las Iglesias o se han hecho eco de ellas⁹.

Todas estas teologías convergen hacia modelos de interpretación de la relación entre sociedad-cultura y religión en términos que, por una parte, evitan imponer un predominio de la religión que mantenga a la cultura en estado de heteronomía, de regulación de su funcionamiento desde fuera de ella misma por normas dictadas por la teología o las Iglesias; y, por otra, superan una comprensión del hombre como ser encerrado sobre sí mismo, reducido a los que sobre él conocen las ciencias; deciden las leyes de la economía o pueden hacer las técnicas, como único medio de que la cultura no se torne factor de deshumanización. Sobre los modelos teóricos-prácticos en que están desembocando estas reflexiones nos ocuparemos más adelante. Contentémonos ahora con señalar el cambio de clima, en el interior de las Iglesias en relación con el problema religión-cultura, que hace que sólo esporádicamente y en casos muy aislados se recuerde la situación de *Kulturkampf*, de guerra en torno a la cultura de hace algunos decenios.

También en el campo de las fuerzas modernizadoras y secularizadoras se ha producido un cambio notable de actitud. En efecto, en un primer momento la modernidad propuso sustituir Dios, la religión y las Iglesias por nuevos principios: la razón autónoma, la organización racional de la sociedad, las democracias basadas en el respeto de los derechos humanos, como medio para conseguir el progreso de la humanidad hacia situaciones de prosperidad, paz, justicia y progreso para todos sus miembros. Pero el desarrollo de los ideales de la modernidad muestran la misma ambigüedad que la crítica ilustrada había denunciado en la época premoderna. El ideal de la racionalidad moderna se ha visto convertido en el predominio de una razón instrumental incapaz de explicar y

⁹ Cf. entre otros J. MARITAIN, *Religion et culture*. Paris, Desclée, 1946; Id., *Humanisme intégral* (Paris 1934), trad. cast. *Humanismo integral*. Buenos Aires, C. Lohlé, 1984; P. TILICH, *Théologie et culture*. Paris, 1968; R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura*. Barcelona, Península, 1968.

promover dimensiones irrenunciables de la existencia humana; la sustitución de la religión por la organización racional de las sociedades, lejos de traer la paz, ha desembocado en las guerras más atroces de toda la historia; la promesa de la justicia social amenaza con condenar irremediabilmente a la miseria a zonas enteras del mundo. De forma que, junto a progresos evidentes en la creación de bienestar, y desarrollos notables en la formulación y la aceptación de los ideales morales de la igualdad, la libertad y la dignidad del hombre, la modernidad ha traído también, como secuelas, efectos perversos de violencia, injusticia y deshumanización. De hecho, el hombre moderno, que ha pretendido reemplazar la religión, ha progresado en saberes, en poder, en bienestar para una parte de la humanidad, pero padece insuficiencia de las que se han hecho eco críticos ajenos al mundo religioso que vienen denunciando las ambigüedades y la dialéctica de la Ilustración.

La evolución en los dos campos de la lucha por el predominio cultural vigente durante casi dos siglos en la historia de Europa hace que el problema de la relación entre religión y cultura se plantee en nuevos términos y ofrezca nuevas posibilidades. Elemento importante de este cambio de clima es una lectura más desapasionada, menos polémica, de la larga y compleja historia de las relaciones de la religión con las culturas. Por una parte, sólo voces muy fanáticas en la oposición a la religión negarán hoy lo que es un resultado de la historia tanto de las religiones como de la cultura: el poder, el dinamismo y la fecundidad culturizadora de las diferentes religiones, basados en la capacidad dinamizadora de lo humano que comporta la experiencia religiosa.

Pero, por otra, sólo voces muy fanatizadas en la defensa a ultranza de la religión, negarán que las instituciones religiosas han comportado una sanción sacral de las situaciones establecidas que han podido ralentizar o paralizar los necesarios movimientos de transformación en determinadas circunstancias; o que determinadas instituciones religiosas, entre las cuales se cuentan las Iglesias cristianas, han practicado la marginación, la exclusión y hasta la eliminación de los diferentes y han generado o exacerbado brotes y corrientes importantes de violencia y de represión de culturas y de personas por motivos sólo aparentemente religiosos. Y, aunque es verdad que no es difícil mostrar que tales hechos se derivan no tanto de la religión como de formas distorsionadas y pervertidas de vivirla e institucionalizarla, el hecho de que tales distorsiones se hayan producido tiene que hacernos cautos a la hora de pensar la relación de la religión con la cultura en las circunstancias actuales.

Así pues, aleccionados por los datos de la historia y por las consideraciones sobre la naturaleza misma del fenómeno religioso y su relación con las culturas, reflexionaremos para terminar nuestra exposición sobre principios, modelos y estrategias para la realización de la presencia religiosa en las sociedades y las culturas secularizadas, de su influjo sobre ellas y de la influencia que la religión puede recibir de las mismas.

Para dar mayor concreción a mis reflexiones las situaré en el caso que nos es más próximo, el de España, que, comporta muy numerosos rasgos comunes con la mayor parte de los países de la Europa occidental de la que forma parte, aunque presente algunos elementos peculiares derivados, sobre todo, de su historia reciente.

7. Religión y sociedad en la España actual

La situación del problema de la relación religión-cultura en la España de nuestros días tiene como precedente inmediato una situación política definida por un régimen autocrático que mantuvo relaciones muy especiales con la Iglesia. Ese precedente sigue pesando sobre la situación actual, por lo que la descripción de ésta exige que nos refiramos a él aunque sea de forma meramente alusiva.

La forma concreta en que ocurrió el desencadenamiento de la guerra civil española y la forma en que la vivieron e interpretaron los contendientes de los dos bandos: persecución religiosa, por una parte; interpretación de la guerra como cruzada, por la otra, hizo que los españoles tuviéramos la ocasión de vivir en nuestra carne la capacidad del factor religioso para agudizar las tensiones, avivar las discordias y radicalizar una contienda civil que, desde luego, estaba originada por otros factores. La Iglesia Católica había, además, cometido el error histórico de definir su posición en la sociedad surgida de esa guerra sobre la base del resultado de la misma, aceptando una alianza muy estrecha con el nuevo poder. A partir de ahí la Iglesia había intentado desarrollar el influjo social y cultural de la religión orientándolo hacia la «recatolización» de España y aprovechando para ello las plataformas y los recursos que le procuraba esa situación de privilegio.

Muy pronto comenzó a manifestarse en el seno mismo del catolicismo la conciencia del error de esa orientación, a través de movimientos críticos que pusieron de relieve el fracaso social, cultural e incluso cristiano del catolicismo de la posguerra. De hecho, el catolicismo de los años cuarenta y cincuenta no produjo resultados en el terreno social, en el de la moral pública, en el de la cultura, verdaderamente apreciables. Las corrientes críticas, animadas, fortalecidas y extendidas a capas más amplias de la población por el Concilio Vaticano II hicieron posible que, desde antes de la caída del régimen y en el momento de su sustitución, representantes de la Jerarquía y una buena parte de los católicos colaborásemos en la transición, poniendo la reconciliación de los españoles y la construcción de una sociedad democrática por delante del mantenimiento de la situación de privilegio de la Iglesia y aplicando a la nueva situación las tesis de la libertad religiosa y el espíritu de tolerancia que tardíamente nos había transmitido el Concilio.

El resultado de la situación anterior y de las opciones a que dio lugar ha provocado una compleja serie de hechos no todos homogéneos ni convergentes. En primer lugar se produjo la separación efectiva de la Iglesia y el Estado, aunque todavía queden, como «flecós» pendientes, algunos puntos en litigio a la hora de fijar el estatuto jurídico de determinadas instituciones, tareas y acciones concretas de la Iglesia. También puede darse por adquirido el reconocimiento efectivo por los cristianos del pluralismo religioso y de la libertad de conciencia, así como la aceptación generalizada por parte de la inmensa mayoría de los católicos del principio de tolerancia e incluso el ensayo, por parte de grupos minoritarios, de diálogo con personas de creencias e ideologías agnósticas o ateas.

Pero la nueva situación comportó un segundo efecto no previsto por los creyentes, resultado del influjo sobre la sociedad de los poderosos factores de modernización presentes desde final de los años cincuenta y masivamente influyentes a partir de los sesenta. Me refiero a un hecho que presenta varios aspectos: el alejamiento de la sociedad de

la influencia de la Iglesia, interpretado a veces como alejamiento o separación entre la sociedad y la Iglesia; la reducción progresiva de la fe en la vida de los creyentes al ámbito de su conciencia en relación con las situaciones límite y «la gestión de la contingencia» (Lübbe); la reclusión de la fe en los ámbitos del culto, algunas comunidades congregadas en torno a tareas o instituciones cristianas y, si acaso, la familia; y, como indicio revelador de la situación, la ausencia prácticamente total del cristianismo del ámbito de la vida cotidiana: trabajo, ocio, vida social, etc.

De hecho, un excelente estudio sobre la identidad social de los creyentes, publicado en 1995, constata: «vivir con planteamientos religiosos se mantiene normalmente en la reserva, o sea, sin que aparezca en el trato y vida cotidiana. En ésta los creyentes actuarían más o menos igual que los no creyentes y, fuera de casos de “fanatismo” (*sic*), no habría diferencias en el trato cotidiano entre el modo de proceder de los creyentes y el modo de proceder de los que no lo son»¹⁰.

Este hecho está privando al cristianismo de influjo en la sociedad, en la cultura y en la vida de las personas, y corre el peligro de convertir al cristianismo-católico en magnitud culturalmente irrelevante y hasta éticamente estéril. La situación, por lo demás, no parece privativa de España. J. B. Metz escribía hace poco: «más mortal que el reproche de ser anacrónico sería para el cristianismo el reproche de haberse hecho superfluo»¹¹. Tal situación resulta explicable, especialmente en España, por razones históricas y socio-culturales, tales como: el síndrome de repliegue de la vida social originado por la mala conciencia que ha producido una presencia equivocada y abusiva de la Iglesia en la etapa anterior; una equivocada interpretación de la secularización como eliminación de la presencia social de la religión y reclusión de lo religioso en la esfera del culto; la «existencialización» de la religión derivada de la excesiva insistencia en la dimensión existencial, así como la incapacidad de muchos grupos cristianos para incorporar al ejercicio de la fe su dimensión social, o el hecho de reducirla al ejercicio de la pertenencia a la institución de la Iglesia.

A este elemento de la situación habría que añadir el estancamiento o el retroceso de las prácticas religiosas, la extensión de la increencia, sobre todo bajo la forma de la indiferencia, y el carácter poscristiano y culturalmente muy relevante de las distintas formas de increencia. Juntos, estos aspectos de la situación configuran el nuevo clima socio-cultural y religioso desde el cual nos preguntamos por la relación entre la religión, la sociedad y la cultura en la España actual.

8. Algunas respuestas erradas

Es evidente que una situación como la aludida causa verdadera «alarma social» en la Iglesia. Esa alarma provoca explicables reacciones de temor a que estemos asistiendo a una progresiva descristianización de España, reacciones que pueden conducir a la propuesta de respuestas fuertes, inequívocas, militantes. Sobre todo si se la interpreta

¹⁰ A. TORNOS / R. APARICIO *¿Quién es creyente en España, hoy?* Madrid, PPC, 1995, 120.

¹¹ En AA.VV., *Diagnosen zur Zeit*. Düsseldorf, Patmos, 1994, 92.

como fruto de una actitud militante de determinadas fuerzas sociales: los medios de comunicación, algunas formaciones políticas o el mismo Gobierno de la nación, que estarían pretendiendo la extensión de la indiferencia o el secularismo o, al menos, de unas condiciones de vida que favorecerían tales fenómenos. Semejante análisis de la situación puede llevar a buscar la solución en la recuperación de una influencia sobre la política que garantice el establecimiento de unas condiciones más favorables. En efecto, la sensación de intemperie desde el punto de vista socio-cultural puede llevar a algunos creyentes a desear que la Iglesia imponga «incluso por medio de la coacción de la leyes civiles «sus normas morales relativas a la vida social como reglas de comportamiento y convivencia obligatorias para todos los ciudadanos». Son las soluciones, más añoradas que realizables y deseables, basadas en la sustitución de la actual ordenación de la sociedad por ordenaciones más o menos próximas a las que comportaba el superado régimen de cristiandad.

La Iglesia española renunció expresamente a esta solución incluso antes de que terminase el régimen autoritario que lo había hecho teóricamente suyo, sin duda desde la experiencia de que se trata de una solución, que además de injusta, por no respetar el derecho a la libertad religiosa de las personas, es una solución ineficaz. Más aún, en la época de la transición democrática, la Iglesia española renunció a otra solución cercana a la anterior y vigente en otros países europeos de tradición cristiana. La de rescatar la influencia de los cristianos en la vida pública mediante una unidad de acción política a través de partidos políticos de inspiración cristiana. Hoy, la evolución de los acontecimientos parece dar la razón a aquella opción de la Iglesia española. De hecho, los análisis que la Iglesia italiana en el encuentro de Palermo ha hecho de la nueva situación del país y su proyecto pastoral correspondiente parten de la constatación de que está inexorablemente concluida la etapa de «la unidad política de los católicos», o, al menos, la de la «unicidad del partido de inspiración cristiana».

¿Qué forma habrá de revestir una presencia del cristianismo en la sociedad y la cultura? Ésta habría de evitar, como recordaba recientemente el Cardenal Martini, por una parte, la depresión, la lamentación estéril o la irritación que provoca en algunos la pérdida de influencia en la sociedad, de acuerdo con sueños de forma de presencia obsoletas; y, por otra, la tentación a retirarse de la sociedad, encerrándose en la crítica masiva de la modernidad. A la hora de evitar la esterilidad moral y cultural de los cristianos y su recluimiento en un culto que pronto se tornaría vacío, la Jerarquía de la Iglesia viene invitando insistentemente a desarrollar un proyecto cultural capaz de influir en la sociedad actual y asegurar, sobre todo a los más débiles, las condiciones indispensables para la defensa y el mantenimiento de la su fe. Pero ¿qué significa la propuesta de ese proyecto cultural? Sin duda puede revestir formas muy variadas. Una, que parece inspirar la acción de algunos grupos católicos tachados de neoconservadores o restauracionistas, consiste en constituir subculturas católicas dotadas de plataformas y recursos capaces de asegurar su supervivencia. Se trata, pues, de la constitución de un pensamiento católico, de unos centros de formación propios, de medios propios de difusión, que cobijen a los cristianos forzados a vivir en el clima sumamente inhóspito de una sociedad y una cultura pluralista y fuertemente secularizada. Tal propuesta parece comportar la reducción de los católicos a especies de ghettos culturales que, al mismo tiempo que los defienden, los aíslan de la

cultura de su tiempo y los condenan a la irrelevancia y a la falta de credibilidad y de influencia. Esa solución ahondaría la separación existente entre el cristianismo y la cultura contemporánea, que tanto lamentaba Pablo VI, y radicalizaría el enfrentamiento de esta última contra lo cristiano.

Por otra parte, las formas de presencia que comporta esa propuesta corre el peligro de que se identifique al cristianismo con un proyecto social, cultural o político determinado, cuando la historia muestra que el cristianismo puede realizarse en una variedad considerable de proyectos concretos, derivados de la encarnación del cristianismo en las muy variadas situaciones, en que pueden encontrarse los cristianos y de los variados análisis y mediaciones de todo tipo a que pueden recurrir. Pero hoy están surgiendo propuestas de mayor alcance. Así, la Iglesia Italiana propone a los católicos que respondan a la nueva situación del país con un proyecto cultural alternativo que tendría su centro en el culto a la caridad. Se ha observado con razón que tal propuesta podría ser interpretada como si, cerrado a los católicos el camino de la unidad política, los obispos les propusieran ahora el recurso a la unidad cultural, como medio para conservar una cierta hegemonía civil de catolicismo. Por eso han surgido voces de cristianos, jerarcas y teólogos que demandan una interpretación pertinente de la fórmula: «proyecto cultural de la Iglesia», que estiman ambigua y llena de dificultades¹².

A la hora de demandar a los cristianos relevancia cultural, no faltan quienes conciben esa propuesta como una invitación a tener un peso específico en las instituciones, las plataformas, los órganos de creación y difusión de la cultura. Por mi parte, estimo que tal forma de entender la presencia de la Iglesia en la cultura tiene más inconvenientes que ventajas y, en definitiva, se está demostrando hasta ahora ineficaz cuando no contraproducente. El Cardenal Martini recordaba recientemente: «Hoy no se puede perseguir el objetivo de la cristianización de la sociedad con instrumentos fuertes de poder. Hay que preservar, añadía, con el mayor cuidado y casi con pasión la diferencia y la peculiaridad de la Palabra cristiana respecto a las palabras corrientes, sabiendo que, justamente así, la Palabra será eficaz también para la salvaguarda y promoción del *ethos* público de una nación»¹³.

Pero tras el repaso a propuestas que nos parecen erradas, es necesario hacer el esfuerzo por diseñar la forma de presencia y de acción de los cristianos para contribuir a la transformación de la sociedad y al desarrollo de una cultura más humana.

9. Hacia una presencia significativa del cristianismo en la cultura secularizada de nuestros días

Comenzaré por enunciar de forma sintética algunos principios que deben regular esa acción y esa presencia. Son principios que muchos estimarán puras obviedades, pero que tal vez no sea inútil recordar.

¹² G. ANGELINI, «Progetto culturale». *Il senso pertinente di una formula ambigua*. Teologia (Brescia) 20 (1995) 211-222.

¹³ *Tempo per tacere, tempo per parlare*. Il Regno (1996) 1, 32.

En primer lugar, el marco indispensable de la misma lo constituye el respeto escrupuloso de la libertad de conciencia, de la tolerancia y de la autonomía de las dimensiones seculares de la persona y de las áreas profanas de la vida social, cultural y laboral. Un respeto que exige, además, una forma de vivir el cristianismo que desarrolle todas las razones que la religión y el cristianismo aportan para la instauración de una actitud tolerante que supere las tentaciones fundamentalistas que amenazan a toda religión, sin excluir el cristianismo.

La presencia de los cristianos en las sociedades pluralistas actuales exige, además, la aceptación de la base de ideas, valores y proyectos que los cristianos compartimos con creyentes de otras religiones, con agnósticos y no creyentes, es decir, con el conjunto de los ciudadanos. «Los católicos, recordaba en el texto antes citado el Cardenal Martini, no son una “realidad aparte en su país”, forman parte con plenitud de derechos y deberes del mismo y comparten un cúmulo de elementos de todo tipo vehiculados en la historia común». Esta base puede definirse, en las sociedades secularizadas, en términos de ética civil, con sus exigencias de defensa de la dignidad de la persona y de los derechos humanos y de búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número de personas en el interior de una cultura de la solidaridad.

Una presencia activa de los cristianos en la sociedad de la que forman parte comporta también el diálogo con todos los miembros de la sociedad con vistas a precisar el contenido de esa base común, aclarar las situaciones de aparente o real conflicto de esos derechos cuya vigencia compartimos; adaptar el respeto que exigen de todos a las nuevas situaciones que originan los cambios producidos por la ciencia, la técnica, el desarrollo económico, etc.

Este diálogo requiere un posicionamiento preciso en relación con la verdad, la relativización de los propios puntos de vista, y la disposición a dejarse enseñar también por los otros, al mismo tiempo que a dar testimonio de la propia participación en la verdad. El diálogo, por lo demás, deberá prolongarse en la colaboración con todos los miembros de la sociedad con vistas a la búsqueda de respuestas a los muchos problemas que padece: violencia, injusticia, peligro ecológico, incomunicación de las personas, respeto y aceptación de las diferencias, etc.

Pero todos estos principios regulan la acción social y cultural de todos los grupos presentes en la sociedad. ¿Pueden los cristianos hacer alguna aportación específica? ¿Cómo habrán de hacerla en el marco descrito por los anteriores principios?

10. La aportación de los cristianos a la sociedad y la cultura de nuestros días. Contenidos, agentes, estilo de esa aportación

Ya hemos advertido que no puede tratarse de proponer a la sociedad pluralista de la que formamos parte un proyecto cultural global alternativo con pretensión de vigencia universal para todos los grupos sociales y para todas las culturas. Una propuesta así sólo podría hacerse desde la ignorancia de los muchos elementos culturales que compartimos y las muchas aportaciones valiosas a ese acervo común de los diferentes grupos sociales existentes. Pero renunciar a esta propuesta con pretensión de hegemonía no

supone caer en una concepción de la presencia social y cultural de los cristianos que los reduzca a ser ciudadanos idénticos, en todos los aspectos de su vida civil y en todos los momentos de la vida cotidiana, al resto de los ciudadanos, y distintos de ellos tan sólo por una fe reducida al ámbito de la conciencia puramente interior y manifestada tan sólo en unas creencias sin importancia para la vida, en unos actos de culto o en los deberes que impone la pertenencia a una Iglesia.

El cristianismo comporta una transformación radical de la persona. Esta transformación no saca al cristiano de la sociedad ni le convierte en un ser extraño a la misma hasta el punto de que no comparta con sus conciudadanos aspectos importantes de la forma de vivir, pensar y sentir. Pero tampoco deja esa vida intacta hasta el punto de que su acción sobre la persona pueda pasar enteramente desapercibida. La transformación de la persona que comporta el hecho de creer está llamada a transformar el *ethos* —la manera de obrar, de comportarse— de la persona, su forma de concebir y realizar la vida humana, en el sentido que abre la expresión evangélica del Reino de Dios. Por eso el diálogo y la colaboración del creyente con los diferentes grupos sociales, desde la base de la ética civil de mínimos en que se basa el consenso social, no excluye la existencia de un *ethos*, una forma de orientar la vida que contiene valores, ideales y normas de conducta que pueden ir mucho más allá de la ética mínima compartida por todos. Y, a la hora de hacerse presente en la sociedad y la cultura en la que vive, el cristiano no puede renunciar a desarrollar la «entraña humanista del cristianismo» (Gómez Caffarena), su fecundidad ética, su capacidad de generar cultura; no puede eludir la propuesta del «nuevo humanismo» (Eliade) que contiene en germen su fe; el testimonio del «humanismo del otro hombre» (Levinas) que esa fe es capaz de generar¹⁴.

Señalemos algunos aspectos de este nuevo humanismo que comportaba la fe y, por tanto, algunos de los contenidos de la aportación cultural del cristianismo. En primer lugar, el reconocimiento expreso de la dimensión de trascendencia que habita connaturalmente al hombre y del que todos los hechos culturales y el hecho mismo de la cultura dan testimonio. Tal reconocimiento, cuando es real y no es sustituido por la mera afirmación de un ser pretendidamente trascendente, es capaz de ejercer un influjo de transformación de la sociedad y la cultura que difícilmente imaginamos. El reconocimiento de la trascendencia desinstala al sujeto del centro de la realidad, lo capacita para la apertura al otro, abre un horizonte de infinitud para la razón y el deseo humano, origina una forma diferente de pensar en la que la razón, lejos de dominar, acoge, lejos de captar o comprender, se ve iluminada. Descubre el deseo humano como una aspiración que en lugar de ser satisfecha por su objeto, se ve suscitada y ahondada por él.

El reconocimiento de la trascendencia permite al hombre superar su egocentrismo y su capacidad de absolutizar las realidades mundanas, es decir, la tendencia a la idolatría. Así le cura de la soledad absoluta, del solipsismo a que condena una vida egocéntrica. Le saca de la decepción permanente y la esclavitud a que le someten las realidades finitas cuando son indebidamente absolutizadas. La apertura, el reconocimiento de la trascendencia, permite a los creyentes, en una cultura de la fragmentación, la desintegra-

¹⁴ Cf. Adela CORTINA, *Ética civil y religión*. Madrid, PPC, 1995.

ción, la superespecialización y la satisfacción con los fines inmediatos de cada actividad dispersa, descubrir y hacer presente eso que, según E. Levinas, falta: «el sentido de los sentidos; la Roma adonde conducen todos los caminos; la sinfonía en la que confluyen todos los sonos, el cantar de los cantares»¹⁵. Con el reconocimiento y el testimonio de la Trascendencia los creyentes hacen presente su convicción de que la vida en este mundo no es todo y que las víctimas de la historia pueden esperar una justicia y una salvación que la historia intramundana les niega.

Por otra parte, la estrecha conexión entre el Dios de la tradición judeocristiana con el reconocimiento del otro, del prójimo, cuyo rostro indefenso fuerza a la superación de toda pretensión de captación y dominio de ese otro imposible de reducir a la totalidad de lo pensado, introduce en las relaciones intramundanas una urgencia hacia el reconocimiento de los derechos y la dignidad del otro que promueve el compromiso efectivo por la transformación de la sociedad hacia situaciones más justas en las que los desposeídos, los marginados, los excluidos tengan la posibilidad de seguir esperando. Así, la fe en la trascendencia, mediada, encarnada en esa otra forma de trascendencia que es el reconocimiento de los derechos del otro, suscita y promueve valores que están más allá de la ética de mínimos, pero que en modo alguno la contradicen, como la justicia, la solidaridad e incluso la misericordia, la reconciliación y el perdón, capaces de configurar un nuevo tipo de cultura: la cultura de la solidaridad, la cultura de la caridad, que con frecuencia se ha propuesto como la aportación más específica del cristianismo a la cultura, y que es capaz de colaborar, con otras aportaciones culturales, a la mejora de la sociedad.

Pero, tal vez sea posible enunciar de una forma más concreta algunos de los elementos de la posible aportación de los cristianos a la cultura de la modernidad. Para ello puede ser útil referirse a algunas de las carencias puestas de manifiesto por el proyecto cultural de la modernidad, dando por sentado que ésta no se reduce a esos aspectos negativos.

Es casi un tópico afirmar que el proyecto de la modernidad está viviendo durante la segunda mitad de nuestro siglo una evidente crisis de la que se hacen eco los movimientos de la posmodernidad. De ser un factor liberador, gracias a su propósito de ampliar y extender las oportunidades de todos y de reducir las restricciones tanto naturales, como sociales y personales, el proyecto moderno ha pasado a provocar en las sociedades en las que ha sido aplicado incertidumbres, desestructuración y una especie de anomía. Y es que la emancipación del hombre de supuestas ataduras ha terminado por debilitar algunos de los vínculos más sólidos, algunas de las solidaridades morales y de los entramados sociales sobre los que descansa la vida del sujeto. Pensemos, por ejemplo, en las relaciones familiares, las solidaridades de clase, los vínculos de la comunidad religiosa, los entramados afectivos creados por el amor y la amistad. Ese debilitamiento está produciendo en las sociedades modernizadas efectos desconcertantes de los que se han hecho eco autores de diferentes orientaciones ideológicas. Dahrendorf escribía recientemente: «es claro que un mundo con ligaduras gravemente debilitadas es un mundo

¹⁵ *El humanismo del otro hombre*. Madrid, Caparrós, 1993, 35.

desconcertante y desorientador. La solidaridad, la autoridad, la fe y un sentido de la historia no son fácilmente sustituidos. Si la contracción de la estructura normativa de la sociedad va de la mano de la destrucción de los vínculos culturales, no sólo nos acercamos peligrosamente a la anomía, sino a la imagen más brutal del estado de naturaleza»¹⁶.

El malestar aquí expresado tiene dos fuentes concretas en otros tantos rasgos o elementos del proceso de modernización: el individualismo y el predominio de la razón instrumental. Los dos han producido efectos positivos innegables. El primero ha contribuido, sin duda, al reconocimiento del valor absoluto, la dignidad y la autonomía de la persona; a la defensa de su privacidad e intimidad personales. En el campo político el llamado individualismo moderno se ha traducido en la igualdad de los ciudadanos, la organización democrática y la libertad de expresión.

En cuanto al desarrollo de la llamada razón instrumental, concretada en el ejercicio de la racionalidad científica, es cierto que ha contribuido al progreso en lo económico, el avance de la tecnología y el crecimiento del bienestar.

Pero es también indudable que, por una parte, el individualismo ha comportado el debilitamiento del contrato social y ha puesto a cada sujeto ante la posibilidad y la necesidad de elegir y decidir prácticamente todos los aspectos importantes de su vida: sus convicciones, sus normas, sus valores, el sentido que atribuye a su acción, sin haberle dotado suficientemente de los recursos personales y morales indispensables para que esas opciones sean responsables, y abocándolo a veces a un miedo a la libertad que puede llevarle a la alienación en líderes sin escrúpulos —como sucede en los totalitarismos—, en corrientes no fundadas de opinión, en gustos superficiales extendidos por los medios de comunicación y de propaganda, o en modas.

El predominio de la razón instrumental, por otra parte, es evidente que ha hecho aparecer riesgos y peligros no siempre conjurados: peligro del dominio de la energía nuclear, peligro ecológico, peligro de disponer de medios de acción que se escapan a un uso razonable y moral de aquellos que los poseen. En conjunto, estamos comenzando a percibir que la aplicación de criterios de mera productividad, eficacia y rentabilidad —lo que se ha llamado la lógica fáustica— a la organización de la sociedad comienza a producir distorsiones en el tratamiento de grupos sociales no sometibles a la lógica de esos criterios: discapacitados, ancianos, excluidos, minorías étnicas, etc.

La contradicción entre estos resultados del proceso modernizador suscita preguntas de tan extraordinaria importancia que de la respuesta que se les procure dependerá el destino y el valor de la cultura de las sociedades avanzadas. Dado el fracaso relativo de la familia y el más rotundo de la comunidad local, las tradiciones y la religión. ¿Cómo instaurar contextos de protección y confianza para la muchedumbre solitaria en que se está convirtiendo la sociedad contemporánea, que le eviten la caída en la destrucción y la anomía? Dada la desconfianza de las tradiciones que extiende el uso de la razón crítica, dado el egoísmo práctico, la crisis de las estructuras comunitarias, y la erosión de los lazos de solidaridad, que extienden el individualismo, el uso de la sola razón

¹⁶ Cít. en J. J. BRUNNER RIED, «La modernidad como pregunta por el sentido», *Teología y Vida* 36 (1995) 370-375.

instrumental y el imperio del mercado, ¿dónde encontrar instancias autorizadas para la formación moral, para orientar la búsqueda de sentido, para generar proyectos utópicos capaces de generar esperanza? Es indudable que todas estas cuestiones abren a los cristianos un espacio inmenso para una aportación cultural de extraordinario valor humanizador y por tanto cristiano. Pero ¿cómo podremos realizar esa aportación de manera creíble?

Está claro que no bastan las denuncias contra el permisivismo, la ausencia de valores, el consumismo de la sociedad actual, hechas desde el exterior de la sociedad —como si sus males no afectasen también a los creyentes— en forma de la condena más severa. Tales denuncias no hacen más que reforzar el malestar cultural y originan resentimientos que inhiben los necesarios esfuerzos hacia la búsqueda nada fácil de una nueva orientación.

Tampoco me parece el mejor método la multiplicación de los mensajes doctrinales, discursos y documentos destinados a proponer la única visión correcta de la realidad, derivada de la revelación cristiana o de la capacidad del magisterio eclesial para interpretar la naturaleza verdadera de las cosas, la llamada ley natural. Tal procedimiento choca con dificultades derivadas en primer lugar de la pretensión de disponer de una solución en virtud de la posesión de unos principios presuntamente atemporales y ajenos a todo condicionamiento cultural, que han de aplicarse a problemas que plantean situaciones inéditas provocadas por unos cambios científicos, técnicos, socio-culturales que transforman radicalmente el planteamiento de esos problemas. Pero choca, además, con las dificultades derivadas del hecho de que la propuesta se presenta desde la pretendida autoridad de un magisterio que la mayor parte de aquellos a quienes se dirige no reconocen.

Además, pienso que, para que nuestra aportación a la sociedad y a la cultura resulten creíbles, los cristianos debemos evitar presentar nuestra «oferta» con la conciencia de que sólo la fe cristiana posee los gérmenes humanizadores indispensables para preservar la cultura o con la convicción de que la falta de fe condena a formas deficientes de realización de lo humano y a establecer culturas necesariamente truncadas.

Nuestra propia fe nos fuerza a reconocer que el Espíritu «sopla donde quiere» y que su acción no se ve limitada al interior de las fronteras de la Iglesia. La historia muestra, además, que no pocas aportaciones decisivas al progreso de la historia humana se han producido por fuerzas ajenas y, en algunos casos, opuestas a la Iglesia, y que el paso del tiempo ha llevado después a los creyentes a descubrir la coherencia con los valores cristianos e incluso la condición de cristianos de algunos de esos valores a cuyo reconocimiento se opuso en un primer momento la Iglesia. En definitiva sabemos que el progreso del Reino de Dios sucede allí donde la causa del hombre progresa, como muestra el hecho de que a la pregunta: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» Jesús respondiese remitiendo a hechos como «los ciegos ven, los cojos andan... a los pobres se les anuncia la buena nueva» (Mt 11,2-6).

Por otra parte, entre los católicos sigue estando muy difundida la idea de que la Iglesia se reduce en la práctica a la Jerarquía. De ahí que, tanto católicos como no católicos parezcan asumir que la presencia de la Iglesia en la sociedad se limita en la prácti-

ca a la presencia —casi siempre magisterial o denunciadora, y muchas veces reivindicativa de los derechos de los católicos— de la Jerarquía eclesiástica¹⁷. Sin negar legitimidad a tales declaraciones, pienso que la influencia de los cristianos en la sociedad y en la cultura se juega más decisivamente en la capacidad de los creyentes y de las comunidades cristianas para hacerse presentes en la vida cotidiana: lugar de residencia, mundo del trabajo, centros de estudio, relaciones sociales, etc., a través de una forma de vida que transparente el estilo de vida y los valores del Evangelio y responda en la práctica a las cuestiones antes aludidas que tiene planteada la cultura moderna.

Un político chileno expresaba recientemente de forma hermosa el estilo que muchos de nuestros contemporáneos están deseando encontrar en una aportación de los cristianos que muchos consideran indispensable: «Uno mira a su alrededor y busca consejo, guía, iluminación. No para descargar su responsabilidad ni para eludir el instante de su decisión; pero sí para sentirse parte de un proceso de reflexión donde sea posible sostener el peso de la propia conciencia en una red de conversaciones, de confianzas, de reconocimiento y reciprocidad. Quizá ahí reside el mayor desafío para la Facultad de Teología [y, añadimos nosotros, más generalmente para la comunidad cristiana]. Estar presente en la hora y el lugar donde necesitamos como sociedad asumir una posición moral»¹⁸.

¹⁷ A. TORNOS / R. APARICIO, o. c., 120.

¹⁸ J. J. BRUNNER RIED, a. c., 325.

Motivos y sentido de la apocalíptica. Introducción al tema del milenio

Rev. Aragon. Teol. 11 (2000)

Xavier Pikaza

He escrito un largo comentario al *Apocalipsis de Juan* (Guías del Nuevo Testamento, Verbo Divino, Estella 1999), donde ofrezco una interpretación y valoración cristiana del Milenio. Allí podrá encontrarla, quien desee conocer mi opinión sobre el tema. Ahora, suponiendo conocido lo allí dicho, quiero ofrecer una visión introductoria de los motivos apocalípticos que están en el fondo de esa experiencia del Milenio. Evidentemente, el hecho de hallarnos en el año Mil, que para algunos es comienzo de un nuevo milenio, puede añadir actualidad al tema. Pero aquí no he querido hacer concesiones al momento actual, sino evocar los motivos y sentido de la apocalíptica desde su más riguroso trasfondo judío. Prefiero que sean los lectores quienes saquen las consecuencias.

La apocalíptica judía se extiende desde las partes más antiguas del ciclo de Henoc (1 Hen 1-37; 72-82; del siglo V-III a. C.), pasando por Jubileos, Test XII Pat y Ascensión de Moisés (siglos III-I a. C.), hasta 2 Baruc y 4 Esdras, contemporáneos o posteriores al Ap cristiano (siglo I-II d. C.). Ella abarca gran número de situaciones sociales y religiosas. Los apocalípticos *duros* tienden a negar la libertad del ser humano, haciendo que dependa de poderes angélico-satánicos que luchan entre sí (tradición de Henoc, Jubileos, algunos libros de Qumrán); en general, ellos forman parte de eso que (con palabra impropia) pudiéramos llamar la heterodoxia judía de la antigüedad (leídas las cosas desde el triunfo del rabinismo, posterior al 70 d. de C.). Los *blandos* suponen la libertad del ser humano y por eso pueden haber sido incluidos en el canon (Daniel) o se mueven cerca de la tradición normativa del judaísmo posterior, aunque sólo hayan sido conservados en contexto cristiano (2 Bar, 4 Es); entre ellos se sitúa el Apocalipsis de Juan¹. A continuación presento algunos textos y temas de la tradición apocalíptica, como introducción al motivo del Milenio 1. Búsqueda de Dios, teofanía. 2. Experiencia cósmica: astronomía, fijación de los tiempos. 3. Pecado angélico, el Diablo y la historia humana. 4. Los dos espíritus. 5. Mesianismo. 6. Juicio de Dios y Milenio.

1. Ascenso hacia Dios. La fuente del misterio (1 Hen 14)

Para buscar a Dios salieron al desierto los «voluntarios» de Qumrán (cf. 1 QS 1). Porque buscaban a Dios desde la violencia y dureza de este mundo descubrieron y/o crea-

¹ En general, el rabinismo posterior (a partir de las experiencias adversas del 67-70 y 135 d. de C.), ha prescindido de los libros apocalípticos estrictos; por eso, durante algún tiempo, estos libros han sido difíciles de encontrar. Actualmente existen ediciones muy cómodas de los textos más significativos y usuales de los *Apócrifos del* (y/o pseudoepigráficos) del AT: A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del AT*, I-V, Cristiandad, Madrid, 1984; P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* I-II, UTET, Torino, 1989; R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT* I-II, Clarendon, Oxford, 1971; J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* I-II, Garden City, New York, 1983, 1985. Cf. también J. H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha and Modern Research with Supplement*, SBLSCS 7, Chicago, 1981; Id., *Gli Pseudoepigrafi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento*, SB 91, Paideia, Brescia, 1988.

ron sus visiones los diversos grupos apocalípticos. Entre ellos he querido destacar el *grupo de Henoc*, formado probablemente por una comunidad de *hasidim*, judíos piadosos que de alguna forma han roto con el judaísmo del templo, buscando otra interpretación del judaísmo.

Ellos, los videntes de *1 Hen*, quieren conocer a Dios, descubriendo su misterio y escuchando su palabra. No les basta la respuesta oficial de *Ex 19-35*: la revelación del Sinaí, con Moisés en la Montaña de Dios, para recibir su Ley. Ellos necesitan algo más: una revelación más honda, un conocimiento más profundo del misterio. Los *Vigilantes* celestes (ángeles custodios), que debían mostrar a los humanos un camino de concordia en su frágil existencia, se han pervertido, violando a las mujeres, y haciendo pecar a los varones, introduciendo muerte y destrucción en la historia (*1 Hen 6-8*). Por eso, sufren y claman los oprimidos desde el mundo. Para ellos, la salida de Egipto, con el descubrimiento de la Ley en la Montaña Santa, resulta insuficiente. Necesitan un conocimiento más alto.

Pues bien, ellos claman a Dios y los *Arcángeles* buenos (Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel) reciben su oración e interceden ante Dios (*1 Hen 9-11*). Compadecido del dolor humano, Dios eleva hasta el cielo a su representante Henoc, escriba sabio, para que llegue hasta Dios, escuche su palabra de justicia y proclame su juicio contra los Vigilantes. Henoc es ahora el auténtico Moisés, que sube al trono de Dios, al templo (Casa) de su altura. Sube para descubrir el misterio más oculto y para así contarlo a los humanos oprimidos².

He aquí que la nube y la niebla me llamaban,
el curso estelar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban,
y los vientos en mi visión me arrebatában raudos,
levantándome a toda prisa y llevándome al cielo....

(Entré en una Casa... y después en otra más Grande). Su suelo era de fuego;
por encima había relámpagos y órbitas astrales;
su techo de fuego abrasador. Miré y vi en ella
un *Trono elevado* cuyo aspecto era como de escarcha y
tenía en torno a sí un círculo, como sol brillante, y voz de querubines.

Bajo el Trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar.

La *Grande Gloria* está sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol
y más resplandeciente que el granizo, de modo que
ninguno de los ángeles podía siquiera entrar en esta casa;
y el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso
no puede verlo tampoco ningún hombre carnal.

² He desarrollado este tema en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca, 1993, 131-182 y en *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella, 1966, 265-270. Traducción del texto en F. CORRIENTE y A. PIÑERO, *1 Henoc*, en A. Díez Macho, *Apócrifos del AT IV*, Cristiandad, Madrid, 1984, 13-143. Sobre la datación (entre el IV y III a. de C.) y sentido del texto, cf. P. SACCHI, *L'Apocalittica giudaica e la su storia*, Paideia, Brescia, 1990; 31-78; P. GRELOT, *La légende d'Enoch dans les Apocrypheset dans la Bible*, RSAR 46 (1958) 5-26, 181-210; *Dan 7,9-10 et le Livre d'Enoch*, Sem 28 (1978) 59-83; H. S. KVANVING, *Roots of apocalyptic*, WMANT 61, 1988, 559-613; J. VANDERKAM, *The Theophany of Enoch*, VT 23 (1973) 129-150; C. ROWLAND, *The Visions of God in Apocalyptic Literature*, JSJ 10 (1979) 137-154.

Fuego abrasador hay en su alrededor, gran fuego se alza ante él,
y no hay quien se le acerque de los que hay a su alrededor;
miríadas de miríadas hay ante él, pero él no requiere santo consejo.
Los Santísimos (ángeles) que están cerca de él
no se alejan de día ni de noche, ni se apartan de él (1 Hen 14, 8-25)

En el principio de la apocalíptica hay una *teofanía*: el mismo Dios escondido, misterio supremo, revela su rostro y dirige su voz al vidente. *Henoc*, *escriba sabio* de la Escritura esotérica (apocalíptica), ha subido a la altura de Dios, conoce sus dos Casas (el Atrio exterior y el Atrio interior del gran templo divino), ha llegado hasta el *Trono* supremo, hasta el lugar donde se expresa y revela el Poder de lo divino. De esa forma, sabe lo que otros ignoran: ha llegado hasta Dios, sin morir, y ha vuelto, para contar a los humanos el misterio.

Este Dios de la apocalíptica es *un Dios del juicio*, no de la misericordia salvadora, como el Dios de Jesús. Pero antes de mostrarse como juez de los humanos, como dirá gran parte del judaísmo de su tiempo, él aparece ante todo como *juez de los espíritus perversos*. Ellos han seducido y destruido a la humanidad, ellos tienen que ser castigados. Parece claro que ese juicio puede y debe extenderse a los humanos pecadores (a los enemigos de Israel, a los israelitas infieles); pero, en principio, es juicio contra los espíritus destructores³.

2. Astronomía y salvación. Orden y desorden cósmico (1 Hen 72; 80)

La misma visión de Dios se convierte y expresa a modo de *visión cósmica*, en el sentido extenso (astral y angélico) del término. *Gen 1* destacaba la estructura buena (=bella) de la creación, organizada litúrgicamente en siete días de grandeza y alabanza, que parecen responder a los siete astros buenos del conjunto cósmico; pero no lo dice expresamente, tiene una gran reserva sobre el tema. La apocalíptica carece ya de esas reservas: a su juicio, el mundo astral y angélico se encuentran internamente vinculados. Por eso, es lógico que ella haya vinculado el *pecado angélico* a un tipo de *gran catástrofe cósmica (astral)*: los Vigilantes, ángeles caídos, son Espíritus que rigen (regían) el orden cósmico. Por eso, su pecado viene a presentarse como caída y perturbación del mismo cosmos.

Los profetas habían destacado la novedad antropológica de la salvación, la libertad humana, frente al cosmos, desligando así la historia humana de esa clausura angélico-astral que habían puesto de relieve los mitos normales de las religiones del oriente antiguo. Pues bien, los apocalípticos, en cambio, han vuelto a señalar la conexión (cósmica) astronómica de la vida humana. Para ellos, el pecado no es proceso humano (como suponen *Gen 3* y Pablo, en *Rom 5*), sino *caída astral*, pues ángeles/demonios y estrellas cósmicas se encuentran vinculados: las mismas estrellas han delinquido (han perdido su armonía), han bajado a perturbar nuestra existencia los guardianes cósmicos (ángeles); ellos son la causa de nuestra condena⁴.

³ El tema ha sido expuesto, de formas distintas, por E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985; Id., *Gesù. La verità storica*, Mondadori, Milano, 1995; N. T. WRIGHT, *The NT and the Victory of the People of God I*, SPCK, London, 1992. El juicio y condena de los ángeles perversos constituye en Mt 25, 31-46 un elemento secundario, tomado del contexto apocalíptico. Por el contrario, en 1 Hen forma parte del mensaje central del texto.

⁴ El tema de la caída satánico/astral está en el fondo de una palabra clave de Jesús («he visto a Satanás cayendo como un astro»: Lc 10, 18) y sobre en el conjunto del Ap.

Sólo a partir de ese desastre cósmico (caída de los siete grandes astros) se puede interpretar la salvación, como nuevo descubrimiento del orden cósmico. Ciertamente, el pecado de los humanos se vincula a la violencia y opresión dentro de la historia. Pero existe todavía otro nivel de perdición: muchos apocalípticos identifican el pecado por excelencia con un trastorno estelar (en el cómputo y visión de los astros) que conduce a la mutación del calendario religioso.

El apocalíptico es un hombre (¿una mujer?) que sabe descubrir el orden de los astros, para expresarlo en la liturgia humana (terrestre) de las fiestas y purificaciones, sin dejarse perturbar por el desorden que han introducido los Vigilantes (ángeles) caídos, sin dejarse pervertir por los cómputos falsos de celebraciones y fiestas de los judíos normales (oficiales) del templo de Jerusalén. Este es un tema que hoy se nos vuelve difícil, pues hemos separado de manera fuerte la visión religiosa de la vida humana y el orden o desorden de los astros. Para los apocalípticos, por el contrario, este es central: sólo es justo (sabio) quien se encuentra en sintonía con el conjunto cósmico. Sólo es vidente apocalíptico aquel que ha sabido descubrir, en Dios y desde Dios, la estructura sacral del cosmos, pudiendo superar de esa manera el pecado de ángeles (astros) y humanos, que han pervertido el orden y armonía de los tiempos. Por eso, hemos querido que el segundo texto básico de la apocalíptica nos sitúe ante este tema clave. Utilizamos para ellos pasajes significativos de diversa procedencia⁵:

[1 *Henoc. Libro de los vigilantes*]. Continué mi recorrido hasta el caos y vi algo terrible: vi que ni había cielo arriba, ni la tierra estaba asentada, sino (que era) un lugar desierto, informe y terrible. Allí vi siete estrellas del cielo atadas juntas en aquel lugar, como grandes montes, ardiendo en fuego... Estas son aquellas estrellas que transgredieron el orden del Dios altísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la miríada eterna, el número de los días de su culpa... (1 *Hen* 21, 1-6).

[1 *Henoc. Libro del curso de las luminarias celestes*]. Cada una como es, según sus clases, ascendiente, tiempo, nombres, ortos y meses, tal como me mostró Uriel, su guía, el santo ángel que estaba conmigo; y toda su descripción, como él me enseñó, según cada año del mundo, hasta la eternidad, hasta que se haga nueva creación que dure por siempre (1 *Hen* 72, 1).

— *La luminaria sol* tiene su salida por las puertas del cielo que dan a oriente y su puesta por las puertas del cielo a occidente... El año tiene exactamente 364 días, y la longitud o brevedad del día y la noche difieren según el curso solar... Así sale y entra (el sol) sin menguar ni descansar, sino corriendo día y noche su carrera, y su luz brilla siete veces más que la luna, aunque los tamaños de ambos son iguales (1 *Hen* 72, 2.33-37)

— «Mira, *Henoc*, las tablas celestiales y lee lo que está escrito en ellas, entérate de cada cosa». Miré las tablas celestiales, leí todo lo escrito y supe todo; y leí el libro de las acciones de los hombres y todos los seres carnales que hay sobre la tierra, hasta la eternidad.

⁵ Espacio y tiempo (cosmos e historia) están profundamente vinculados en la experiencia del oriente y, en especial, en la apocalíptica judía. Cf. A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilées et la Secte de Qumran*, VT 3 (1953) 250-264; J. VANDERKAM, *The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar*, CBQ 41 (1979) 390-411; Id., *1 Enoch 73, 3 and a Babylonian Map of the World*, RQ 11 (1982) 115-118; P. GRELOT, *La Géographie mythique d'Enoch et ses sources orientales*, RB 65 (1958) 33-69.

Entonces bendije al gran Señor, al Rey de la gloria eterna, por haber hecho toda la obra del mundo, y alabé al Señor por su paciencia con los hijos de Adán (1 Hen 80, 1-81, 4).

Sólo puede conocer el final (meta de la historia) quien ha descubierto y conoce el auténtico ritmo del cosmos. Por eso, la apocalíptica se vincula con la astronomía (astrología) sagrada. El orden cósmico primero ha sido quebrado por los siete astros originarios (principios de la realidad, ángeles originarios) que se alzaron contra Dios y no aceptaron la ley de sus giros, el orden de su esencia. Del mal de esos ángeles cósmicos (violadores de mujeres, destructores de la armonía fundante) dependen todos los restantes males; el pecado original tiene carácter astronómico. Ellos, los videntes de la escuela de Henoc lo saben y saben mirar el orden primigenio, más allá de los giros perversos del mundo.

Esta sacralidad cósmica ha sido amenazada por el pecado de algunos astros/ángeles y de aquellos humanos (incluso israelitas) que siguen su mentira, celebrando erradamente las fiestas de un cosmos que ha roto el orden que Dios le impuso en el principio. Por el contrario, los fieles apocalípticos conocen el orden primero del mundo y celebran la gloria de Dios conforme al verdadero calendario, separándose de la corrupción de los israelitas pervertidos y de los gentiles. Ellos, los buenos apocalípticos, leen los *libros astrales*, donde se encuentra la verdadera sabiduría, de manera que sus libros pueden presentarse como una expansión y despliegue de la verdad original de la *tablas celestiales*.

Porque han descubierto y quieren mantener el verdadero culto y calendario astral se separaron de resto de Israel algunos grupos apocalípticos, entre ellos los apocalípticos esenios vinculados a la tradición de Qumrán⁶. Muchos apocalípticos, opuestos al «desorden astral» del mundo viejo, han sido básicamente astrónomos sagrados, iniciando así una línea que desembocará en la especulación y religiosidad astrológica de tiempos posteriores. Es evidente que una religiosidad que se vincula de esta forma con el orden o desorden de los astros ha de tener un fuerte carácter esotérico y predestinacionista: sólo algunos, los elegidos y sabios, conocen el verdadero orden del cosmos; ellos, y todos los restantes humanos, se encuentran predestinados por un tipo de destino, tienen sus suertes marcadas en el mundo de los astros⁷.

⁶ Para los judíos rabinicos, el Libro de Dios no está vinculado a la Ley de los Astros, sino a la Ley nacional del propio (la Torah); de esa forma, ellos se han desvinculado (lo mismo que los cristianos) de la interpretación astronómica de la religión. El Islam ofrece una pervivencia y transformación muy significativa de ese tema: para los musulmanes, Mahoma ha «leído» y transcrito el Libro eterno y sagrado del misterio de Dios, recitándolo y fijándolo en su Corán.

⁷ Cf. P. SACCHI, *L'Apocalittica*, 173-186. S. PETREMENT, *Le Dieu Séparé. Les Origines du Gnosticisme*, Cerf, Paris, 1984, ha destacado la relación entre cosmología apocalíptica y gnosis; en esa línea se sitúa también el trabajo, quizá más esotérico, de F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo antiguo*, Castañeda, Buenos Aires, 1978. B. J. MALINA, *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*, Hendrickson, Peabody MA, 1985, ha interpretado el Ap desde el profetismo astral, corriendo el riesgo de disolver la apocalíptica en la astrología. J. PEPIN, *J., Théologie cosmique et théologie chrétienne*, PUF, Paris, 1964 ha puesto de relieve la pervivencia «cristiana» de este modelo cósmico.

Nuestra visión del cosmos ha cambiado de forma poderosa; vivimos en un universo abierto, no cerrado. Un viaje cósmico como el que realiza Henoc, con la ayuda de Uriel, ha perdido su sentido para nosotros, ha venido a convertirse en puro mito. Cf. C. CIMADEVILLA, *Universo antiguo y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1964; P. JORDAN, *El hombre de ciencia ante el problema religioso*, Guadarrama, Madrid, 1972; A. KOYRÉ, *Del universo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1971; J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, PUF, Paris, 1964. Sin embargo, en otro sentido, el misterio cósmico sigue fascinando y son millones los nuevos devotos de una nueva astrología/astrología sagrada, cercana a la vieja apocalíptica. Cf. H. T. RICHARD *La tradition ésotérique et la science*, La Colombe, Paris, 1965; G. VOSS, *Astrología y cristianismo*, Herder, Barcelona, 1985.

3. Pecado y posesión diabólica (Jub 10)

En el conjunto de la literatura apocalíptica judía podemos destacar el libro de los *Jubileos*, escrito hacia el 130 a. de C., en los comienzos del reinado de los asmoneos, como revelación más honda de un ángel de Dios a Moisés, como reelaboración de la historia humana desde su comienzo hasta el pacto del Sinaí. Contiene elementos proto-fariseos (de exaltación nacional/legal israelita); pero su contenido básico es apocalíptico, y puede situarse en una línea cercana a los esenios de Qumrán, de tal forma que incluso se ha pensado que *Jubileos* constituye un elemento básico de la comprensión histórico-teológica del grupo qumramita. En su forma más antigua, este mito lo había contado *1 Henoc*:

En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron:

— *Ea, escojamos para nosotros (mujeres) de entre los humanos y engendremos hijos...*

Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros... Quedaron encintas y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno... *Azazel* enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas... Hubo mucha impiedad y gran fornicación, erraron y se corrompieron sus costumbres (*1 Hen* 6, 1-8, 3).

Esta ha sido para Jubileos el acontecimiento más saliente de la historia cósmica y humana: el pecado angélico, entendido como rechazo del orden de Dios, como invasión del mundo y posesión sexual (de los ángeles a las mujeres). *Azazel*, el Diablo, que en Jubileos recibe el nombre de *Mastema*, dirige desde entonces (de algún modo) el curso de este mundo, engendrando a través de los gigantes corrompidos a los hombres perversos. No somos hijos de Dios, producto de la buena tierra; hemos nacido del semen perverso de los ángeles violentos, violadores, que han dominado a las mujeres y nos han enseñado el arte violento de la guerra.

Pero no todos han caído; no todos son hijos (descendientes) de los vigilantes violadores, no todos se encuentran poseídos por *Mastema*, el Diablo. Los israelitas fieles, que han recibido la revelación de Henoc y siguen los caminos de Noé y Abraham, conociendo y cumpliendo los tiempos de Dios (el recto calendario, los septenarios y/o jubileos de generaciones, años y días), pueden superar al riesgo satánico, vencer a los poderes del mal y alcanzar la plenitud escatológica. Los humanos se encuentran de algún modo a merced de los demonios, pero no están condenados de antemano a la derrota, sino que pueden emplear en su favor las «medicinas» de Noé, vinculadas a las plantas curativas. De todas formas, la verdadera medicina de Noé y de Jubileos, el antídoto que rompe la opresión de los demonios, sigue siendo el cumplimiento de la Ley israelita bien interpretada, con la aceptación del verdadero calendario, la circuncisión y la observancia de los mandamientos.

4. Los dos espíritus. Vida escatológica (1 QS 3-4)

La apocalíptica no evoca sólo aquello que vendrá al final, cuando termine lo que existe y surja el nuevo eón, sino que define un tipo de existencia que podemos llamar *escatoló-*

gica, determinada desde ahora, en el tiempo presente, por la revelación de las realidades definitivas. Sin duda, aún no ha llegado el final. En un plano externo, el mundo sigue. Pero en un sentido más profundo, Dios ha manifestado ya su rostro verdadero y lo mismo el Espíritu perverso, de manera que los justos (los iluminados) viven ya a nivel de plenitud escatológica.

Esta revelación de los dos espíritus (dos rostros de Dios) constituye una novedad dentro del conjunto de la apocalíptica. No es que se nieguen expresamente los rasgos o principios anteriores del pecado (desorden astral, violación angélica de las mujeres...), pero ellos quedan en segundo plano. El origen del pecado ha de ser más profundo, el desastre cósmico ha de tener una raíz más profunda: está vinculado al mismo Dios, que es principio de lo bueno y de lo malo, del Espíritu protector y del Espíritu perverso.

Esta experiencia latía, de algún modo, en el texto anterior de Jubileos, pero ella se precisa y expande en la *Regla de la Comunidad* esenia de Qumrán, que determina y dirige la vida de aquellos voluntarios que han decidido separarse del cuerpo central de los israelitas, para establecer en el desierto, la comunidad definitiva de los justos, en la esperanza de que llegue el tiempo fijado de la culminación de la obra de Dios. Sus miembros se sienten elegidos y *separados*, voluntarios de Dios y testigos humanos del fin de los tiempos. Desde esa situación de plenitud en que se saben, ellos interpretan su vida en la famosa *Instrucción de los Dos Espíritus*, escrita entre el II y I a. de C., para educación de los «novicios» de la comunidad⁶:

(Dios) creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él *dos espíritus* para que marche según ellos hasta el tiempo de su visita: son los *espíritus de la verdad y de la falsedad* (*ha'emet weha'awel*).

— *Del manantial de la luz* provienen las generaciones de la verdad.

— *Y de la fuente de las tinieblas* las generaciones de la falsedad.

— A causa del ángel de las tinieblas se extravián todos los hijos de la justicia...

Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayuda a todos los hijos de la luz... (cf. 1 QS 3, 13ss).

Dios viene a revelarse a través de estos *espíritus* que expresan y deciden la suerte de los hombres. Ciertamente, en el fondo puede hallarse un monoteísmo típicamente judío: Dios se encuentra encima, sobre los dos espíritus, como trascendencia separada, y de su fuente provienen uno y otro, el positivo y el perverso. Pero al lado de ese monoteísmo (quizá como una ampliación de su esquema) emerge un fuerte *dualismo teológico* y escatológico, de tipo mítico, que proyecta la visión de Dios y del final de los tiempos sobre el presente de la comunidad.

Conforme a esta segunda visión (dualismo teológico), Dios no se encuentra fuera (por encima de los espíritus), sino que se identifica con el Espíritu bueno, de manera que el Espíritu perverso, de mentira, viene a presentarse de un modo muy preciso como Anti-dios. De esa

⁶ Traducción de F. GARCÍA M., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1992, 49 ss. Comentario en M. DELCOR y F. GARCÍA M., *Instrucción sobre los dos espíritus*, en Id., *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Cristiandad, Madrid, 1982, 285-314; A. DUPONT SOMMER, *L'Instruction des Deux Esprits dans le Manuel de Discipline*, RHR 142 (1952) 5-35; J. LICHT, *An Analysis of the Teatrise of The Two Spirits in DSS*, ScripHier 142 (1957) 88-99; P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Gott und Be-lial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, AUNT 6, Göttingen, 1969.

forma, la división penetra en el mismo corazón de lo divino. Sin duda alguna, los elegidos de Qumrán no pueden hablar de dos dioses (uno bueno, otro malo; uno positivo, otro negativo), como han hecho ciertos esquemas de la religión irania; pero ellos conocen y presentan dos rostros de Dios, dos revelaciones (una positiva, otra negativa) de su misterio trascendente.

Los *elegidos* de Qumrán se saben inmersos en esa dualidad divina y de esa forma anticipan la lucha escatológica. Ellos se han sentido iluminados, escogidos, elevados: poseen un conocimiento intenso de la realidad y de algún modo han sido liberados de la muerte y condena eterna. Por eso pueden convertirse en *voluntarios* (soldados limpios) de la gran batalla final. El mismo Dios les ha predestinado (son elegidos); pero, al mismo tiempo, son ellos mismos los que han decidido secundar la voz de Dios, separándose, como *soldados voluntarios* de la lucha final, al servicio de la obra de Dios⁹.

Es evidente que en el fondo de este esquema de dualismo apocalíptico hay una fuerte experiencia de elección y gracia: los miembros de la comunidad se han sentido iluminados, escogidos, elevados; poseen un conocimiento intenso de la realidad y de algún modo se saben liberados de la muerte y la condena eterna. En un primer momento, ese dualismo puede parecer duro, pero, al fin, acaba siendo *muy consolador*. Dios mismo ha dispuesto que las cosas sucedan de esta forma: ha permitido que el mal vaya triunfando y que parezca que domina nuestra vida. Pero, en realidad, el mal se encuentra controlado y Dios vendrá a mostrarse pronto (¿en esta generación? ¿en la siguiente? ¡muy pronto!) como juez de los humanos.

Sobre un campo de batalla viven ellos, los elegidos del final de los tiempos. Saben que llega el fin, conocen su llegada. Por eso se separan y preparan para cuando llegue. De esa forma aparecen como portadores de una *gnosis* superior o conocimiento fuerte de la hondura de la realidad; ellos, los elegidos de Dios, se saben voluntarios de la Guerra Escatológica, que estallará muy pronto, haciendo así que culmine (se destruya o triunfe) lo que existe.

— *Por un lado, los hombres de Qumrán acentúan el simbolismo de la lucha final* y entienden su vida como lugar donde se expresan y actúan poderes sobrenaturales, como muestra la *Regla de la Guerra*, capaz de fijar, en ritmo litúrgico y guerrero, los momentos finales de la gran batalla del bien contra lo perverso. Por eso, en un *nivel externo*, están inmersos en la lucha final de la historia: sufren duramente dentro de ella, perseguidos, expulsados por los enemigos exteriores (paganos) y los interiores (judíos adversos); pero, sobre todo, sufren por hallarse en el centro del gran campo de batalla entre Satán y el Espíritu bueno.

— *Por otro lado, viven como si la lucha se hubiera realizado*. En perspectiva de hondura, ellos se encuentran liberados: les ha purificado Dios, les ha ofrecido su verdad, les ha integrado en la alianza eterna, han recibido el Espíritu bueno. De esa forma actúan, en clave sapiencial de culminación del tiempo. La misma *apocalíptica* (batalla final de espíritus) viene a expresarse en claves de escatología realizada, por utilizar un lenguaje exegético ordinario¹⁰.

⁹ Ambos espíritus son revelación original de Dios. Frente a quienes quieren disculpar, Qumrán le hace responsable, fuente y origen, de los dos espíritus, que aparecen, por un lado, como ángeles y por otro como signos (poderes) de tipo cósmico, en la línea de 1 *Henoc*. El simbolismo apocalíptico (lucha final, batalla entre potencias enemigas) se expresa en el Israel histórico: hijos de la luz son los buenos de Qumrán; hijos de tiniebla los otros.

¹⁰ La distinción que O. CULLMANN (cf. *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1967) suponía entre historia lineal y supra-historia (eternidad, sin cambios) debe matizarse. El futuro sigue estando delante del vidente apocalíptico, como meta a la que tiende; pero, al mismo tiempo, la certeza de su pronta llegada se convierte para él en experiencia de presencia.

Donde más fuerte es la experiencia de extrañamiento y pérdida (el humano queda poseído, en manos de fuerzas que le determinan), resulta más intensa la certeza de una salvación liberadora. Todo parece predestinado, todo escrito de antemano..., y, sin embargo, el creyente de Qumrán se descubre liberado por el Espíritu de la luz, que le capacita para recorrer el camino de la salvación, desde el desierto en el que vive retirado. Da la impresión de que el mundo y la historia han terminado: se ha cumplido la obra de Dios... Pues bien, precisamente ahora que todo está concluido, empieza todo, en experiencia misteriosa de liberación. De esta forma, el mito de los dos espíritus y de la lucha final se pone al servicio de la plenitud vital de los creyentes.

5. Apocalíptica y mesianismo. Textos varios

Sólo en el trasfondo más amplio del mesianismo de origen profético (de esperanza de culminación israelita, abierta en algún plano a las naciones) recibe su sentido y mantiene su vigor la apocalíptica; sólo en el trasfondo apocalíptico puede expresar y expresa el mesianismo todo su poder simbólico (mítico) de transformación humana y de esperanza. Aquí, pueden vincularse y se vinculan otras corrientes del judaísmo del tiempo de Jesús, de manera que podemos trazar un puente entre los *apocalípticos puros* (tradición de *1 Hen*, *4.º Esdras*, *2 Baruc*) y los autores que parecen más *sapienciales*, vinculados a la experiencia filosófica y humana del helenismo (cf. Filón), como indicaremos con los breves ejemplos que siguen¹¹.

[*Mesianismo sapiencial: cambio cósmico*] Pienso yo que cuando esto ocurra [cuando se amansen las fieras que los humanos llevamos en el alma], los osos, los leones y las panteras, los animales de la India (elefantes y tigres) y todas las demás fieras de vigor y poder invencibles cambiarán su vida solitaria y aislada en una comunidad y poco a poco, a imitación de las criaturas gregarias, se tornarán mansos en presencia del hombre... En medio de todos estos animales (escorpiones, cocodrilos e hipopótamos...) le es dado al hombre virtuoso permanecer protegido por una santa inviolabilidad, pues Dios ha honrado a la virtud... (Filón, *De Praemiis* 90-91)¹².

[*Mesianismo teológico: Dios Mesías, reino de Dios*] Los hijos del gran Dios vivirán todos alrededor del templo, en paz, gozándose en aquello que les concede el creador y justiciero Monarca... Sin guerras vivirán en sus ciudades y en los campos, pues no les tocará la mano de la guerra mala... Y entonces, en verdad, las islas y todas las ciudades dirán: «Cuánto ama el Inmortal a estos hombres»... Y entonces (Dios) hará nacer un reino para la eternidad, destinado a todos los hombres, santa ley que antaño concedió a los piadosos... De todos los lugares de la tierra llevarán incienso y regalos a la Morada del gran Dios...» (*Oráculos Sibílicos* III, 702-780)¹³.

¹¹ Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús II*, Cristiandad, Madrid, 1985, 631-714. Sobre mesianismo real, cf. J. L. SICRE, *De David al Mesías. Textos básicos de esperanza mesiánica*, EVD, Estella, 1995; J. COPPENS, *Le Messianisme Royal*, Cerf, París, 1968, 37-63; H. CAZELLES, *El Mesías de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1981; S. MOWINCKEL, *El que ha de Venir. Mesianismo y Mesías*, FAX, Madrid, 1975, 24-105; M. Noth, *Estudios sobre el AT*, Sígueme, Salamanca, 1985, 159-195; 257-268.

¹² Traducción de J. M. TRIVIÑO, *Obras completas de Filón de Alejandría V*, Acerbo, B. Aires, 1976, 89-90.

¹³ Traducción E. SUÁREZ DE LA TORRE, en A. Díez Macho, *Apócrifos AT III*, Madrid, 1982, 308 ss

[*Mesianismo antropológico: nuevo paraíso*] Para vosotros [los judíos fieles] está abierto el paraíso, plantado el árbol de la vida, dispuesto el tiempo futuro, reservada la abundancia, edificada la ciudad, asegurado el descanso, lograda la bondad y más conseguida aún la sabiduría. La raíz mala quedó cortada en vosotros, la enfermedad extinguida, la muerte alejada; el infierno se retira, no se conoce ya la corrupción. Pasarán para siempre los dolores y estará presente la inmortalidad como tesoro (4 Esdras 8, 52-55)¹⁴.

[*Mesianismo integral: la gran abundancia*] Y cuando el Mesías habrá humillado el mundo entero y cuando reine en paz por siempre sobre el trono de su realeza, entonces se revelarán las delicias, se mostrará la tranquilidad. En aquel tiempo, la salud descenderá como rocío y se alejará la enfermedad. Las preocupaciones, dolores y gemidos se alejarán de los hombres, se expandirá el gozo por toda la tierra. Nadie morirá prematuramente; ninguna desgracia llegará de improviso. Juicios y acusaciones, luchas y venganza, crímenes, pasiones, celos, odio y todas las cosas semejantes sufrirán condena, después de haber sido extirpadas... Las bestias salvajes saldrán de la selva para ponerse al servicio de los humanos; serpiente y dragón saldrán de sus cuevas para obedecer a un niño. Las mujeres no sufrirán en sus partos, ni se angustiarán dando a luz. En estos días, los segadores no conocerán fatiga, ni se cansarán los constructores (2 Bar 73-74)¹⁵.

Significativamente, unos textos tan diversos como el tratado de Filón de Alejandría, los anuncios de esperanza, elevados desde un mundo dolorido (4 Esd o 2 Bar) y los oráculos Sibílinos concuerdan en lo esencial: hay un mesianismo, es decir, una esperanza de renovación humana y plenitud, que se expresa siempre con rasgos que podemos llamar *míticos*, es decir, que rompen y superan el orden actual (racional) de la historia. Esto significa que nos hallamos ante un elemento común de la tradición israelita. Ciertamente, la apocalíptica dura de 1 Hen y Jub (o Qumrán) puede acabar siendo exclusivista, propia de unos pocos. Pero, en su sentido más extenso, la esperanza mesiánica de renovación humana (expresada a través de un fuerte simbolismo apocalíptico) pertenece al patrimonio común del judaísmo del tiempo de Jesús.

En este contexto ha surgido y se expresa una misma *razón utópica*, que no intenta justificar lo que existe, en gesto de sometimiento a la realidad, sino que busca y pretende suscitar aquello que debe existir, desde el don supremo de Dios. Lógicamente, esta razón utópica será de tipo *imaginativo* y deberá expresarse con signos y figuras evocadoras, que desgarran de algún modo las fronteras de lo que parece existir sobre el mundo, abriéndonos al misterio de lo que debe venir. Esta es una *razón integral* que combinan imaginación y pensamiento, teoría y compromiso práctico, experiencia individual y transformación social, comprensión de lo que existe y anticipación de lo que vendrá¹⁶.

¹⁴ Traducción de Dámaso FRAILE, *El libro IV de Esdras*, Salamanca, 1977 (inédito).

¹⁵ Traducción francesa comentada en P. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, SCh 144, Cerf, Paris, 1969.

¹⁶ Desde la apocalíptica puede entenderse la obra de algunos filósofos judíos como E. BLOCH, *El Ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983. El principio esperanza no se puede formular con razonamientos puramente discursivos, que se ajustan a la *totalidad sagrada* de lo que existe (por emplear un lenguaje de E. Lévinas), sino que exige y suscita un tipo nuevo de creatividad simbólica, que descubriremos mejor en el cristianismo.

6. Juicio de Dios e Hijo del Humano (Apocalipsis de Juan Dan 7). El milenio

Este tema se encuentra internamente vinculado al anterior: es el cumplimiento del mesianismo. Por eso, la visión del Milenio ha de entenderse desde el fondo de las visiones mesiánicas que acabamos de presentar. Ha sido el Apocalipsis de Juan el que ha presentado el orden más perfecto de los «acontecimientos finales» donde se incluye la lucha escatológica, el juicio de Dios, el Milenio y la culminación de todos los tiempos:

1. *Lucha mesiánica, con la destrucción de Babilonia* (Ap 12, 1-19, 10). La historia aparece como campo de batalla entre el Dragón (con sus Bestias y Prostituta) y los elegidos de Jesús (equivalentes a los justos israelitas). Esta primera parte de la batalla culmina con la destrucción de Babel, la prostituta, signo del imperio mundial, al que vencen y comen los mismos poderes perversos de la historia (=los reyes de la tierra); por ahora no interviene directamente el Mesías, sino los agentes históricos perversos, que luchan y se destruyen entre sí.

2. *Victoria mesiánica al fin de este mundo viejo* (Ap 19, 11-21). El Mesías de Dios, que aparece montado en un Caballo Blanco, dirigiendo el ejército supremo (de ángeles y humanos fieles) vence con la espada de su boca a las bestias perversas y a los malos reyes de la tierra, arrojándolos al abismo. Esta victoria mesiánica se concibe como juicio divino sobre la historia perversa del mundo.

3. *Reino mesiánico, el Milenio o triunfo de Dios en este mundo* (Ap 20, 1-6). Fiel a la más honda experiencia judía, el Ap de Juan ha presentado un reino mesiánico, entendiéndolo en forma de triunfo de los justos (los sacrificados de la historia, los mártires y testigos de la verdad) que viven y gozan, de forma desbordada, durante el tiempo largo de los mil años de triunfo mesiánico.

4. *Lucha final, victoria de Dios* (Ap 20, 7-15). Siguiendo la misma dinámica de la apocalíptica judía, el autor del Ap de Juan sabe que hay una lucha y victoria de Dios más allá del mesianismo histórico, más allá del Milenio de triunfo de los justos. Por eso, vuelve a presentar la lucha, esta vez en forma universal: todos los males (=los Malos) de la historia se vinculan, con Gog y Magog, para alzarse contra Dios, siendo derrotados, de manera ya definitiva.

5. *Reino de Dios, la eternidad final* (Ap 21-22). Al triunfo mesiánico seguía el milenio de vida gozosa sobre el mundo. El triunfo de Dios queda expresado en forma de Vida sin fin, en el misterio del mismo Dios. El autor del Ap describe esta Vida final en formas *teológicas* (se cumple el pacto: Dios habita para siempre con los humanos), *mesiánicas* (son las Bodas del Mesías Cordero) e *israelitas* (la Nueva Jerusalén). Todas ellas se vinculan desde el signo mesiánico del Cristo «cristiano», es decir, desde la simbología de la vida, muerte y pascua de Jesús. Pero, en el fondo, todos los elementos siguen siendo judíos.

Estos cinco elementos unifican, de forma armónica, el despliegue del juicio mesiánico y divino, con el reino mesiánico (Milenio) y la plenitud de Dios que ofrece su Vida final a los humanos. Ninguno de los apocalipsis judíos que conozco ha distinguido y unificado con esta nitidez los momentos del drama final. Pero ellos nos pueden servir para situar y entender mejor lo que aquí estamos presentando: el mesianismo apocalíptico y el juicio. Pues bien, en el principio de la visión apocalíptica de juicio podemos situar el libro de Daniel¹⁷.

¹⁷ Sobre el Hijo del Hombre he tratado en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Mt 25, 31-46), Sígueme, Salamanca, 1984, 92-128. Entre la bibliografía sobre el tema, cf. F. H. BORSCH, *The Son of Man in Myth and*

— Estaba mirando en mi visión por la noche y he aquí que los cuatro vientos del cielo agitaban el Gran Océano; y *cuatro vivientes gigantes* salieron del mar, los cuatro distintos.

1. El primero era como un *león* con alas de águila;
2. El segundo era como un *oso* que se erguía sobre un costado, con tres costillas;
3. Después yo estaba mirando y he aquí otro, como un *leopardo*;
4. Después de eso, estaba yo mirando en visión por la noche y he aquí *un cuarto viviente*, terrible, espantoso, fortísimo...

— Seguía mirando y vi que colocaron unos tronos y un *Anciano de Días* se sentó.

Su vestido era blanco como la nieve, el cabello de su cabeza como lana blanquísima.

Su Trono era llamas de fuego, sus ruedas fuego abrasador...

El Tribunal tomó asiento y se abrieron los libros...

Y mataron a aquel viviente, lo descuartizaron y lo echaron al fuego.

A los otros vivientes les quitaron el dominio...

— Yo seguí mirando, en mi visión por la noche, y he aquí un *como Hijo del Hombre* viniendo en las nubes del cielo, llegó hasta el Anciano de Días y se acercó a su presencia.

Y a él se le dio dominio y gloria y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron.

Su dominio será dominio eterno, no cesará, su reino no será destruido (*Dan 7, 2-28*)

Así quedan fijados algunos elementos fundamentales de la simbología apocalíptica y de la llegada del milenio: las cuatro *Bestias*, como expresión de los poderes perversos de la historia, el *Dios anciano* que parece al principio inactivo, el *Hijo del humano*, la destrucción de la Bestia, la victoria de los santos del Altísimo... Del *mar grande*, signo de las aguas primordiales (caos informe y matriz de vida), provienen los Vivientes. No son signos del poder vital del cosmos (como en *Ez 1* y *Ap 4-5*), ni portadores de trono de Dios, sino sus antagonistas: expresión del pecado original (y final) de nuestra historia. La imagen de esos vivientes hechos Bestias, transmisores de la maldad de Satán, define la apocalíptica posterior: son la historia perversa, con cuernos que son símbolo de reyes... La última Bestia (Antíoco Epifanes de Siria) expresa la perversión definitiva...

Frente a la historia perversa emerge el *Anciano de días* (7, 9-10), suscitando la justicia, el cumplimiento de la historia. Este es sin duda el *Dios originario*, principio de los

History, SCM, London, 1967, 137-145; M. CASEY, *The Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*, London, 1979; J. J. COLLINS, *The Son of Man and the Saintes of the Most High in the book of Daniel*, JBL 93 (1974) 50-66; C. COLPE, *Ho Uios tou Anthropou*, TDNT 8, 400-477; A. FEUILLET, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, RB 60 (1953) 321-346; H. S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, WMANT 61, Neukirchen, 1987; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, FAX, Madrid, 1975; K. H. MÜLLER, *Menschesohn und Messias*, BZ 16 (1972) 161-187; 17 (1993) 52-66; U. B. MÜLLER, *Messias und Menschenson in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, StNT, Gütersloh, 1969. Sobre Daniel, cf. L. F. HARTMAN y A. DI LELLA, *Daniel*, AB, 23, Doubleday, New York, 1978; J. J. COLLINS, *Daniel*, Eerdmans, Gran Rapids MI, 1984; J. J. DANIEL, *The Apocalyptic vision of the book of Daniel*, HSM 16, Missoula MO, 1977; A. LACOCQUE, *Daniel et son temps*, plain, Labor et Fides, Genève, 1983.

tiempos. Pues bien, ahora se sienta en su *Trono* para juzgar todo lo que existe. No hay en su juicio elementos de violencia militar, ni explosiones de ira. Todo se realiza conforme a los *esquemas forenses* del tiempo. Antes, dominaba sobre el mundo la irracionalidad de la violencia. Ahora se expresa la justicia de Dios, conforme a la más honda ley de un Libro donde están escritas las acciones de los hombres¹⁸.

El texto no detalla los pormenores del juicio: no dice si el Cuerno Insolente ha sido llevado al tribunal; no expone los cargos que se elevan contra él, ni transcribe el tenor de la sentencia... Pero es claro que ese Cuerno (Antíoco Epífanes y el reino seleúcida de Siria) ha sido condenado. Tras su ruina, en el lugar de los vivientes/bestias, que se alzaban contra Dios (brotando del mar o caos), se presenta el *como Hijo del humano*, imagen de Dios, viniendo en las nubes del cielo, como expresión de su juicio y de su gloria. Es humano y proviene del mismo Dios: es la expresión positiva de su obra, inversión de la insolencia de las bestias. Antes no existía verdadera creación; sólo ahora, respondiendo a la llamada de los justos oprimidos, desde el fondo de su juicio creador, el Anciano Dios ha suscitado al ser humano verdadero¹⁹. En este fondo puede ya citarse el texto del Milenio del Apocalipsis de Juan:

Y vi un ángel que bajaba del cielo llevando en la mano la llave del Abismo y una gran cadena. ²Apresó al Dragón, la antigua serpiente —que es el Diablo y Satanás—, y lo encadenó por mil años. ³Lo arrojó al Abismo, cerró y selló la entrada, para que no pueda seducir más a las naciones hasta que hayan pasado los mil años. Pasados los mil años, será soltado por breve tiempo.

⁴Después vi unos tronos, y a quienes se sentaron en ellos se les dio poder para juzgar. Y vi a los que habían sido degollados por el Testimonio de Jesús y la Palabra de Dios: los que no habían adorado a la Bestia ni a su estatua, los que no se habían dejado marcar ni en su frente ni en sus manos. Todos ellos vivieron y reinaron con Cristo mil años. ⁵Los demás muertos no vivieron hasta pasados los mil años. Esta es la primera resurrección.

⁶*¡Bienaventurados y santos quienes participen en esta resurrección primera! La segunda muerte no tendrá poder sobre ellos sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él los mil años (Ap 20, 1-6).*

Mil años (20, 4-6). Imaginemos un mundo sin Bestias (vivientes destructores), mundo sin Satán, y así obtendremos el milenio, reino del Mesías. Así lo ha querido mostrar el autor del Apocalipsis diciendo que volverán a la vida los que han muerto por Jesús: se

¹⁸ La tradición apocalíptica conoce varios libros vinculados al juicio. Hay un *Libro del Destino*, relacionado a los astros (cf. 1 Hen), unos *libros de la historia y juicio de Dios*, donde se escriben las acciones y futuro de los hombres (cf. Sal 56, 9; 139, 16; Dan 7, 10; Is 65, 6; 1 Hen 82, 4; 89, 61-66), y un *Libro de registro del pueblo de Dios (=Libro de Vida)*, con los nombres de los israelitas justos que han cumplido los mandatos o leyes de Dios (cf. Ex 32, 32-33; Dan 12, 1; cf. Jub 19, 9; Lc 10, 20 y Flp 4, 3). Ap 17, 8; 20, 15; 21, 27; 23, 8 conoce dos libros: uno de examen y juicio (como el de Dan), otro de la *Vida del Cordero*, que expresa el amor salvador de Jesús.

¹⁹ Este Hijo del humano podría ser en su origen un *Dios nuevo* (a quien entrega su poder el Anciano de días, Dios antiguo) o un *sino del Ser humano originario* (que sólo aparece al fin de los tiempos). Más probablemente es signo de la *plenitud israelita*: representa el reino de fieles o Santos judíos, que serán liberados de su opresión actual para reinar en el futuro. He precisado su sentido, desde una vertiente cristológica, en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*, Sígueme, Salamanca, 1984, 89-128 y en *Este es el Hombre. Manual de Cristología*, Sec. Trinitario, Salamanca, 1909, 213-221.

elevantán los derrotados, triunfarán sobre la tierra, no para oprimir a los antiguos opresores (en gesto de venganza) sino para gozar la felicidad del reino mesiánico. Juan ha explicitado el evangelio desde el fondo del más recio y sano judaísmo, empeñado en descubrir la presencia y sentido de Dios sobre la tierra. La obra de Cristo no puede romper las esperanzas de la historia, llevándonos a un reino de evasión, fuera del tiempo. En su más hondo sentido, el evangelio es fuente de reino (vida renovada) en este mundo.

Y vi tronos... Reinado de los justos (Ap 20, 4). Estaba Dios sentado en su Trono (Ap 4), pero los fieles de Jesús vivían sometidos bajo Bestias y Prostituta. Ahora triunfan ellos y se elevan *sus tronos*, que *Dan 7, 9* vinculaba a los ángeles del juicio y que ahora son de aquellos que han muerto con Jesús, haciéndose así reyes en la meta de la historia (no después de ella). El Gran Trono del juicio de Dios vendrá después (Ap 20, 11) cuando llegue el cielo nuevo y la tierra nueva. Ahora, tras el *juicio de la Prostituta (17, 1)*, devorada por las Bestias de la tierra, juzgan y reinan aquellos que han dado la vida por Jesús, *las víctimas de la historia (20, 4)*. El texto dice que «se les dio el juicio»: están sentados sobre tronos, dirigiendo en forma salvadora los mil años finales del mundo. La creación de Dios no puede fracasar: la nueva Jerusalén no se eleva sobre puras ruinas sino, al contrario, sobre la plenitud de la historia expresada aquí en forma de milenio.

Este es el reino de los elegidos, que han muerto (sufrido) por no adorar a la Bestia, en la línea de los 144.000 de Ap 7, 1-8 y 14, 1-5. Ellos representan el auténtico Israel, pueblo mesiánico de seguidores de Jesús sobre la tierra. Hasta ahora parecían condenados a desgracia eterna. Pues bien, ellos emergen ahora en su verdad, como triunfadores con Jesús. *Este es el reino de los triunfadores de la historia*. El texto dice que «vivirán», participando de la *resurrección primera*, es decir, de la plenitud de Dios (reino y sacerdocio) en este mundo. Están (han estado) amenazados por la Bestia, condenados a la muerte; y sin embargo viven, mientras los otros han muerto. Por eso se añade que resucitarán en este mundo y no sufrirán la *muerte segunda* (expulsión final del reino de Dios). *Es reino de Cristo, y sus fieles serán sacerdotes de Dios*. Cumpliendo lo anunciado en Ap 1, 6 y 5, 10 (llevando a su plenitud el judaísmo), Juan presenta a la comunidad de seguidores de Jesús como *reino* (su poder consiste en que los unos dan la vida por los otros, dándola por Cristo y como Cristo) y *sacerdotes* (su sacrificio es la misma entrega de la vida). Ap no conoce (no aceptaría) un sacerdocio jerárquico y separado de varones frente a mujeres, de clérigos frente a laicos, pues todos los creyentes han de dar culto a Dios con su vida fraterna, liberada de las Bestias y la Prostituta (cf. Ap 1, 5; 5, 5, 10, partiendo de Ex 19, 6); reino y sacerdotes (de todos los cristianos) en este mundo.

Juan es un creyente esperanzado. No toma la historia como simple paso, prueba y sufrimiento, que termina pronto y nos prepara para el otro mundo, distinto, ultraterreno, de la felicidad espiritual. Perseguido por la Bestia, él sabe y dice que este mundo es bueno. Por eso, frente al breve *tiempo de la Bestia (6.6.6)* ofrece la visión esperanzada del *tiempo de Cristo* y sus fieles. Esta experiencia de los mil años transforma la *resistencia* anterior (¡no dejarse vencer por la Bestia!) en *creatividad* intensa. Así lo han entendido los mejores milenaristas de la historia cristiana, empeñados en crear un anticipo del reino de Dios sobre la tierra, sin bestias ni Prostituta, con el Dragón atado y el amor bien suelto.

Este es el reino que han soñado y buscado los que resisten, sin inclinarse ante la Bestia. Desde el reverso de este mundo, unidos a Jesús, ellos pueden *sentarse en los tronos del juicio* y formar sobre la tierra la nueva humanidad reconciliada de *mil años*. Donde cesa esta esperanza se pierde el evangelio. Si el Ap fuera sólo el memorial victimista de unos hombres y mujeres condenados a la muerte y refugiados en el triste dolor de su destino, como agoreros de fracaso, no tendría valor para nosotros. Sólo porque superando su destino intra-mundano de muerte, desde la misma isla de su exilio, Juan ofrece a sus discípulos y amigos un futuro de mil años de reino con Jesús sobre la tierra, su libro es Escritura dentro de la iglesia. Para interpretar ya el sentido de ese Reino de los Mil Años, como culminación histórica o trans-histórica de la historia humana, tendríamos que entrar ya en la exégesis concreta del texto a lo largo de la iglesia. Aquí no podemos hacerlo. Baste lo dicho, para situar el tema del milenio dentro de la visión de la apocalíptica judía y cristiana²⁰.

²⁰ Como he dicho al comienzo de este trabajo, para un comentario e interpretación histórica y actual del texto del Milenio puede verse mi obra *Apocalipsis*, Guías del Nuevo Testamento, Verbo Divino, Estella, 1999.

¿Está Dios en contra de la felicidad?

I PARTE

Rev. Aragon. Teol. 11 (2000)

Ernesto Brotons

Jesucristo o Dionisos: Ante la crítica posmoderna y nietzscheana de Dios

Hay palabras capaces de iluminar la vida y de abrir al corazón un mundo lleno de sentido, de calor y de color. Sin ellas, todo parece vacío, frío, gris. Sin embargo, cuando queremos atraparlas, se nos escapan, como si quisiesen «jugar al escondite» con el que las persigue directamente. La felicidad es una de ellas.

Sabemos que el ser humano la anhela. Hablar de ella es penetrar en lo más sagrado de la persona. A nadie deja indiferente, y, sin embargo, da la impresión de que cada vez estamos más lejos de acertar con el *qué* y con el *cómo* de la felicidad. Más aún, la felicidad se nos presenta, en palabras de Julián Marías, como un «imposible necesario»¹ que la convierte en la suprema esperanza, la suprema necesidad y la suprema imposibilidad para el hombre. El ser humano parece incapaz de realizar por sí mismo aquello que necesita para sí mismo. Por ello, la felicidad es, ante todo, una inmensa esperanza, una incesante súplica, una confiada espera².

Paradójicamente, hoy, más que nunca, cuando parece que la filosofía y, sobre todo, la teología la han dejado más bien arrinconada, proliferan las llamadas «recetas» para ser feliz, que, bien desde la publicidad o desde la *New Age*, bien desde el esoterismo o desde la ética, o incluso desde la ciencia y desde la psicología, presentan soluciones no sólo diversas sino contradictorias.

Dicho pluralismo no es fruto de la casualidad. Detrás de cada postura hay una imagen y una concepción de lo humano, y también, podríamos decir, de Dios. De ahí, la pluralidad de términos, conceptos e interpretaciones que se entrecruzan continua y confusamente, configurando un mundo no sólo semántico, sino vital. Hablamos de emociones y de sensaciones, de gozo y de goce, de alegría y de placer, de bienestar y de satisfacción... No son la felicidad, pero la felicidad se nutre de ellas. Y no podemos demonizarlas.

Con todo, la búsqueda de ese *plus* que configura y constituye la felicidad ha constituido una de las *claves de nuestra historia del pensamiento*, en la que han convivido dos grandes corrientes: una visión *objetiva* o *eudemonista*, que apela a una felicidad propia del ser humano, y una comprensión más bien *subjetiva* o *hedonista*, que reduce la felicidad a una cuestión meramente personal o socialmente consensuada, y que rechaza la distinción entre verdadera y falsa *eudaimonía* al no encontrar criterios objetivos que puedan sostenerla³.

¹ Cf. Julián MARIAS, *La felicidad humana*, Alianza, Madrid ³1994, 22 ss.

² Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1996, 391.

³ Sobre el concepto «felicidad» y sobre la historia de la reflexión eudemonista puede cf., entre otros, la obra ya citada de Julián Marías, además de los estudios de Wladislaw TATARKIEWICZ, *Analysis of happiness*, Martinus Nijhoff, The Hague-Warszawa, 1976; Carlos DÍAZ, *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Encuentro, Madrid, 1987; Gisbert GRESHAKE, *Felicidad y Salvación*, S.M., Madrid, 1986.

¿Y Dios?, ¿qué papel juega Dios, y en concreto, el Dios cristiano, en la búsqueda de felicidad? Es cierto que el problema de Dios no ha sido el gran ausente en este proceso. Basta recordar cómo Aristóteles contemplaba la felicidad como algo entrañablemente humano y divino a la vez; si bien fue el cristianismo quien dio un auténtico giro copernicano al eudemonismo, presentándose ante el mundo como un auténtico Evangelio y vislumbrando una felicidad capaz de vencer la muerte para siempre.

En realidad, la Escritura no nos define la felicidad. Más que definida, es descrita, o mejor dicho, intuida, cantada, narrada y anhelada en la historia, en la vida, y en los distintos avatares por los que goza y sufre el pueblo de la Alianza, que alcanzarán su momento cumbre en Jesús de Nazaret.

Sita en las mismas entrañas del corazón de Dios, como un gran *eje transversal* que recorre toda la Historia de la Salvación, el Gozo del Dios bueno, liberador y creador, se convierte no sólo en *pasión* por la vida, sino, incluso, en *debilidad* que transfigura provocativamente su amor *ofrecido* en alianza al pueblo en amor *entregado* en Cristo por toda la Humanidad, de una forma totalmente insospechada.

Cumpliendo su promesa, la Felicidad se entrega a sí misma y se hace carne, asumiendo el rostro de Jesús de Nazaret, Humanidad Nueva capaz de reír, acogida y entrega sin límites, gozo en la experiencia incondicional del Amor de Dios y en el proyecto emocionado y apasionado del Reino. El Reinado de Dios irrumpe, de este modo, abriendo un horizonte de felicidad más fuerte que la muerte, en el que todos, empezando por los más débiles (*Mt* 5, 1-12; *Lc* 6,20-23), tienen sitio; en el que Dios se presenta como Futuro Último y Esperanza del hombre.

Sin embargo, esta comprensión gozosa de Dios y su Evangelio no resulta en la actualidad nada evidente. Ni siquiera está claro que Dios tenga que ser invitado de honor en el gozo y en la fiesta de los hombres. Para muchos, el cristianismo no sólo no trae la felicidad sino que supone un obstáculo para ella⁴. A lo sumo, tranquiliza a los que no se atreven a mirar cara a cara al mundo y a la vida, prometiendo una felicidad que no es de este mundo. «El cristiano niega incluso la actividad más feliz», afirmará Nietzsche. La cuestión de fondo que Luc Estang articula con dramatismo en su novela *La felicidad y la Salvación* se plantea hoy entre la crudeza y la indiferencia: «*Jamás le fue concedido al hombre lograr al mismo tiempo su felicidad y su salvación*»⁵. ¿Está Dios en contra de la felicidad o, como dice Pascal, en sus *Pensamientos*, «nadie es tan dichoso como un verdadero cristiano»?

1. Raíces, contenido y límites de una sospecha actual

Mas este dato no es nuevo. Nos sorprenda o no, la cultura posmoderna ha resucitado la crítica dionisiaca y politeísta de Nietzsche⁶. De hecho, Nietzsche no sólo nos im-

⁴ En 1991, el Consejo Pontificio para el Diálogo con los No Creyentes celebró una Asamblea Plenaria en la que abordó el tema de la *Felicidad y la Fe cristiana*, tras un estudio previo y un periodo de consultas que duró tres años. En sus resultados puede contrastarse la paradójica relación entre nuestro anuncio de la Buena Noticia y una concepción popular de la fe y la moral cristiana como irreconciliables con la felicidad. Los cuestionarios y los trabajos previos pueden cf. en *Ateísmo y diálogo*, posteriormente *Ateísmo y fe*, 23-26 (1988-1991). P. POUPARD editó las conclusiones de la Asamblea en *Felicidad y fe cristiana*, Herder, Barcelona 1992.

⁵ Citando a Charles PÉGU, LUC ESTANG, *Le bonheur et le salut*, Seuil, Paris, 1961, 7.

⁶ Para Nietzsche la gran cultura griega constituye el paradigma del mundo occidental. Los griegos habían descu-

porta por su firme convicción de que la afirmación de la vida pasa por la férrea oposición al Dios cristiano, sino porque, realmente, se dirige a los hombres y mujeres del siglo XX, convencido de que será entonces cuando su mensaje sea realmente comprendido y encuentre el eco que merece. La profecía se ha cumplido. Veamos.

1.1. Acusaciones a un Dios hostil a la felicidad

Ahondar en el eudemonismo nietzscheano conlleva sumergirse en la dura crítica, a base de martillo, que este filósofo, hijo de pastor protestante, dirige contra todos los valores en los que se apoya el mundo occidental. Esta cultura occidental está «podrida». Se ha quedado vieja la cultura, la religión, la moral, si bien es cierto que su decrepitud actual no hace más que desvelar la falacia nihilista en la que éstas se habían ido apoyando a lo largo de los siglos. Se han invertido los grandes valores que, en el mundo griego, politeísta y polimítico, apolíneo y, sobre todo, dionisiaco, posibilitaban la gran fiesta de la vida y de la afirmación de sí, la única fuente de felicidad. La bienaventuranza, la beatitud, la felicidad que hoy se promete, y que se nos ha prometido a lo largo de la historia judeocristiana, no es más que la proyección resentida del anhelo del que no es capaz de mirar la vida de frente.

Por eso, las acusaciones de Nietzsche van a tocar el corazón del cristianismo. El problema no se centra en la existencia o no de Dios por causas filosóficas o metafísicas. Sus dardos apuntan dramáticamente al núcleo vital de la experiencia cristiana. Quiere ser vida, pero la niega sin remedio. Quiere ser Buena Noticia, y deviene en *un antievanglio*. Su Dios no es más que un ídolo, y su bienaventuranza, una falacia. Su praxis, una moral de esclavos. Su penitencia, fruto del resentimiento y de la mala conciencia, un sadismo que podría ser todo menos redentor.

El instinto forjador de ídolos esconde, de esta forma, el drama de la existencia humana⁷, de la búsqueda de un sentido, del anhelo angustioso y huidizo de la felicidad. No en vano, el instinto de felicidad es ya, en sí, un signo de decadencia, uno de los motores de una moral de esclavos incapaz de afrontar la vida cara a cara y gozarse en ella⁸. Los decadentes, los enfermos, y los *ingleses*, son los únicos que, falseando la moral, *buscan* realmente la felicidad⁹. Esta ansia ha llevado a la Humanidad temerosa a agarrarse a sus propias ilusiones y forjar un ídolo en quien proyectarse y aferrarse: Dios, el monoteísta y decadente Dios cristiano.

Traicionada la figura de Jesús por Pablo, el resentimiento, la culpabilidad y el instinto de venganza han hecho el resto. El resultado, una imagen drástica de Dios, desprecio de la vida y bastón para cansados. La búsqueda de la Salvación a través de un Mediador

bierto el equilibrio entre la vida y «el orden», entre la explosión exuberante de vida, representada, como veremos, en un dios, Dionisos, y la medida armoniosa y luminosa de la misma, simbolizada en Apolo. Ambas divinidades se necesitan y se implican, si bien, Nietzsche no dejará de mostrar su preferencia por Dionisos: la vida, la vida que avanza, la vida desbordante, orgiástica, embriagante, vida que arriesga, que avanza y busca cotas más altas de afirmación de sí, de voluntad, de poder. Ahí estará la fuente del auténtico gozo. Cf. *El nacimiento de la tragedia* § 1-12. 16.

⁷ Cf. Gilles DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona ⁵1998, 32ss.

⁸ *Más allá del bien y del mal* IX § 260.

⁹ Nietzsche arremete con fuerza contra todas las corrientes eudemonistas, especialmente contra el utilitarismo inglés, a las que acusa de empequeñecer al hombre con sus promesas, incapacitándole para asumir, aceptar, y gozar con gallardía la existencia con el sufrimiento que le es inherente. Cf. *Más allá del bien y del mal* VII § 228; VIII § 253. «El ser humano no aspira a la felicidad, sólo el inglés hace eso». *Crepúsculo de los ídolos*, «Sentencias y flechas» § 12.

no es más que el síntoma de la enfermedad del hombre, forjador de ídolos, expresión de una voluntad débil, hostil a la vida, que busca detener ilusoriamente el mundo real creándose un paraíso; un paraíso que lejos de otorgar la felicidad al hombre lo encierra aún más en su finitud y en su culpa. *Dios se ha convertido en un ídolo*. Analicemos sus rasgos.

a) Un Dios monótono-teísta¹⁰

Nietzsche profesó siempre una gran admiración hacia el politeísmo como afirmación desbordante de la alegría creadora y de la exuberancia vital. Más allá del bien y del mal, los dioses simbolizan el sí a la vida tal como ésta se nos presenta. El politeísmo, en cuanto capacidad para crear nuevos dioses, ennoblece al hombre y revela su realidad polifónica, capaz de afirmar las individualidades, y consagrar el principio de toda tolerancia. Es la riqueza de la pluralidad frente al aburrimiento y la pobreza de lo unitario; un tesoro violentamente arrebatado y ahogado por el monoteísmo.

De hecho, uno de los rasgos más criticados por Nietzsche del decadente concepto judeocristiano de Dios es su unicidad. Nietzsche lamenta mordazmente la falta de creatividad y el sometimiento de Europa al enfermizo Dios cristiano. «¡Casi dos milenios y ni un solo Dios nuevo!»¹¹. Se ha impuesto el *monótono-teísta* Dios de la *décadence*, que sanciona toda debilidad, cansancio y cobardía; un Dios aburrido, que consagra la nada y el odio hacia toda alegría polifónica que nace del mundo y de lo humano¹².

Anticipando la negación posmoderna de todo metarrelato, Nietzsche ve en la idea de un Dios único la mayor amenaza para la Humanidad hasta el presente. En cuanto principio de todo totalitarismo e intolerancia, marca la historia desde la obsesión idolátrica de lo Uno, degenerándola en una historia de intransigencia extenuante, de empobrecimiento de lo humano, de asfixia de la voluntad creadora, de conformismo perezoso, de enfermedad monista. En las antípodas de la afirmación trágica y gozosa del politeísmo que santifica y transfigura la pluralidad contrastada de la vida, el pesimismo monoteísta incapacita para articular adecuadamente la riqueza de una realidad diversa y plural. En el Olimpo, y no en el Crucifijo está la respuesta. Necesitamos de dioses y diosas que sean expresión de los modelos plurales de nuestra existencia, y, en este sentido, puedan llamarse inmortales¹³.

b) Un Dios sádico

«Se piensa que los dioses nos serían hostiles cuando nos vieran felices y propicios cuando nos vieran sufrir. Pero no es la compasión lo que mueve realmente a los dioses, sino el sadismo de recrearse en las miserias humanas»¹⁴. Si René Girard situó la violencia en los orígenes mismos de la Humanidad, Nietzsche consideró la *crueledad* como uno de los placeres más antiguos del ser humano, un placer que el hombre no dudó en proyectar en los dioses.

¹⁰ *Anticristo* § 19.

¹¹ *Ibid.*

¹² «Cristiano es el odio contra el *espíritu*, contra el orgullo, el valor, la libertad, el libertinaje del espíritu; cristiano es el odio contra los *sentidos*, contra la alegría de los sentidos, contra la alegría en general». *Anticristo* § 21.

¹³ Puede cf. el estudio de David L. MILLER, *Le nouveau polythéisme*, Imago, Paris, 1979.

¹⁴ *Aurora* I § 18.

Esta situación degenera hasta grados extremos con la llegada del Dios judeocristiano y con la aparición de conceptos como *libertad*, *pecado*, *ascesis*, creación del resentimiento sacerdotal. Más aún, el cristianismo ha puesto en una misma balanza la *desgracia* y la *culpa*. Lo que en la antigüedad eran desgracias puras y simples son ahora un castigo merecido. Detrás del dolor y del sufrimiento se esconde un fuerte sentimiento de culpabilidad, de temor, de castigo, de «mala conciencia» que nos sitúa en *deuda* creciente e inabarcable con la divinidad. Mi dolor es moneda de pago de la deuda que he contraído con Dios por mi ofensa.

A partir de ahora, el concepto de *deuda* va a adquirir una relevancia inusitada. En esta esfera se sitúa la relación entre culpa y redención. De esta forma, Nietzsche se sumerge en las profundidades de la soteriología y en los caminos que ésta fue tomando tras el conocido *giro anselmiano*, al introducir en el concepto e imagen de Dios las relaciones *deudor-acreedor*. De aquí, que el cristianismo se convierta en la metafísica de los verdugos, que exigirá no sólo el sacrificio del hombre, sino la enfermiza idea del sacrificio del mismo Hijo de Dios, del Dios que exige la muerte de su Hijo para calmar su infinita sed de venganza. La deuda del hombre será tal que se volverá contra su mismo acreedor, teniendo que asumir él mismo el peso de la deuda, porque el ser humano es incapaz de solventarla. Golpe genial del cristianismo, dirá Nietzsche, «Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo»¹⁵.

Las consecuencias son desgarradoras. El cristianismo ha convertido el mundo en una morada terrible, plagada de crucifijos, un lecho de martirio que ha envenenado la conciencia de la Humanidad¹⁶, sacralizando dramáticamente el dicho de «quien bien te quiere te hará llorar». Por eso, asombra cómo sobrevive aún la antigualla del cristianismo, no hay nada más ajeno a la felicidad humana. «Si nació para aliviar el corazón, necesita abrumarlo, para redimirlo»¹⁷, flagelando la divinización humana con el desprecio de sí y la crueldad. El Dios que se complace en tal destino es un Dios que inquieta y humilla al hombre, un Dios sádico y cruel, celoso de la felicidad de los seres humanos.

c) Un Dios moralizante

Para Nietzsche, nada indica que *toda religión* deba identificarse con la moral y su oposición al hombre libre. Las alusiones al politeísmo griego han dejado bien asentado su carácter amoral como afirmación y exaltación de la vida. Sin embargo, la influencia sacerdotal ha contaminado la religión con la moral, el resentimiento, la culpa, y la mala conciencia. El hombre moderno ha moralizado hasta el extremo su idea de Dios.

En la medida en que el ser humano se siente incapaz de afirmar su propia vida, la rechaza como mala, diabólica, externa a él, buscando el bienestar anhelado en el fracaso, el dolor, la autoflagelación¹⁸. Con todo, el *no a la vida* de la moral ascética saca a la luz una muchedumbre de sés más delicados que conjugan náusea y compasión por el hombre, testificando el drama de la *transmutación de valores* de la que ha sido objeto la vida,

¹⁵ *Genealogía de la moral* II § 21.

¹⁶ *Aurora* I § 77.

¹⁷ *Humano, demasiado humano* III § 119.

¹⁸ *Genealogía de la moral* III, § 11.

en la que se exalta lo inferior, lo débil, lo nauseabundo: compasión, renuncia, autonegación...

Los *enfermizos* son el gran peligro de la humanidad; no los malvados, ni los animales de presa. La moral cristiana, moral ascética y de renuncia, es realmente la moral resentida de la rebelión de los inferiores, de las clases sometidas y esclavas, fruto del resentimiento del hombre débil que huye ante la vida.

Por ello, el cristianismo es inepto para informar vitalmente a sus creadores. En la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, la religión cristiana está simbolizada por un viejo papa, jubilado, que vive eternamente de recuerdos. Pero los hombres realmente activos prescinden hoy de un cristianismo reducido al moralismo represivo de una ley sin evangelio, y a la promesa tediosa de una visión beatífica estática y desencarnada, que, además, depende del instante postrero de la vida. «Extraño actualismo, en que se hace pensar el destino del hombre de un momento»¹⁹.

1.2. La consecuencia: el cristianismo, amenaza para la felicidad y consagración del sufrimiento

El *no* absoluto de Nietzsche al Dios cristiano queda lejos de las argumentaciones metafísicas. Su sospecha es más vital. De hecho, el mayor peligro del cristianismo radica en su pretensión de dar un sentido al dolor y al sufrimiento, consagrandolo escandalosamente el desprecio de sí y de lo humano.

«El cristianismo es un platonismo para el pueblo», nos dirá²⁰. Platón había proclamado como fin último de la vida la búsqueda de lo Absoluto, de ese Bien lejano y arrinconado en el mundo de lo suprasensible. Allí, la persona puede encontrar su plena y completa felicidad. Este mundo, en cambio, sólo es apariencia, vago reflejo, encerrado y pervertido en una oscura caverna, de una gozosa perfección que se presupone, se sueña o se anhela. Pero, al alejarse de uno mismo, la Verdad ya no responde a las exigencias de la vida, y, en lugar de hacer feliz al hombre, acaba reprimiéndolo y castrándolo.

Así pues, el hombre no debe aspirar a *la* felicidad; a lo sumo debe ser capaz de afirmar y de decir *sí* a *su* existencia. Porque... ¿de qué felicidad podemos hablar a costa de desvalorizar la vida? El ideal cristiano niega, por tanto, la felicidad, porque incapacita al hombre para estar satisfecho consigo mismo y asumir la vida tal como viene.

De esta manera, ha elaborado un sistema doctrinal apoyado en los dos grandes pilares antieudemonistas: el *pecado original* y la *redención*²¹, con los que pretende justificar

¹⁹ Cf. Julián MARÍAS, o.c., 18s.

²⁰ *Más allá del bien y del mal*, 'Prólogo'.

²¹ El rechazo nietzscheano de esta idea llega hasta nuestros días. Basta con leer el reciente prólogo del Génesis de la llamada *Biblia laica* que resucita claramente a Nietzsche de la mano de nuestro ecléctico Sánchez Dragó: «*El pecado original*. ¿A quién, a qué demente, pudo ocurrírsele tamaño dislate, el mayor y peor, el más dañino seguramente de toda la vida humana? Ser occidental significa nacer culpable, sucio, andrajoso, marcado por un estigma del que sólo redime el sufrimiento. Cualquier barbaridad es, a partir de ahí, no sólo posible sino también probable y hasta inevitable. Los niños orientales son inocentes antes del parto, durante el parto y después del parto. ¡Quién hubiera nacido allende el Bósforo!» Cf. F. SÁNCHEZ DRAGÓ, «Presentación al libro del Génesis», en *La Biblia. El libro de los libros*, Planeta, Barcelona, 1998, 10.

su odio a la vida, al gozo, al cuerpo, al placer, convirtiendo a Eros y Afrodita, potencias sublimes, dignas de ser idealizadas, en genios del averno y en espíritus de corrupción²².

El desprecio cristiano al cuerpo «tiene, en su base, la *rancune [rencor]* propia de los enfermos, el instinto dirigido *contra* los sanos, contra la salud. Todo lo bien constituido, lo orgulloso, lo petulante, ante todo, la belleza, daña sus oídos y sus ojos»²³.

Ejemplo de ello es la doctrina del *contemptus mundi* (desprecio del mundo), y su acentuado protagonismo dentro de la espiritualidad cristiana²⁴. Para Nietzsche, bastaría con recordar la obra *De contemptu mundi, Sive de miseria conditionis humanae*, del que sería el papa Inocencio III (1198-1216), si bien sería la *Imitación de Cristo* la obra clave que llevaría por primera vez «al gran público» el discurso religioso sobre el desprecio del mundo. «Por cierto que miseria es vivir en la tierra. Cuanto el hombre quisiera ser más espiritual, tanto más amarga se le hará la vida; porque conoce mejor y ve más claros los defectos de la corrupción humana. (...) ¡Ay de los que aman esta miserable y corruptible vida! (...) Bienaventurado el que tiene siempre la muerte delante de sus ojos y se dispone cada día a morir»²⁵.

La reacción de Nietzsche ante esta obra no se deja esperar. «*La Imitación de Cristo*. Pertenecer a los libros que no puedo tener entre las manos sin sentir una resistencia fisiológica»²⁶. Tal desprecio a la vida le da náuseas. Realmente, «el cristianismo, como el alcohol, deforman y degeneran la Humanidad y le cierran las puertas de la felicidad y del disfrute de la vida»²⁷. La promesa del sacerdote se cumple en el más allá, cuando ya resulta inaccesible a todo control. La fe no desplaza montañas, las emplaza donde no las hay.

No hay lugar, por tanto, para la felicidad. Cristianismo y felicidad se repelen porque «toda la Iglesia romana descansa en un recelo mediterráneo hacia la humana naturaleza»²⁸. Más aún, hay que renunciar a cualquier goce, dicha o placer, a cualquier instante de felicidad, para poder gozar de las dichas eternas.

Basta con escuchar, escandalosamente, los sermones de los eclesiásticos, que, en ocasiones, adquieren tonos dramáticamente caricaturescos. En *Aurora*, Nietzsche se regodea recordando un sermón del predicador metodista Whitefield en el que presentaba en público los sufrimientos íntimos y las torturas de un agonizante. El «ay» lucano a los que ríen (Lc 6, 25b), la inversión *risa* y *llanto* entre el presente y el día del juicio se lleva hasta las últimas consecuencias, impregnada de un evidente instinto de venganza. Así quiere reflejarlo Nietzsche cuando en su *Genealogía de la moral* parafrasea a Tomás de Aquino «Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum»²⁹, y reproduce, textualmente, el capítulo treinta de la obra de Tertuliano, *De spectaculis*, que narra la alegría y la dicha de los elegidos mientras contemplan las penas de los condenados.

²² *Aurora* I § 76.

²³ *Anticristo* § 51.

²⁴ Cf. el amplio estudio elaborado al respecto por Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur*, Fayard, Paris 1994.

²⁵ Tomás de KEMPIS, *La imitación de Cristo* I, XXII, 2-3; XXIII, 2.

²⁶ *Crepúsculo de los ídolos*, 'IncurSIONES de un intempestivo' § 4.

²⁷ *Anticristo* § 60; *Gaya Ciencia* III § 147.

²⁸ *Gaya Ciencia* V § 350.

²⁹ Cf. *Suma teológica*, suplemento *Tratado de los Novísimos*, q. 94, a.1.

«Sufrir, dirá Feuerbach, es el mandamiento supremo del cristianismo (...) La religión cristiana es la religión del sufrimiento. Las imágenes de los Crucificados, que todavía encontramos hoy en todas las iglesias, no nos muestran a ningún redentor, sino únicamente al crucificado, al que sufre»³⁰. Todo lo que sufre, todo lo que pende en la cruz es divino...»³¹.

La alternativa que plantea Nietzsche en la *Gaya Ciencia* es realmente estremecedora: «Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: «Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y todo lo indecible pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo... ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? ¿O has experimentado alguna vez un instante tremendo en que le contestarías: ¡Eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino!?»»³².

Sólo un espíritu libre, capaz de aceptar y afirmar la vida sin prejuicios, sólo un ser eternamente feliz podría querer la posibilidad de que cada instante de su vida se hiciera eterno y se repitiera hasta el infinito. Ser feliz implica amar este mundo *aparente* y decidir que este mundo es tal como es, y debe seguir así. Cuando el hombre es capaz de *morder* al eterno retorno de la vida, diciendo sí a su existencia tal como se le presenta, deja de ser hombre, para ser un transfigurado, un gozoso iluminado que ríe, como nadie nunca rió³³. El antievangelió de Zaratustra, el gran maestro del eterno retorno, lo proclama abiertamente: Vivir sí, pero esta vida, no otra. «¿Esto era la vida? Bien, volvamos a comenzar»³⁴.

1.3. Concluyendo: la muerte de Dios como tarea y exaltación de Dionisos

De ser acertadas las críticas descritas, Dios sería el enemigo nato de la felicidad humana, un dios moral que ni la autoriza en esta vida, ni la dispensa realmente en la futura. Ante esta realidad, la única salida posible es la muerte del Dios cristiano, liberarse de su amenaza, para de nuevo enamorarse y desposarse con la vida. La decadencia nihilista inserta en sus entrañas, exige su muerte como la tarea gozosa y liberadora que posibilita el nacimiento de un hombre nuevo, el superhombre, vital y creador. Se impone así la voluntad existencial del hombre que es voluntad de poder. Ahí radica la auténtica felicidad capaz de enfrentarse a la vida de frente; la única capaz de querer y saborear su eterno retorno.

Es la llegada de Dionisos, el Dios que sabe danzar, la negación de todo límite humano, aceptación y afirmación exuberante, única y plural de la vida. Hay que pasar de la infelicidad de la Memoria, y de los Grandes Valores, reencarnaciones secularizadas del Dios cristiano, para gozar de la felicidad plural y exuberante del Deseo.

Así pues, nada de absolutos, mueran la grandilocuencia, y las grandes promesas. Lo que cuenta es el gota a gota, la conquista de los pequeños oasis, el disfrute de los goces perecederos, pero intensos y reiterables. Prometeo y el Dios cristiano han muerto. La posmo-

³⁰ Ludwig FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 1995, 112s.

³¹ *Anticristo* § 51.

³² *Gaya Ciencia* IV § 341.

³³ Cf. *Así habló Zaratustra* III, «De la visión y del enigma» II.

³⁴ *Así habló Zaratustra* III, «De la visión y del enigma» I.

ternidad ha recuperado precisamente el valor *Dionisos*, aunque sea en su versión *light*. La pasión hedonista por la vida y el perspectivismo se imponen como motores de la existencia.

Pero la muerte de Dios no tendrá el efecto esperado. Más bien, desemboca en el suicidio de lo humano. Era del vacío, vagabundeo de lo incierto, cansancio de Occidente, depresiones, estrés, nuestra cultura se sumerge en un nihilismo fatigado que invita a un radical encogimiento de hombros que nos convierte en espectadores pasivos de la vida³⁵. Destronado Dios, queda destronada la persona, sola, indefensa, sin tierra donde pisar firme. Comprender la felicidad como sentimiento de poder hace imposible los encuentros y sume al hombre en una soledad infinita. El eterno retorno y la constante vuelta a Ítaca de Ulises le condenan a un callejón sin salida. No en vano, ya hay quien en plena posmodernidad busca horizontes de esperanza. Constituye, de hecho, otro de los grandes retos de nuestra época, al que nuestra Iglesia no puede permanecer indiferente.

1.4. El problema no es Dios, sino qué Dios. Valores y límites de una sospecha

En definitiva, lo que está en juego, lo que se pone en entredicho en la sospecha en torno a la relación *Dios-felicidad* no es, desde mi punto de vista, la imagen o experiencia de Dios, sino *qué* Dios y *qué* imagen o experiencia se deriva del mismo.

Ciertamente, la atmósfera familiar y social en la que experimentó el cristianismo el joven Nietzsche, así como la influencia de Schopenhauer, David F. Strauss, e, incluso, Feuerbach, constituyeron la materia prima de su anticristianismo «instintivo». Mas, no podemos dudar que, en gran parte, su crítica estaba condicionada por el cristianismo histórico que conoció vital e intelectualmente. Su obra manifiesta un manejo ágil de los evangelios y de diversos autores cristianos. Su bibliografía personal está, además, llena de obras caracterizadas por la doctrina del *contemptus mundi*, fuente soterrada de la imagen antivital y decadente que Nietzsche se forjó del Dios cristiano. Cuando el cristianismo parecía un océano de tristeza, luto y miedo, no era de extrañar que Nietzsche quisiera desembarazarse del Dios cristiano y de sus versiones secularizadas por amor al hombre y a la vida.

Sin embargo, también hay cuestiones de fondo que afectan igualmente a la comprensión de Dios que nos impiden canonizar la crítica nietzscheana. Nietzsche fue, en el fondo, incapaz de admitir al Dios solidario, al Dios de los pobres, que se hace prójimo, hermano y servidor de los últimos de la historia. Su visión caricaturizada de Dios le impidió aceptar la escandalosa e insoslayable paradoja de la cruz. Fue, en definitiva, incapaz de mirar de frente el rostro entrañablemente humano de la omnipotencia en el amor que deviene en entrega liberadora y kénosis, obstáculo insuperable para la voluntad de poder y el anhelo de superhombre nietzscheano.

En consecuencia:

1. El estudio de Nietzsche nos revela que el problema de la felicidad va más allá del mundo de la moral o de los subtratados de la escatología, al enfrentarnos con el mismo

³⁵ Son muchos los estudios que abordan dicha cuestión y presentan un análisis crítico y detallado del panorama actual. Me parecen especialmente sugerentes los ensayos de Gilles LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1996 y la obra conjunta de Rafael ARGULLO – Eugenio TRIAS, *El cansancio de Occidente*. Destino, Barcelona, 1992.

Misterio de Dios. Ciertamente, el gran servicio que Nietzsche ha podido hacer a la Iglesia ha sido advertirnos del riesgo de perder nuestra identidad, del riesgo de convertir a Dios en un ídolo sádico, receloso, rival del hombre, un Dios, en definitiva, creado a la medida de nuestros miedos y oscuros deseos.

Un Dios sin entrañas ni sentimientos, un Dios metafísico sin corazón, juez y fiscal de nuestras acciones deviene a la fuerza en un cristianismo pesimista, temeroso de la vida, que prefiere la seguridad de las normas al riesgo de la libertad; que convierte la fe en una carga agobiante que asfixia la vida, el anuncio en un elenco de los pecados de la sociedad, la fracción del pan y la fiesta del perdón en una rutina obligada. El resultado, un proyecto de vida caduco que ya no entusiasma, ni contagia ilusiones, ni habla al corazón.

Tal horizonte cuestiona radicalmente nuestra praxis y nuestra evangelización eclesial, porque estamos llamados a creer para ser felices. No vale cualquier imagen, ni cualquier lenguaje para el anuncio. Si el Evangelio crea miedo y angustia, si el Evangelio sólo enseña normas para poder soportarnos y no nos enseña a amar, hemos fracasado en la transmisión de la Buena Noticia de Dios.

Podemos decir que sólo Dios habla bien de Dios, por consiguiente, debemos confrontar continuamente nuestras imágenes de Dios con el rostro auténticamente tierno y gozoso del Dios de Jesús. Por eso, su crítica nos remite ante la radicalidad de la originalidad de la confesión cristiana de Dios: el Dios uno y plural, el rostro feliz del Dios trino, Misterio Apasionado de Amor, desvelado en su apuesta histórica por la felicidad y por el gozo de cada ser humano, de la Humanidad y del Cosmos.

2. Esta radicalidad nos obliga a situarnos, para empezar, ante Dios como *Alguien*, y no como *algo*. Con su horror a la absolutización conceptual de la realidad, la sospecha nietzscheana y posmoderna nos previene frente a toda tentación de idolatría y dominación en nuestras representaciones teológicas. De esta forma, quedan abiertas las puertas a la *narración* de una Historia existencial de Amor, incluso a una *teología narrativa*, más vital y testimonial, urgente cuando las grandes palabras ya no hablan, pero se sabe valorar el lenguaje sugerente y evocador del relato.

De un Dios dominado no se puede esperar nada, y menos, la felicidad. Dios no puede reducirse a la explicación fundante de nuestra existencia, ni agotarse en nuestros conceptos. Antes que imagen, concepto, o hipótesis, es un *Tú* asombrosamente vital. Por eso, la posmodernidad nietzscheana nos invita calladamente a recuperar una teología *vía amoris*, una teología más vital y existencial donde la mística tenga un hueco más que accesorio, y en la que, precisamente, sea la experiencia y conciencia del encuentro y de la *contemporaneidad* de Dios la que ilumine nuestra vida y nuestra vivencia de la felicidad. Sólo un Dios capaz de enamorar puede hacer feliz al hombre.

Simone Weil y el Dios de los gentiles

Rev. Aragon. Teol. 11 (2000)

M.^a Carmen Martínez

Esta aproximación a Simone tiene por objeto introducirnos en distintos aspectos de su pensamiento con respecto al universo religioso. Para ello, el presente trabajo pretende la exposición y comentario de algunas de las ideas que sirven de marco a la construcción de un pensamiento que se nos presenta cargado de contenido, como resultado de la contemplación de una realidad extática, más allá de lo real.

Por tanto, nuestro propósito se aleja de una lectura crítica del pensamiento, para la cual sería necesario el estudio profundo de los ámbitos a los que ella se acerca para afianzar sus convicciones, e incluso supondría por nuestra parte realizar un acercamiento —a esos ámbitos— desde otra óptica, que completase, matizase o nos aportase criterios para posibilitar el contraste.

Por fidelidad a la autora, que posee una gran capacidad de aprehender la esencia de las cosas, que busca experimentar para pensar desde lo real, que provoca en su vida situaciones nada fáciles para que su pensamiento se encarne y tenga elementos sobre los que reflexionar y construir, no cabe una exposición demasiado parcial que pierda de vista una totalidad muy marcada por su contexto histórico.

Su pensamiento está tan rigurosamente unido a la experiencia que, donde el pensamiento no alcanza, se despierta la búsqueda de un plus vivencial que es generador de un más allá del pensamiento. A golpe de profundas intuiciones, de un dirigir la mirada al fondo de esa realidad que amenaza con desaparecer a cada instante y quedar oculta bajo el continuo acontecer de lo existente, va adquiriendo una sabiduría anclada en la entraña humana que se manifiesta en la construcción de su talante vital.

Los datos sobre su vida y los acontecimientos que la acompañan, que aparecen en estas páginas, son un intento de señalar por dónde van sus intereses; son la referencia que nos permite apreciar lo reiterado de determinados aspectos en su vida y en su pensamiento. Se da en ella un avance más bien circular, donde se advierte la progresiva profundidad de su existencia.

La trama de una existencia – contexto vital

Ella personifica un nuevo tipo de mujer para nuestro tiempo, encarna un humanismo abierto y compacto, que trata a toda costa de realizar la unidad entre los diversos momentos y polaridades que constituyen lo humano. Es una unidad que no se hereda, se conquista: lo interior y lo exterior, pensamiento y acción, preocupación terrena y afán de trascendencia, anhelo de plenitud, hambre de absoluto, junto con la atención a las cosas sencillas, a lo cotidiano del hombre, sed de verdad y de justicia y pasión por la rebelión y protesta contra todo lo que sea orden establecido y petrificado. Simone unifica sin cesar. Ama más la búsqueda que la posesión... ella busca no para conseguir sino para poder dar. La unidad de lo opuesto convive en su alma con la contradicción... Es admirable su proximidad a todos los desventurados... La austeridad con que se trata a sí misma nos aleja su figura, pero nos la acerca la dulzura inmensa con que trata a los pobres... fascina su dimensión espiritual y su

*apertura a lo religioso... así es Simone, con sus luces y sombras, original, genial, problemática, desconcertante*¹.

Son muchos los rasgos que dibujan la figura de Simone al tiempo que nos introducen en el misterio de una existencia desconcertante, de riqueza inagotable, que se va desplegando al compás de toda una serie de actitudes que, al mostrarse, nos hacen intuir que es mucho más lo que permanece oculto.

Simone, que nació un 3 de febrero de 1909, vivió —con diferente grado de conciencia e implicación— en el escenario de dos guerras mundiales que marcaron su vida y las circunstancias de su muerte.

De familia judía, aunque declaradamente agnóstica, fue educada, junto con su hermano, con verdadero esmero. Es en el Instituto Henry IV donde entra en contacto con el profesor Alain (vinculado a la Escuela de la percepción y gran admirador de Platón, Descartes, Kant, Lagneau, etc.), quien marcará su personalidad y, en principio, su pensamiento:

*Gráficamente, es como si Alain hubiera hecho un croquis de un edificio en un papel, y lo hubiera levantado, lo hubiera construido y apuntado hacia arriba, hacia el cielo. El carácter moral de la filosofía de Alain se reviste en Simone de una sustancia metafísica y mística*².

La filosofía de Simone comienza con las clases de Alain, en las que los alumnos estaban obligados a escribir toda una serie de trabajos, cuyos temas eran elegidos libremente, escribió numerosas narraciones acompañadas siempre de comentarios morales. Al parecer, los temas sobre los que escribía van a aparecer posteriormente en su pensamiento: la pureza, el silencio, la moralidad en su relación con el arte, el sacrificio... Estos aspectos no quedan sólo reducidos a sus posteriores reflexiones, sino que además anuncian lo que será su vida: pureza y sacrificio.

El primer escrito de Simone (de noviembre de 1925) que forma parte de los trabajos de clase, y que Alain calificó de excelente, fue el *cuento de las seis cigüeñas en Grimm*, en el que escribe:

*La única fuerza en este mundo es la pureza, todo lo que es puro, sin mezcla, es un trozo de verdad (...) la única fuerza y la única virtud es la de retenerse en la acción (...) Aquí actúa la pura abstención*³.

En febrero de 1926, en un trabajo que titula *Lo bello y el bien*, dirá:

*Bastaría, pues, con ser justo y puro para salvar al mundo, algo que expresa el mito del Hombre-Dios que rescata los pecados de los hombres exclusivamente por la justicia sin ninguna acción política. (...) El sacrificio es la aceptación del dolor, la negativa a obedecer al animal que uno lleva dentro, y la voluntad de rescatar a los hombres dolientes por el sufrimiento voluntario. Todos los santos han vertido el agua; todos han rehusado cualquier forma de felicidad que les alejara de los sufrimientos de los hombres*⁴.

¹ A. LOBATO, *La pregunta por la mujer*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1976, pp. 105-107.

² S., *La gravedad y la gracia* (GG), Trotta, Madrid, 1998, p. 18. Utilizaré las siglas que se indican en la Bibliografía.

³ Citado por S. PÉTREMENT, *Vida de Simone* (SP), Trotta, Madrid, 1997, p. 66.

⁴ *Ibid.*, pp. 66-67.

Durante el curso escolar 1929-1930 trabaja en la tesina para obtener el título de estudios superiores. El tema elegido fue *Ciencia y percepción en Descartes*, que se publicó en un volumen antológico sobre la ciencia⁵. Pretende con este trabajo remontarse al origen de la ciencia moderna para ver si ésta puede aportar al hombre la igualdad y la libertad o, por el contrario, genera más esclavitud.

Años más tarde, tras aprobar las oposiciones a cátedra, trabaja como profesora de filosofía en varios institutos, entre 1931 y 1933; trabajo que alterna con su militancia sindical, la participación en congresos y manifestaciones obreras, y la formación de la clase obrera.

En el año 1933-34 publica artículos a partir de diversos análisis sobre la actualidad política y sindical. Deja la enseñanza durante el curso 1934-35, para trabajar como obrera de fábrica. Acabará su obra *Refléxions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

Esta época, denominada como el año de fábrica, marcará profundamente su existencia. Son muchas las dificultades y las fatigas a las que se ve sometida; su salario, en orden al rendimiento, ni siquiera le alcanza para comer. Ella misma relata el balance de esta experiencia:

¿Qué he ganado con esta experiencia? El sentimiento de que no poseo ningún derecho, cualquiera que sea, y sobre lo que sea, (...). La capacidad de bastarme moralmente por mí misma, la capacidad para vivir en ese estado de perpetua humillación sin sentirme humillada (...).

He estado a punto de quebrar. Casi me he roto. (...). El tiempo constituía para mí un peso intolerable. Sólo el sábado por la tarde y el domingo por la mañana el temor —verdadero miedo— a lo que seguiría dejaba de atenazarme el corazón. El objeto del temor eran las órdenes⁶.

En 1936 participa en la guerra civil española. La guerra era para ella el mayor de los males. Estuvo siempre afiliada a movimientos pacifistas, pero consideraba que cuando ya no se puede impedir una guerra, cada cual debe participar en esa atrocidad con el grupo al que pertenece. Lo peor para ella era la retaguardia, es decir, el anhelar la victoria de unos y la derrota de otros desde fuera. Por tanto, consiguió hacerse con un carnet de periodista para poder tomar parte en esta guerra.

Pasando por Lérida, fue a Pina, en Aragón, a orillas del Ebro. En la región donde estaba la columna Durruti. Allí participa en una conversación entre campesinos de Pina y milicianos.

Tras diversas maniobras en este frente, un accidente le obligó a abandonarlo y regresar a Francia. Al parecer este accidente le salvó la vida, ya que poco tiempo después el grupo internacional al que pertenecía fue aniquilado en Perdiguera. Simone Pétrement, en su biografía sobre ella escribe:

«Con posterioridad a la época en que Simone formó parte del grupo, se unieron a él muchas mujeres; todas murieron en Perdiguera.»

⁵ *Sur la science*, Gallimard, París, 1996.

⁶ Citado por SP, p. 375.

Al estallar la Segunda Guerra Mundial (septiembre de 1939) reside en París con su familia hasta que París es declarada ciudad abierta y se ven obligados a instalarse en Marsella (septiembre del 40–mayo del 42). Allí entra en relación con círculos católicos; conoce al padre Perrin, en junio del 41, con el que mantuvo numerosos contactos y al que le confió los textos que escribió entre los meses de enero y junio del año 42. Estos textos fueron publicados más tarde por él en *A la espera de Dios* y en *Intuitions pre-chrétiennes*. Por medio de él, conocerá a Gustave Thibon, escritor católico con el que mantuvo también numerosas conversaciones sobre lo religioso, y al que el padre Perrin pidió que la contratara como obrera agrícola en su granja.

En la carta que escribe a Thibon solicitando un trabajo, dice:

*Deseo que mi tiempo y el curso de mis pensamientos, en lo que dependen del cuerpo, se sometan a las mismas necesidades que sufre cualquier peona de granja*⁷.

En mayo de 1942 viaja a Casablanca, donde pasa 17 días junto con sus padres hacinada en un campo de refugiados, pero su propósito es poder llegar a Londres y trabajar en los Organismos de la Francia Libre. Por fin sale para Inglaterra en el mes de noviembre.

Durante estos últimos años, había diseñado un plan para atender a los heridos en primera línea y humanizar la terrible situación de la guerra, ella misma estaba dispuesta a correr el riesgo que suponía llevarlo a cabo. Este plan fue presentado a distintas personas competentes en la materia, pero no prosperó.

*Un senador conocido de sus padres formaba parte de la Comisión senatorial del Ejército. El doctor y la señora le rogaron que recibiera a Simone y, para calmar su angustia, su necesidad de participar en la guerra, le dijeron que el senador presentaría su proyecto a dicha Comisión*⁸.

Ya en Londres, tras negársele tareas militares de riesgo, trabajará en los servicios civiles:

*En Francia, los comités de resistencia elaboraban proyectos para la organización del país después de la guerra. Mandaban esos proyectos a Londres, Philip encargó a Simone que estudiara algunos de ellos*⁹.

Simone escribe abundantemente en esta época; apenas descansa, como bajo el imperio de una inspiración segura y constante¹⁰. De estos trabajos surge *L'Enracinement* (*Echar raíces*) obra en la que hace un análisis del desarraigo moderno.

Su trabajo ininterrumpido y su solidaridad con los franceses de la zona ocupada, que le lleva a negarse a comer más de lo que ellos comían, agrava el diagnóstico de su tuberculosis. Simone muere el 24 de agosto de 1943, a los 34 años.

El olvido de sí, la inmolación como expresión del mayor amor, el sacrificio de un sufrimiento acogido como alivio de los hombres, serán cumplimiento de lo que Simone intuía: (hay) *dos maneras de matarse: suicidio y desapego*¹¹.

⁷ *Ibid.*, p. 593.

⁸ SP, p. 539.

⁹ *Ibid.*, p. 673.

¹⁰ *Ibid.*, p. 674.

¹¹ «Desapego», en GG, p. 66.

Esta especie de profecía, que al final de sus días alcanza su cumbre, es en su vida un continuo morir en lo cotidiano. Simone murió como vivió; su muerte fue el momento culminante de su vida: el mayor desapego.

*El juez estableció un veredicto de suicidio... la difunta se ha matado destruyéndose ella misma al negarse a comer durante un período en el que el equilibrio de su mente estaba perturbado*¹².

Soledad, olvido, incomprensión, forman parte de un duro sueño que se hace realidad. Simone, que quiso enraizarse en la historia de los desdichados, murió como tantos hombres de su época. Su intento de que no queden en el olvido los vencidos de la historia traspasa también en ella las barreras de la muerte y nos devuelve su figura.

La revelación más allá de una religión

¿Quizá hubo al principio apóstoles de Cristo que entendieron las palabras «id a enseñar a las naciones» en la forma en que yo creo correcta? (Simone)

Junto al acontecer histórico en el que decide implicarse y que marcará en ella su vida y su pensamiento, se dan una serie de experiencias interiores que acontecen como respuesta, sentido, vocación... y que van a configurar su proyecto. Esta dualidad existencial es vivida como un único camino en el que la contemplación y la acción son dos instantes de un mismo momento. Atenta a su vida, configura su pensamiento y en fidelidad a éste vive su vida.

1. Primeros encuentros con Dios

Simone, en una carta que escribe al padre Perrin¹³, resume —como veremos— su trayectoria espiritual. Tras hacer un recorrido por su historia personal, afirma que desde siempre ha estado en contacto con el cristianismo: *he nacido, he crecido y he permanecido siempre en la inspiración cristiana*. Esta afirmación está avalada por una serie de actitudes que forman parte de esa esencia cristiana.

Pertenecer al cristianismo no es sólo un deseo que se va fraguando, sino una realidad que va siendo vivida al ritmo de lo cotidiano. En el transcurrir de los años, la experiencia de Dios que le llega a través de la persona de Cristo, le ayudará a reconocer en sus actitudes un estilo de vida concreto: la vida cristiana. Vivir bajo la inspiración cristiana significa:

- Creer en la muerte como momento culminante de la vida; momento en el que *la verdad pura, desnuda, indudable, eterna, penetra en el alma*.
- Saber que se tiene una vocación específica, en la que la moral común no es suficiente, y es por tanto necesario vivir desde unas actitudes que lleven a la realización de determinados actos personales y obligatorios:

¹² SP, p. 721.

¹³ S., «Autobiografía», en *A la espera de Dios (AeD)*, Trotta, Madrid, 1996, p. 37-50.

Veía el criterio de las acciones impuestas por la vocación en un impulso vital y manifiestamente diferentes a aquellos que proceden de la sensibilidad o la razón y no seguir ese impulso cuando surgía, aunque ordenase cosas imposibles, me parecía la mayor de las desdichas. Es así como yo entendía la obediencia y la puse a prueba durante mi estancia en la fábrica.

- Intentar acceder al reino de lo trascendente para encontrar la verdad:

En la palabra «verdad» englobo también la belleza, la virtud y toda clase de bien, de forma que se trata para mí de una forma de concebir la relación entre gracia y deseo.

- Vivir con espíritu de pobreza:

No recuerdo ningún momento en que haya estado ausente de mí (este espíritu), en la medida, lamentablemente, en que era compatible con mi imperfección.

- Practicar la caridad:

Tuve desde la primera infancia la idea cristiana de la caridad, a la que daba ese nombre de justicia... más tarde he faltado gravemente con relación a este punto.

- Aceptar la voluntad de Dios como el primero y más necesario de los deberes.
- Interiorizar la idea de pureza:

La idea de pureza... se adueñó de mí a los dieciséis años... La idea me surgió durante la contemplación de un paisaje de montaña y poco a poco se me ha impuesto de manera irresistible.

Aun así, señala tres momentos cruciales de su encuentro con el catolicismo:

1.º Momento. En septiembre de 1935, tras su dura experiencia de trabajo en distintas fábricas, tiene lugar su primer contacto con el cristianismo.

Había aprobado sus oposiciones a cátedra de instituto en el verano de 1931, pero no descartaba la posibilidad de dedicarse a algún trabajo de tipo manual:

No se había aún decidido definitivamente a pedir un puesto para el curso escolar 1931-1932. Probablemente no hubiera renunciado a su proyecto de hacerse obrera tras la oposición a cátedra¹⁴.

Finalmente, la crisis de este período le hizo renunciar provisionalmente a esos propósitos y fue destinada a Puy como profesora.

Es en junio de 1934 cuando pide excedencia alegando estudios personales, pero con el fin de incorporarse a la fábrica. Su primer contrato fue en la sociedad Alsthon en diciembre de este mismo año. Tras meses de duros trabajos, el agotamiento, el cansancio, el dolor —que supera toda disposición— van fraguando una personalidad buscada, van configurando una especificidad personal. Así escribirá en su diario:

La esclavitud me ha hecho perder absolutamente el sentimiento de ser alguien que tiene derechos. Y el que haya momentos en que no tenga que soportar nada derivado de

¹⁴ SP, p. 141.

*la brutalidad humana es para mí como si me hubieran hecho un favor. Como una sonrisa del cielo... esperemos que conserve este estado de espíritu tan razonable*¹⁵.

Al final del año de fábrica escribirá en una de sus cartas:

*Lentamente, a través del sufrimiento, he ido reconquistando el sentimiento de mi dignidad de ser humano, un sentimiento que no se apoya ya en nada exterior*¹⁶.

Cuando la vida se despliega como búsqueda, anhelo, deseo de «algo» distinto a lo real; cuando la existencia clama por una perduración que dignifica, libre de la angustia, del dolor que suponen ciertas situaciones de lo cotidiano; cuando el hombre tiene deseos de infinito, se aproxima a su Dios con el fin de sublimar su situación: el esclavo necesita un lugar donde ser libre, donde encontrar el sentido que libera.

La búsqueda de sentido tras la que camina siempre, su intento de comprender la herida impresa en su alma..., es iluminada por su comunión de anhelos con los anhelos de los hombres. Ser esclavo supone ir más allá de toda opresión, ser esclavo es tener sellada el alma. En estas circunstancias, el cristianismo aparece en su vida como imagen de lo que ella es, le revela una realidad acontecida en su persona, lo que supone un descentramiento (olvido de sí), y la contemplación de una realidad externa tan idéntica a la suya que le permite quedar incorporada de algún modo a esta religión.

*Después del año de fábrica, antes de volver a la enseñanza, mis padres me llevaron a Portugal... tenía alma y cuerpo hecho pedazos; el contacto con la desdicha había matado mi juventud... estando en la fábrica, la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma... Había recibido para siempre la marca de los esclavos como marca de hierro candente que los romanos ponían en la frente de sus esclavos más despreciados... Con este estado de ánimo llegué a ese pueblecito portugués... en el día de la fiesta patronal. Las mujeres de los pescadores caminaban en procesión junto a las barcas ... Allí tuve de repente la certeza de que el cristianismo era por excelencia la religión de los esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse a ella, y yo entre ellos*¹⁷.

2.º Momento. Es en 1937, en un viaje que realiza a Italia, donde disfruta del arte: música, pintura, arquitectura, textos litúrgicos, teatro..., cuando tiene lugar su segunda experiencia importante:

*Pasé en Asís dos días maravillosos. Allí sola en la pequeña capilla románica del S. XII ... donde a menudo rezó San Francisco, algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas*¹⁸.

La espiritualidad de Simone transcurre de forma gradual; en un primer momento encuentra un lugar donde proyectar lo que ella está viviendo; la melancolía que envuelve una procesión religiosa es similar a su propia melancolía; así, sintiéndose profundamente esclava, descubre su religión, la religión de los esclavos. Simone ha visto en su entorno la posibilidad de dar nombre, identidad, a su estado vivencial.

¹⁵ Citado por SP, p. 372.

¹⁶ *Ibid.*, p. 377.

¹⁷ «Autobiografía», en AeD, p. 40.

¹⁸ *Ibid.*, p. 40.

En este segundo encuentro, la experiencia no forma parte de un simple decorado, sino de una puesta en escena: algo más fuerte que yo me obligó a arrodillarme. Es ahora cuando acontece dentro, en su persona, lo que anteriormente deambulaba por las calles.

Simone, que había participado en protestas y manifestaciones a favor de la clase obrera, sintonizaba fácilmente con el pueblo, con la gente sencilla, y quizá le fue fácil comprender la expresión de un pueblo de pescadores, que busca la protección de la divinidad en la que cree. Y ahora en soledad, como contrapunto a su solidaridad con los otros, se produce la confirmación interior. Cuando todos se han ido, y no hay ninguna causa a la que unirse, Simone es alcanzada por lo divino. Ella, que siempre buscó la pureza, advierte una experiencia pura, no buscada, sin adornos, sin imágenes.

Su «yo», tan consolidado y tan fuerte, es vencido. Reconoce que hay «algo» que le sobrepasa, que irrumpe con fuerza en su vida. Ella, que vivía convencida del papel tan importante que juega en el hombre la voluntad, la decisión de querer o no algo, se ve sorprendida por una presencia nueva y ya no queda espacio para la decisión personal.

Es trasladada a una realidad distinta, cargada de sentido. A partir de aquí hay que construir, dar respuesta, dar contenido existencial a una experiencia «emocional». Este es el lugar reservado a la decisión.

3.º Momento. Dios se hace reconocible en lo que el hombre es y siente. Simone relata así su experiencia:

*En 1938 pasé diez días en Solesmes, del domingo de Ramos al martes de Pascua, siguiendo los oficios. Tenía intensos dolores de cabeza y cada sonido me dañaba como si fuera un golpe, un esfuerzo de atención me permitía ... encontrar una alegría pura y perfecta en la insólita belleza del canto y las palabras. Esta experiencia me permitió comprender mejor, por analogía, la posibilidad de **amar el amor divino a través de la desdicha**... El pensamiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez para siempre¹⁹.*

Este tercer momento lo podemos considerar como culminación de los dos anteriores, donde el sufrimiento (la realidad de la esclavitud) es asumido por ese «algo» que sobrepasa lo humano y se presenta ahora de forma personal: Cristo. Él es expresión de un Dios que ama hasta el extremo. La respuesta a los anhelos del hombre que camina buscando consuelo a sus desdichas, la respuesta al propio sufrimiento, alcanza a lo divino en la pasión de Cristo; Dios responde entregando su Palabra.

La figura de un Dios hecho hombre, que sabe del dolor y la desdicha, del Dios que vio fuera y experimentó en lo íntimo, toma nombre propio: *Cristo mismo descendió y me tomó*²⁰.

Estos encuentros, que describe como *un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios*, no producen en ella una transformación total de su forma de vida, porque como hemos visto vivía y vivió siempre un estilo concreto, cargado de actitudes, vivencias, experiencias... imbuidas en un atmósfera existencial profunda. La novedad en Simone radica en su mirar la propia vida y el mundo desde una óptica nueva, la de quien ve su pasado y proyecta su futuro habiendo encontrado la esencia que transciende y fundamenta la existencia.

¹⁹ *Ibid.*, p. 41.

Estos acontecimientos no restan importancia a todo lo que ella ya había vivido: a la entrega y amor por los otros, a su búsqueda de la justicia, al sacrificio en favor de los que menos tienen, a su intento de consolidar su pensamiento. Es ahora cuando pone nombre a su pasado; un nombre que unifica y hace contemplar la propia historia cerrando las puertas a la posibilidad del azar y el sinsentido para abrirlas a la necesidad y a la obediencia.

El encuentro sobreviene sin más, sin haber preparado el camino. Insiste muchísimo en la novedad que supone en su vida esta experiencia. El carácter novedoso es garantía de certeza en el encuentro, porque aleja a la persona del engaño de fabricar dicha experiencia.

En este súbito descenso de Cristo sobre mí, ni los sentidos ni la imaginación tuvieron parte alguna; sentí solamente, a través del sufrimiento la presencia de un amor análogo al que se lee en la sonrisa de un rostro amado.

Nunca he leído a los místicos porque nunca había sentido nada que me empujase a leerlos. (...) Dios me había impedido misericordiosamente leer a los místicos a fin de que fuera evidente que yo no había fabricado ese contacto absolutamente inesperado²¹.

Weil necesita de certezas, y aún así se resiste, en cierta forma, a creer:

Todavía rechacé en parte, rechazó mi inteligencia, que no mi amor²².

El Dios en el que cree. Ruptura de un monopolio

Medito todos los problemas relativos al estudio comparado de las religiones, su historia, la verdad contenida en cada una de ellas, las relaciones de la religión con las formas profanas de búsqueda de la verdad y con el conjunto de la vida profana, así como la significación misteriosa de los textos y las tradiciones del cristianismo²³.

En sus escritos de los últimos años (desde sus Cahiers escritos fundamentalmente en Marsella, hasta sus escritos de Londres) podemos ver cómo concibe el fenómeno religioso. Es importante señalar como texto base la Carta a un religioso, escrita diez meses antes de su muerte, porque en él no aparece tan en primer plano la pasión que despierta en ella la experiencia de Dios, dejando paso a un intento de pensar dicha experiencia. Vemos en este texto cómo el estallido del «monopolio» del Dios verdadero, salpica a diferentes religiones con sus diferentes épocas y culturas. Por tanto, es importante analizar las afirmaciones que hace teniendo como punto de partida el cristianismo.

En *La inteligencia y la gracia* señala su propósito:

Nunca se ha hecho una limpieza filosófica de la religión católica. Para hacerla, habría que estar dentro y fuera de ella²⁴.

Esta será la posición de Simone durante toda su vida. Las decisiones que realiza, junto con sus experiencias místicas, le introducen en la esencia del cristianismo; mientras que algunas notas de su pensamiento le impiden su pertenencia a la Iglesia. Su vida se debate

²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹ *Ibid.*, p. 42.

²² *Ibid.*, p. 42.

²³ «Último texto» en *PD*, p. 99-100.

²⁴ *Ibid.*, p. 11 y «La inteligencia y la gracia» en la *GG*, p. 166.

entre estos dos polos: sentimiento y razón, que en algunos aspectos logra unificar. La inadecuación entre el «ser de Dios» experimentado por, y ciertas traducciones del mismo, que acaban ancladas en lo normativo y que pierden de vista al mismo Dios, le impide una adhesión a lo institucional. En este sentido dirá que a medida que crece (la intensidad de la atención y del amor), los lazos que le unen a la fe católica se hacen cada vez más fuertes y están cada vez más profundamente enraizados en el corazón y la inteligencia. Pero al mismo tiempo los pensamientos que le alejan de la Iglesia ganan también en fuerza y claridad.

Todas las religiones, según se deduce de sus escritos, se encaminan a un momento común o incluso a una divinidad común: Cristo; de la que son profecía, por pertenecer a un periodo anterior a la era cristiana, o expresión y anuncio de la persona de Cristo.

Asistimos a la presentación de un Dios uniabarcante, que adopta formas y lenguajes diferentes atendiendo a lo concreto de lo humano y a las diferentes culturas y sensibilidades para acercarse a lo nouménico.

Por tanto, no sólo el pueblo de Israel —cuya experiencia ha sido recogida en el Antiguo Testamento— sino otros muchos pueblos han sido portadores de la revelación de un mismo Dios, capaz de superar las diferencias culturales (porque las asume como propias en sus diversas manifestaciones) y mostrar al hombre los mismos aspectos de lo divino, su misma vida aunque de formas muy diversas.

Teniendo como punto de referencia ciertos pasajes del Evangelio podemos afirmar, de lo que se deduce de Simone, que el mandato de Jesús de anunciar a todas las naciones la Buena Nueva, no es más que una forma de hacer partícipe al hombre de la tarea divina emprendida desde toda la eternidad. Desde todos los tiempos, Dios se ha revelado a los hombres; ha hecho que ellos experimenten lo inefable y hagan de su vida una búsqueda constante que transcurre entre confirmaciones y anhelos. Desde todos los tiempos, muchos hombres han dejado constancia de que han contemplado esta revelación divina.

Por tanto, si nos retrotraemos en el tiempo observaremos la multiplicidad de formas de manifestación de la sabiduría de lo divino. En este sentido hace pasar a las distintas culturas y religiones (textos sagrados, diferentes dioses,...) por un mismo anuncio. Y afirma con insistencia que no sólo el pueblo de Israel, sino también otros pueblos, entre los que señala India, Egipto, Grecia y China, conocen las verdades divinas. La verdad y la riqueza de estas culturas son un boceto de la verdad y la riqueza encerrada en Dios, y más concretamente en Cristo, icono de Dios, que es portador del proyecto divino para el mundo. Cristo está en el origen y se presenta al mismo tiempo como destino. Por eso toda hierofanía será preludio o proclamación de la vida de Dios en la persona de Cristo.

En una de sus cartas, que escribe en mayo de 1942 al Padre Perrin, dirá:

*Puede creer también en mi palabra de que Grecia, Egipto, la antigua India, la antigua China, la belleza del mundo, los reflejos puros y auténticos en las artes y en la ciencia, el espectáculo de los repliegues del corazón humano, aún en aquellos vacíos de creencia religiosa, todo esto ha hecho tanto como las cosas invisiblemente cristianas para entregarme cautiva a Cristo*²⁵.

²⁵ «Vacío y compensación», en AeD, p. 59.

Cabría hablar de una especie de panteísmo cristocéntrico, entendido no como presencia de Cristo en todo lo que existe, sino más bien como manifestación del Dios del cristianismo en cualquier atisbo de divinidad que el hombre ha contemplado o contemple. A lo largo de la historia aparecen toda una serie de elementos, características, manifestaciones de la divinidad que apuntan a la revelación total en Cristo. Hay una unidad entre la palabra pronunciada (recogida en infinidad de textos) y la palabra encarnada.

En esta línea de búsqueda de diálogo entre las distintas religiones se sitúan muchos de los teólogos y pensadores actuales. Con palabras de Panikkar, autor de *El Cristo desconocido del hinduismo*, nos podemos aproximar también a las intuiciones cristológicas de:

Este símbolo de toda realidad,... este misterio, así lo creo, es Cristo (...).

*Del mismo modo que la teología tradicional habla de una «creatio continua», podríamos imaginar, análogamente, una encarnación continua, no sólo en el cuerpo, sino también en las acciones y en los acontecimientos de toda criatura. Cada ser es una **cristofanía**²⁶.*

De la misma manera que este texto nos habla de una encarnación continua podemos deducir de los escritos weilianos la intuición de la existencia de una revelación continua —entendida como comunicación de Dios con el hombre—. Jesús mismo hace ver a sus discípulos la universalidad de la gracia divina. Él les envía a anunciar el evangelio «hasta los confines de la tierra». Fijándonos por un lado en la eternidad de la tarea divina, y por otro en el progresivo descubrimiento de la implicación humana en la misma, cabe subrayar que este envío tiene quizá de novedad la elección y el mandato explícito por parte de Jesús, pero esta acción entroncaría con un posible anuncio que se repite desde el principio de los tiempos. Esta idea que puede resultar extraña tiene cierta similitud con algunos rasgos de las cartas paulinas en las que el apóstol de los gentiles señala que hay destellos de la vocación de los gentiles en el AT, y así citando a Oseas escribe: llamaré pueblo mío al que no es mi pueblo; y amada mía a la que no es mi amada (*Rom* 9, 25).

El Dios del que Simone Weil tiene experiencia es el Dios de Jesucristo, y esa experiencia le lleva a hacer una relectura de las religiones y del patrimonio sapiencial de la humanidad desde esta figura clave. Esto le permite encontrar múltiples semejanzas en las distintas divinidades y dar así el salto a la identificación, llegando incluso a afirmar que Osiris o Krishna son de algún modo manifestaciones de Cristo.

La misma historia se gesta en la placenta del cristianismo, sólo así es posible hablar de lo que siempre fue, dar a luz lo que existía desde el principio. Dios no aparece en un momento concreto, sino que el Eterno se manifiesta en la historia, mostrándonos que es un Dios encarnado.

Para que el cristianismo se encarne verdaderamente, para que la inspiración cristiana impregne la vida entera, es preciso reconocer antes, que históricamente nuestra civilización profana procede de una inspiración religiosa que, aunque cronológicamente precristiana, era cristiana en su esencia²⁷.

²⁶ R. PANIKKAR, *Invitación a la sabiduría*, Espasa, Madrid, 1998, p. 194.

²⁷ CR, p. 23.

El cristianismo entra en relación con otras religiones, haciendo posible un diálogo ecuménico capaz de superar las diferencias y de mantener la identidad propia de cada una de ellas.

La religión católica contiene explícitamente verdades que otras religiones contienen implícitamente. Pero, recíprocamente, otras religiones contienen explícitamente verdades que solamente están implícitas en el cristianismo. El cristianismo mejor instruido puede aprender mucho de las cosas divinas en otras tradiciones religiosas por más que la luz interior pueda también llevarle a percibirlo todo a través de la suya²⁸.

Para concluir diremos que toda manifestación divina forma parte de un único proyecto que, por pertenecer a la misma esencia de Dios, esta ligado a Él desde el principio; todo destello numinoso no es más que un intento de comunión del Dios creador con el que es imagen de su divinidad: el hombre. Hay una historia única porque hay una revelación única; hay una Palabra única pronunciada desde el principio, Palabra que está más allá de todo lenguaje humano, Palabra que se hace «realidad» en el silencio.

La fe para Simone Weil

La creencia de que un hombre puede salvarse fuera de la Iglesia visible exige que se reflexione de nuevo en todos los elementos de la fe... pues todo el edificio está cons-truido alrededor de la afirmación contraria.

Si la Iglesia no reconoce pronto esta necesidad, es de temer que no pueda cumplir su misión.

No hay salvación sin «nuevo nacimiento», sin iluminación interior, sin presencia de Cristo y del Espíritu Santo en el alma. Por tanto si hay posibilidad de salvación fuera de la Iglesia, hay también posibilidades de revelaciones individuales o colectivas fuera del cristianismo. En tal caso, la verdadera fe constituye una especie de adhesión muy diferente de la que supone creer en tal o cual opinión. Es preciso pensar de nuevo la noción de fe²⁹.

Simone Weil, en su *Carta a un religioso*, deja constancia de sus creencias y su forma de concebir la fe.

Creo en Dios, en la trinidad, en la encarnación, en la redención, en la eucaristía, en las enseñanzas del evangelio.

Al decir «creo» quiero expresar, no que hago mío lo que la Iglesia dice sobre estos puntos para afirmarlo como se afirman hechos de la experiencia o teoremas de geometría, sino que me adhiero por amor a la verdad perfecta, inaprensible, encerrada en el interior de estos misterios y que trato de abrirle mi alma para dejar penetrar la luz en mí³⁰.

Creer no es poseer una especie de certeza intelectual, sino que supone un estilo concreto de vida; creer no consiste en la mera repetición de fórmulas establecidas, sino en la innovación ante la necesidad del otro. En la interpretación weiliana de la fe, la cari-

²⁸ *Ibid.*, p. 32-33.

²⁹ *CR*, p. 41-42

³⁰ «Último texto» en *PD*, p. 96.

dad aparece como la explicitación de la misma. Los actos que el hombre realiza son la forma en que la interioridad aflora, existe en el hombre un telón del fondo desde el que interpreta su vida. Las creencias sobre las que se asienta son proclamadas en el silencio que deja tras de sí el bien obrar.

La fe sólo es fe cuando queda plasmada en lo real, cuando produce realidad aunque ésta no necesariamente tenga que ser una realidad exterior y objetivable. La fe es generadora también y sobre todo de realidad interior.

La creencia productora de realidad es lo que llamamos fe³¹, y por ello afirmará al modo platónico: Creo que el misterio de la belleza en la naturaleza y en las artes (...) es un reflejo sensible del misterio de la fe³².

¿Es posible conciliar la experiencia personal proveniente del ámbito esencial-existencial (lenguaje primero, común a las distintas religiones) con la concreción institucional, con la experiencia que proviene del ámbito esencial-institucional (lenguaje segundo que hace posible la teología)?

Los dogmas de la fe no son cosas que deban ser afirmadas, son cosas que deben ser contempladas desde una cierta distancia, con atención, respeto y amor. Es la serpiente de bronce, cuya virtud es tal que cualquiera que la mire vivirá. Esa mirada atenta y amante, por un impacto de retroceso, hace brotar en el alma una fuente de luz que ilumina todos los aspectos de la vida humana en este mundo. Los dogmas pierden esta virtud desde el momento en que se los afirma³³.

Estamos en la aceptación de los dogmas como contemplación, nunca como afirmación categórica. Las cuestiones de fe piden una adhesión diferente a las verdades de las ciencias. Quizá el punto de disensión está en hacer de las verdades de fe algo semejante a otras verdades u opiniones propias de otros campos.

El valor de estas propuestas es completamente distinto de la verdad encerrada en el enunciado exacto de un hecho (...) o de un teorema geométrico.

Este valor no es, rigurosamente hablando, del valor de la verdad, sino de un orden superior, pues es un valor no aprehensible por la inteligencia, sino indirectamente, por los efectos. Y la verdad, en el sentido estricto, es del dominio de la inteligencia³⁴.

El sentido de los dogmas de fe no puede estar unido a la constatación o afirmación de proposiciones provenientes de determinados hechos.

Las proposiciones «Jesucristo es Dios» o «El pan y vino consagrados son la carne y sangre de Cristo» enunciados como hechos no tienen rigurosamente ningún sentido³⁵.

Los misterios de la fe no son un objeto para la inteligencia en tanto que facultad que permite afirmar o negar. No son del orden de la verdad, sino que están por encima de ella. La única parte del alma humana que es capaz de un contacto real con ellos es la facultad de amor sobrenatural. Sólo a consecuencia de ese amor, el alma es capaz de adhesión a esos misterios.

³¹ PD, p. 93.

³² CR, p. 51.

³³ Ibid., p. 43.

³⁴ Ibid., p. 43.

³⁵ Ibid., p. 43.

El papel de las otras facultades del alma, comenzando por la inteligencia, es solamente reconocer que aquello con lo que el amor sobrenatural tiene contacto son realidades; que esas realidades son superiores a sus objetos; y hacer silencio cuando el amor sobrenatural se despierta de una manera actual en el alma³⁶.

Por tanto la fe constituye la experiencia de que la inteligencia ha sido iluminada por el amor³⁷.

Nos muestra de este modo su adhesión a las verdades de fe, una adhesión que es en principio existencial y por ello no necesita grandes concreciones o definiciones. La definición será el resultado de una reflexión profunda ante la novedad de esta experiencia de amor sobrenatural.

El alma humana es capaz de realizar esta experiencia de lo sobrenatural, de situarse en un orden ontológico diferente. A esta facultad de amor quedan subordinadas todas las demás facultades del alma.

Para subordinarse a la facultad del amor, las demás facultades deben encontrar ahí cada una su bien propio; y particularmente la inteligencia, que es más valiosa desde el amor. Así es, en realidad.

Cuando la inteligencia, habiendo hecho silencio para dejar que el amor invada toda el alma, comienza de nuevo a ejercerse, se descubre conteniendo más luz que antes, más aptitud para captar los objetos, las verdades que le son propias. [...]

Así, esta subordinación es algo sobrenatural, operada sólo por Dios³⁸.

La subordinación no es una renuncia ni un servilismo ciego:

La inteligencia debe conocer la preeminencia del amor sirviéndose sólo de los medios que le son propios, es decir, de la comprobación y de la demostración. No debe someterse si no es sabiendo por qué de una manera precisa y clara. Sin eso, su sumisión es un error, y aquello a lo que se somete, a pesar de la etiqueta, es una cosa distinta del amor sobrenatural. Por ejemplo la influencia social³⁹.

La inteligencia sigue desempeñando sus funciones y por tanto ha de conocer su alcance:

La inteligencia no puede nunca penetrar el misterio, pero puede —y es la única que puede— dar cuenta de la conveniencia de las palabras que lo expresan. En ese cometido, debe ser más aguda, más perspicaz, más precisa, más rigurosa y más exigente que en cualquier otro⁴⁰.

La inteligencia tiene un papel a la hora de preparar el consentimiento nupcial a Dios⁴¹.

El amor sobrenatural que hace posible el contacto con los misterios de la fe da también colorido a las otras dos virtudes teológicas: caridad (amor) y esperanza.

Fe y caridad son silencio y palabra, intimidad y gesto de todo ser humano.

³⁶ *Ibid.*, p. 49.

³⁷ «La inteligencia y la gracia», en GG, p. 163.

³⁸ CR, p. 50.

³⁹ «La inteligencia y la gracia», en GG, p. 163.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁴¹ «Carta a Joë Bousquet» en PD, p. 56.

La caridad y la fe aunque distintas son inseparables... cualquiera que sea capaz de un movimiento de compasión hacia un desdichado... posee, quizá implícitamente, pero siempre realmente el amor de Dios y la fe (...) Un ateo o un infiel que sean capaces de compasión pura, están tan próximos a Dios como un cristiano y en consecuencia le conocen igualmente aunque sus actos se expresen mediante otras palabras, o queden en silencio. Pues «Dios es amor»⁴².

La fe para Simone no se reduce a la creencia de todo lo que dice la Iglesia porque esto supondría un totalitarismo atroz. Obligar al hombre a creer así es hacer que la inteligencia quede reducida a tareas serviles. Deduce del Evangelio de San Juan: *cualquiera que crea que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios*, que la verdadera fe no consiste en creer cualquier afirmación, sino que es suficiente con creer en la encarnación de Dios en la persona de Jesús.

*Parece como si con el tiempo se hubiera ido viendo no ya a Jesús, sino a la Iglesia como Dios encarnado en este mundo. Pero hay una pequeña diferencia: Cristo era perfecto mientras que la Iglesia está manchada por cantidad de crímenes*⁴³.

La tarea de la Iglesia es mostrar, no suplantar. El hecho de haber sustituido a Dios (pérdida ontológica de fundamento) por otros dioses, supone que no siempre ha habido identidad entre el propósito Cristo y el de la Iglesia.

Su relación con la Iglesia

1. Anathema sit: una forma de totalitarismo

No reconozco a la Iglesia ningún derecho a limitar las operaciones de la inteligencia o las iluminaciones del amor en el dominio del pensamiento [...]

*No le reconozco el derecho de imponer los comentarios con que rodea los misterios de fe como si fueran la propia verdad; mucho menos aún el de utilizar, para imponerlos, el miedo y la amenaza con privar de los sacramentos*⁴⁴.

Simone señala que tras la caída del Imperio Romano, la Iglesia estableció en Europa un esbozo de totalitarismo: *Y el resorte de este totalitarismo es el uso de esas dos palabras: anathema sit*⁴⁵.

Privar al hombre de la vida, anular al ser humano, es en último término el fin de todo totalitarismo. El ámbito de lo religioso no está exento de ciertas formas de coacción que son resultado del despliegue del poder y la fuerza.

Partiendo de la frase evangélica *«Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo»* (Jn 6, 35), y retomando el pensamiento de Simone surgen preguntas como éstas: ¿Le es concedido al hombre el poder de anular no sólo la vida temporal, sino también la vida eterna? ¿Cómo es posible que un Dios que vino a traer la salvación a este mundo se dedique

⁴² *Ibid.*, p. 35-36.

⁴³ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁴ «Último texto» en PD, p. 99.

⁴⁵ «Autobiografía», en AeD, p. 49.

a condenarlo? Si nadie conoce los designios de Dios, ¿por qué algunos se empeñan en poseer las verdades divinas y privar al resto de las mismas?

La respuesta de Simone entronca con nuestra frase evangélica porque acoge el deseo de donación del mismo Jesús: que todos participen del pan de vida. Dios sabe cómo alimentar a los que, en este caso la Iglesia, les niega esta comida. La comunión con Dios no es fruto exclusivo de un sacramento, la unión con lo Absoluto no queda reducida ni a la más importante donación de la divinidad: su entrega por amor como alimento. La unión con Dios pasa por el reconocimiento de la misma y por la respuesta ante él y ante los otros.

*Todos los que poseen en estado puro el amor al prójimo y la aceptación del orden del mundo... son sin duda salvados... han sido engendrados de nuevo a partir del agua y el espíritu, aun cuando nunca hayan sido bautizados; han comido el pan de vida aunque nunca hayan comulgado*⁴⁶.

El amor y la vida de Dios no son encerrados ni siquiera en Él mismo (en el pan de vida), ¿cómo reducir pues a un Dios que supera su mismidad a los límites estrechos de ciertas formas de entender lo institucional?

*Me parece positivo que algunas ovejas se queden fuera del redil para dar testimonio de que el amor de Cristo es algo esencialmente distinto*⁴⁷.

Ha experimentado «lo distinto» y esto le hace entender que Dios está más allá de ciertas formas de concebirlo propias de la Iglesia. Ella es ahora testigo de un amor que se derrama y sobrepasa las estructuras y los dogmas. Dios sigue teniendo como morada la interioridad del hombre, se revela en el silencio y la quietud del corazón humano.

*Hay un obstáculo absolutamente infranqueable a la encarnación del cristianismo. Es el uso de estas dos palabras: Anathema sit. No su existencia, sino la utilización que hasta ahora se ha hecho de ellas. También esto me impide franquear el umbral de la Iglesia. Permanezco junto a todas las cosas que no pueden entrar en la Iglesia, receptáculo universal, a causa de esas dos palabras. Y permanezco tanto más a su lado cuanto que mi propia inteligencia es una de ellas*⁴⁸.

La coherencia con la que vive es trasladada a todos los terrenos de su vida, en las primeras palabras que dirige al dominico Jean Couturier, en la *Carta a un religioso*, pretende saber si su pensamiento, las ideas que tiene sobre Dios y la Iglesia, son o no impedimento para recibir el bautismo. En esta carta enumera un gran número de opiniones con el fin de saber la compatibilidad o incompatibilidad de estas con la pertenencia a la Iglesia.

Deja muy claro que no está dispuesta a abandonar ninguna de estas opiniones a no ser que se le convenciera de su falsedad. No abandonará ni siquiera aquellas que son dudosas para ella ya que considera que no es legítimo negarlas categóricamente.

Su coherencia le impide la realización de uno de sus mayores deseos: participar del Sacramento de la Eucaristía, al tiempo que su corazón y su inteligencia están atrapados por Dios.

⁴⁶ CR, p. 34-35.

⁴⁷ AeD, p. 48.

⁴⁸ CR, p. 46.

Si estos pensamientos fueran realmente incompatibles con la pertenencia a la Iglesia, apenas habría esperanza, pues, de que pudiera alguna vez participar de los sacramentos. De ser así, no veo cómo evitar la conclusión de que mi vocación es cristiana fuera de la Iglesia ⁴⁹.

Esto supondría una valoración del cristianismo fuera de la ortodoxia católica, valoración que implicaría una coherencia existencial fruto del reconocimiento del plan de Dios en la propia vida. Con lo cual no estamos ante una mera exposición de opiniones, sino ante una búsqueda existencial, ante la realización o no del individuo: el desarrollo de la propia vocación.

Encarna el modelo de gentil que no sólo ha de ser evangelizado, sino que es llamado a evangelizar, y ha sido elegido para decir a los poseedores de lo divino, que Dios sigue manifestándose, como lo hizo Jesús, a los paganos. La comprensión de este mensaje pasa por el diálogo, que la Iglesia de principios de siglo, no estaba dispuesta a realizar.

Podemos decir que adelantaría en sus reflexiones algunos de los aspectos que el Concilio Vaticano II, treinta años más tarde, recogería como importantes para la vida de la Iglesia. Por tanto fue profecía, en cierto sentido, de lo que Dios quiso revelar a la Iglesia. También ella puede ser considerada portadora del mensaje que Dios no cesa de enviar a los hombres. Está llamada a ser anuncio desde su propia vocación, *porque de muchas maneras habló Dios a nuestros padres...*

Pese a todo, si existen hombres y mujeres llamados por Dios pero no reconocidos por la Iglesia, podemos decir con Weil:

La posibilidad de tal vocación implicaría que la Iglesia no es tan católica de hecho como lo es de nombre, y que deberá serlo un día, si está destinada a cumplir su misión ⁵⁰.

No obstante parece reconocer el valor que en otras situaciones históricas tuvo ese intento de la Iglesia por salvaguardar su fe; en momentos en los que la propia inculturación del mensaje cristiano —en determinados ámbitos paganos— llevó a un resquebrajamiento del mensaje y a una revisión y sistematización del mismo, dando origen al nacimiento de la teología. Pero este hecho histórico no justifica una postura mantenida al respecto.

La iglesia tendría un medio sencillo de procurarse lo que para ella misma y para la humanidad sería la salvación.

Debería reconocer que las definiciones de los concilios sólo tienen significado con relación a su entorno histórico.

Este entorno es imposible de conocer para el no especialista y a menudo incluso para el especialista a causa de la falta de documentos.

Entonces, los «anathema sit» pertenecerían nada más a la historia. Carecerían de valor en la actualidad.

De hecho se los considera así, pues nunca se exige a un adulto como condición para su bautismo haber leído el «Manual de las decisiones y símbolos de los concilios». Un catecismo no es su equivalente, pues no incluye todo lo que es técnicamente «de fe estricta», y contiene cosas que no lo son. [...]

Bastaría, pues, con proclamar oficialmente lo que ya es más o menos realidad en la práctica: que una adhesión de corazón a los misterios de la trinidad, la encarnación, la re-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 17.

dención, la eucaristía y el carácter revelado del Nuevo Testamento, es la única condición para el acceso a los sacramentos.

En este caso, la fe cristiana, sin peligro de que la Iglesia ejerciera tiranía alguna sobre los espíritus, podría ser colocada en el centro de la vida profana y de cada una de las actividades que la componen, impregnando todo, absolutamente todo, con su luz.

*Vía única de salvación para los desdichados hombres de hoy*⁵¹.

Es en otro de sus textos en el que se aprecia con más claridad esta pequeña fisura que, como vemos, se ha introducido en su planteamiento sobre la anathematización. Estamos pues ante lo paradójico, pero una paradoja que parece resolverse señalando la historicidad y evolución de las afirmaciones al tiempo que acontece la aceptación de esta función eclesial, función que no debe ceder a los intereses particulares.

La función de la Iglesia como conservadora colectiva del dogma es indispensable. Tiene el derecho y el deber de castigar con la privación de los sacramentos a cualquiera que la ataque expresamente en el dominio específico de esa función. (...)

*Pero comete un abuso de poder cuando pretende obligar al amor y a la inteligencia a tener su lenguaje por norma. Este abuso de poder no procede de Dios, procede de la tendencia natural de toda colectividad, sin excepción, a los abusos del poder*⁵².

2. La verdad contenida en la Iglesia

*Le reconozco (a la Iglesia) la misión, como depositaria de los sacramentos y conservadora de los textos sagrados, de dar directrices sobre algunos puntos esenciales pero sólo a título de indicaciones para los fieles*⁵³.

Simone no desecha toda la tradición del Antiguo Testamento ni los veinte siglos de cristianismo, esto supondría negar por completo el papel de Dios en una historia (que quierase o no también es suya) y someter al hombre a un estado de ceguera casi eterno. Su crítica está encaminada al hecho de atribuirle a Dios aspectos que en el fondo denotan la no comprensión de su misterio y la justificación de muchos actos que el hombre realiza.

Lleva a cabo también un reconocimiento de aspectos positivos de la misma. De esta forma destaca el sentido de la comunión en el seno de la Iglesia, aunque haga de ella una interpretación personal:

*Comunión católica. Dios no se hizo carne sólo una vez: se hace materia todos los días para darse al hombre y ser consumido por él. Recíprocamente, mediante el cansancio, la desgracia y la muerte, el hombre es hecho materia y consumido por Dios. ¿Cómo negar esa reciprocidad?*⁵⁴

En una de sus afirmaciones, aparentemente contradictoria, dirá que, mientras el pueblo de Israel ha eliminado todo aquello que no reconociese su privilegio como pueblo elegido; la Iglesia nunca ha declarado que la tradición judeocristiana sea la única que posee Escrituras re-

⁵¹ «Último texto» en PD, p. 101.

⁵² «Autobiografía», en AeD, p. 48.

⁵³ PD, p. 99.

⁵⁴ «Descreación», en GG, p. 82.

veladas o conocimiento sobrenatural de Dios. Y añade que si esto es así habría que preguntarse si *¿no será porque el Espíritu Santo la ha preservado a pesar de todo, de una mentira?*⁵⁵

No niega ni la presencia ni la actuación de Dios en el seno de la Iglesia, está negando que la relación con este Dios pase por la anulación del individuo. Se rebela y se niega a creer que el hombre tenga que ser conducido por una institución que se presenta como camino único de salvación y que pretende quedar al margen de todo elemento peyorativo (error, manipulación, sometimiento, etc.) con el pretexto de ser imagen de Dios en el mundo.

*La Iglesia no es perfectamente pura más que desde un punto de vista: en tanto que conservadora de los sacramentos. Lo que es perfecto no es la Iglesia, es el cuerpo y la sangre de Cristo en los altares*⁵⁶.

Sólo Dios es perfecto y por tanto la perfección es una participación por gracia de este don perteneciente a la divinidad. No es algo previo a lo numinoso, no es un a priori existencial. La perfección acontece como referencia a lo sagrado, como hierofanía de lo Santo. Por tanto, la perfección de la Iglesia es consecuencia de la actuación de Dios y nunca causa de la misma. La iglesia no puede presentarse a sí misma porque ha sido constituida para mostrar la santidad del que en verdad es Santo.

Su actitud de respeto hacia la Iglesia se aprecia también en sus escritos. El desacuerdo con ciertas afirmaciones no conlleva una falta de reconocimiento del papel que la Iglesia desempeña, ni tan siquiera supone una falta de comprensión de los motivos que tiene para hacer lo que hace. Junto a esto, ha entendido que la fe, para permanecer pura y transmitirse como tal, no necesita ser custodiada por ciertas afirmaciones categóricas.

*Se debe a las precisiones con que la Iglesia ha creído rodear los misterios de la fe, y especialmente a sus condenas (... anathema sit), una actitud permanente e incondicional de atención respetuosa, pero no una adhesión*⁵⁷.

En sus escritos aparece su adhesión a otros «elementos» eclesiales, su adhesión a los santos y a los sacramentos. Ella hace de la mística de san Juan de la Cruz acercamiento y experiencia de Dios, estudio y reflexión. Esta vía mística le lleva a la identificación de aspectos de otras confesiones religiosas, el reconocimiento de una experiencia común que es previa a toda teología.

*Hay que ser católico, es decir, no estar ligado por un hilo a nada creado, sino a la totalidad de la creación. Esta universalidad pudo antaño estar implícita en los santos, e incluso en su propia conciencia. Podrían implícitamente hacer lugar en su alma, por un lado, al amor debido sólo a Dios y a toda su creación y, por otro, a las obligaciones hacia todo lo que es más pequeño que el universo. Creo que san Francisco de Asís y san Juan de la Cruz fueron así. Por eso ambos fueron poetas*⁵⁸.

Los sacramentos son también vía de comunión y encuentro con Dios:

*Los sacramentos tienen un valor específico que constituye un misterio en tanto implican una cierta forma de contacto con Dios, contacto misterioso pero real*⁵⁹.

⁵⁵ CR, p. 70.

⁵⁶ CR, p. 40.

⁵⁷ CR, p. 70.

⁵⁸ «Últimos pensamientos», en AeD, p. 60-61.

⁵⁹ «Vacilaciones ante el bautismo», en AeD, p. 26.

Lo dicho hasta ahora nos puede llevar a pensar que las afirmaciones de Weil son tan inapelables como las de cualquier sistema totalitario. Sus palabras al respecto, previas a la lista de afirmaciones que hace en su *Carta a un religioso*, nos ayudan a salir de dudas:

*En el dominio de las cosas santas nada afirmo categóricamente. (...) Considero que una cierta suspensión del juicio respecto a todos los pensamientos, cualesquiera que sean, sin excepción, constituye la virtud de la humildad en el dominio de la inteligencia*⁶⁰.

A modo de conclusión

*Se comentan por lo común ciertos actos o palabras de Cristo diciendo: «Para que se cumpliera la Escritura». Se trata de profecías hebreas, pero otros actos, otras palabras, podrían ser comentadas igualmente en relación con profecías no hebreas*⁶¹.

El párrafo citado resume de algún modo la intención de Weil al señalar textos claves de determinadas tradiciones míticas, religiosas o filosóficas, consideradas por ella como parte de un patrimonio común y muestra clara de un pluralismo en las formas de revelación, pluralismo que tiene como sustrato la máxima revelación, la divinidad encarnada en Cristo.

El presente escrito ha sido un intento de rastrear en los textos y en la vida de Simone el marco desde el que ella concibe a Dios. Por tanto, no hemos hecho más que dar unas pinceladas que nos ayuden a entender mejor todo lo que dice del Dios del cristianismo. Este marco no se agota con estas páginas, sino que deja muchas cuestiones abiertas que serían tema de un estudio minucioso y profundo.

Nos quedamos, pues, a las puertas de la experiencia que ella tiene de Dios y de lo que se ha considerado como la mística de Weil. Únicamente, nuestro esfuerzo se ha centrado en el análisis de las afirmaciones que lleva a cabo con respecto a lo que podríamos considerar su sincretismo religioso, dejando al margen gran parte de su experiencia de Dios y la objetivación que hace de la misma.

Nuestro propósito se ha centrado en dar respuesta desde sus escritos a la pregunta que ella misma plantea:

¿Quizá hubo al principio apóstoles de Cristo que entendieron las palabras «id a enseñar a las naciones» en la forma que yo creo correcta? (CR p. 62)

Weil diría que en Cristo todos los hombres están convocados a participar de un mismo banquete, y que los anhelos e intuiciones, junto con los atisbos de absoluto, son el camino que conduce a toda la humanidad a la salvación ofrecida por Dios desde siempre y hecha realidad en la pasión de Cristo. El Dios manifestado en Cristo ha roto los límites del espacio y el tiempo para que ningún hombre quede fuera de la predilección divina. Dios no sería Dios sin este carácter totalizador.

Weil nos indica claramente que en Cristo se da cumplimiento a todas las profecías de la historia, como dice la Escritura: *Dios ha recapitulado todas las cosas en Cristo*.

⁶⁰ CR, p. 17.

⁶¹ CR, p. 24.

María en la Anunciación: libertad en la nueva creación

Rev. Aragon. Teol. 11 (2000)

José Ignacio Blanco Berga

1. Lc 1, 26-38 en su contexto

Estos versículos del primer capítulo del evangelio de Lucas constituyen el relato de la anunciación. Situados en un contexto más amplio, el relato que transmiten se concentra en el anuncio del nacimiento de Jesucristo. Previamente Lucas ha ofrecido el relato del anuncio del nacimiento de Juan Bautista. Constituyen ambos relatos un díptico en el que las semejanzas son importantes, pero también las diferencias.

Los dos primeros capítulos del Evangelio lucano, conocidos como «infancia de Jesús», constituyen el comienzo del evangelio de Lucas después de un breve prólogo en el que el autor expone la intención de los escritos que ofrece a continuación.

Son varias las funciones que cumple lo narrado por Lucas en este díptico, especialmente la de resaltar las diferencias entre el anuncio del nacimiento de Juan el Bautista y el nacimiento de Jesús: en la anunciación de Jesús el protagonista no es el padre, sino la madre, (cfr. *Jue* 13); la objeción no es la esterilidad, sino la virginidad; la fe frente a la desconfianza, el nacido no es la respuesta a una petición (oración), sino a la pura iniciativa divina...

Pero Lucas, que es un maestro en la narración de los procesos de sus personajes, cuida también la forma de narrar. A través de ésta podemos acercarnos tanto al propio proceso de la madre de Jesús (María) como a matices nuevos de sentido que el propio Lucas y su comunidad dieron a la figura de María desde la perspectiva de la resurrección, ya acaecida.

María aparece en este contexto siempre en relación con Jesús, especialmente como su madre. Ésa es la calificación primera, todo viene de ahí y todo se reduce a eso. Pero, cuando Lucas ofrece el relato del nacimiento de Jesús, alguna pretensión o intención tiene que considerarse pertinente y oportuna para quien quiera ser discípulo de su Hijo.

0. Alguna cuestión de vocabulario

(v. 26) Γαβριήλ (*Gabriel*): ángel, mensajero de Dios, transcripción griega del hebreo. Su significado es «Dios es mi fuerza».

(v. 28) Κεχαριτωμένη (*kejaritōmenē*): participio perfecto pasivo del verbo *caritwō*. En voz pasiva, este verbo significa «favorecer». Y el tiempo perfecto expresa que la acción del verbo ha sido realizada ya en el pasado y «terminada», pero, además, que su efecto perdura en el momento en que escribe el autor. Esta cualidad, llamada «aspecto»¹, es interesante para acceder no sólo al significado, sino al sentido que el autor le da a la

¹ ZERWICK, M. *El griego del Nuevo Testamento*. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1997, n.º 285, p. 128.

palabra. Así, María es vista en la anunciación como «favorecida» por Dios (ya que se trata de un pasivo teológico que tiene a Dios por sujeto) y el efecto de ese favor perdura en el momento de escribir.

(v. 29) διαταραχθῆ² (*dietarajzé*): verbo compuesto de «*tarassô*» y «*dia*» es un «hapax legomenon» en el Nuevo Testamento, es decir, aparece solamente en este pasaje. Su significado es «quedar muy perplejo o confundido». Es un estado de ánimo de profunda perplejidad o confusión, en este caso, por «la palabra» (ἐπὶ τῷ λόγῳ).

(v. 35) ἐπελευσεται³ (*epeleusetai*): futuro indicativo medio de epercomai: «acercarse», «aproximarse».

En la versión griega de los LXX acoge 24 palabras hebreas. Frecuentemente se refiere a asuntos tristes, oscuros, que amenazan al hombre. Unido, como aquí, a «pneuma hagon», aparece en Isaías 32, 15, prometiendo un cambio de cosas.

En el «Testamento de los XII Patriarcas» tiene un valor hostil: «mover contra alguien».

En Lucas significa generalmente «ganar a uno», «aplstar» cuando se refiere a que el fuerte prevalece sobre el débil.

Sin embargo, hay dos veces en que se habla de la promesa del Espíritu Santo en el cuerpo lucano: Lc 1, 35: promesa a María; y Hech 1, 8: promesa del envío del Espíritu a los discípulos en la Ascensión. En ambos pasos está asociado este verbo con el Espíritu Santo. En la anunciación el sujeto es el propio Espíritu Santo. Es Él quien vendrá, se acercará a María pero, de alguna manera, forzando la persona de María. Se percibe una estrecha relación entre esta forma de actuar del Espíritu como «fuerza» de Dios (expresada en el nombre de «Gabriel») y las resistencias propias de la criatura a la irrupción de Dios en la vida de María.

(v. 35) ἐπισκιασεῖ⁴ (*episkiasei*): futuro de indicativo activo:

En griego profano significa: «arrojar sombra sobre», «cubrir de sombra», «sombrear», «velar», lo que implica un hecho negativo por contraste con la concepción griega de la existencia y su metafísica de la luz.

En los LXX es usado en pocos pasos, pero en sentido positivo: «arrojar sombra sobre una cosa» es, al mismo tiempo, demostración visible de potencia y efecto de la misma. Este despliegue de poder e irradiación de *dínamis*, altamente positiva, se expresa en Ex 40, 35: «Moisés no podía entrar en la tienda del testimonio porque la nube “arrojaba sombra” (ἐπεσκίαζεν) sobre ella».

En el Nuevo Testamento aparece raramente: cinco veces, de las cuales tres en los relatos de la transfiguración (Mt 17, 5; Mc 9,7; Lc 9,34), una en los Hechos (5, 15) a propósito de la sombra de Pedro que curó al enfermo. Y la quinta, en el relato de la anunciación (Lc 1, 35). En este último paso, Schulz opina que tiene un significado especial. A su juicio sólo puede relacionarse con Ex 40, 34-35 en el sentido de «oscurecer», «cubrir

² διαταρασσω. BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Ed. The University of Chicago Press. Chicago, 1979.

³ ἐπερχομαι: SCHNEIDER, J. *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT). Brescia. vol III, cols. 951-953

⁴ ἐπισκιαζω: SCHULZ, S. GLNT. Brescia. vol. XII, cols. 533-537.

con sombra», «posarse» por lo que es una contra-imagen a la procreación humana. Además, en todas las fuentes histórico-religiosas el término no tiene un significado técnico o eufemístico para las relaciones sexuales.

En este sentido el término indica el hecho de la generación divina, pero esconde el modo de cumplirse.

Objetivamente existía en la teología del judaísmo helenístico un «teologúmeno» greco-egipcio de la generación del portador de la salvación, como obra de Dios, excluyendo al padre natural. En esta concepción judeo-helenista va incluida la concepción veterotestamentaria de la fuerza creadora del Espíritu de Dios (cfr. *Gen* 1,1).

1. Gabriel y María en diálogo

Después de una indicación temporal —en el sexto mes— Lucas introduce de repente al ángel (mensajero) Gabriel. En la tradición cristiana y en la onomástica nos resulta muy familiar, pero, de hecho, en el Antiguo Testamento solamente aparece dos veces y, en concreto en el libro de Daniel (8, 16 y 9, 21). Los textos en que aparece Gabriel corresponden a la sección apocalíptica de dicho profeta, haciendo clara referencia a una salvación no ya histórica, como hasta entonces, sino que reenvía a otras realidades finales: en el tiempo y en el espacio. El mesianismo queda aquí radicalmente cambiado de perspectiva puesto que ya no es un descendiente de David quien cumplirá la salvación definitiva, sino el Hijo del Hombre, figura que introduce Daniel en la literatura veterotestamentaria, perteneciendo al siglo II a.C.

La destinataria del mensajero celeste es una «virgen» (παρθενον) cuyo nombre es «María», Mariam (en tiempo de Jesús, nombre corriente, asociado en su sentido a «dama, «señora»⁵). Personaje desconocido hasta este momento del evangelio y de la cual no nos ofrece Lucas más datos que su virginidad y su compromiso matrimonial con José («que Dios añada»), de la casa de David. El lugar donde sitúa a María es en Nazaret, un pueblo de Galilea, en esta época población considerada como menos rigurosa en la observancia de la religión judía ya que estaba alejada del Templo de Jerusalén.

El diálogo lo inicia Gabriel con un saludo: «*Alégrate, tú que has sido favorecida, el Señor está contigo*». La reacción de María es una fuerte perplejidad o confusión. Ella, mediante un monólogo interior⁶, se pregunta qué sería aquel saludo. Sin embargo, ella no se pregunta por el mensajero ni trata de identificarlo. Los lectores lo sabemos porque hemos sido advertidos por el narrador. El único elemento que ella tiene para intuir que el anuncio puede venir de parte de Dios es la última parte del anuncio: «El Señor está contigo». No sabemos nada de cómo identifica María al mensajero de Dios.

La fuerte sensación de perplejidad y confusión ante la presencia de un mensajero divino es normal en la tradición veterotestamentaria. Cuando Yahveh se ha manifestado,

⁵ RADERMAKERS, J. Voz «María» en el *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Ed. Herder. Barcelona, 1993. p. 969.

⁶ ALTER, R. *L'arte della narrativa biblica*. Ed. Queriniana. Brescia, 1990. P. 143. «El monólogo interior del personaje constituye uno de los mejores elementos en la narrativa bíblica para percibir sus motivaciones».

tanto a personas individuales como al pueblo, la reacción es parecida, normalmente combinada con el miedo.

Por eso, no es de extrañar que las siguientes palabras del ángel Gabriel sean una invitación a la tranquilidad: «No temas, María, porque encontraste gracia ante Dios». María todavía no ha pronunciado ni una palabra, solamente ha reaccionado de forma no verbal y el ángel lo ha debido percibir. Nosotros lo sabemos también por el narrador, pero no por María. Por ello, podemos pensar que el encuentro tiene los rasgos de una hierofanía, o manifestación de Dios. Es más, podemos considerarla una revelación, ya que el mensaje ofrece algo inaudito.

A continuación viene la narración del anuncio: «he aquí que concebirás y parirás un hijo y le pondrás por nombre Jesús; Éste será grande y será llamado hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; y reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin».

María, hasta aquí, todavía no sabe quién será el padre de la criatura, puesto que el mensajero no se lo ha dicho. Es más, la confusión se hace mayor pues el ángel le está diciendo que su padre será David y que Dios le dará el trono del rey ancestral y amado por Dios.

Por ello, la pregunta de María indica, al menos, que es pertinente y, además, que va a lo esencial: «¿cómo será esto, pues varón no conozco?»

La respuesta del ángel va a desvelar la incógnita:

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra»

a) La primera parte de esta revelación evoca el pasaje de Gen 1, 2. La versión griega de los LXX, en esta narración de la primera creación, hace aparecer al Espíritu de Dios sobreviniendo sobre las aguas. En este texto, el verbo que aparece es un sinónimo de «επερχομαι»: «επιφέρω», cuyo uso en los LXX es abundante; mientras que en el NT se usa más frecuentemente «epercomai» ya que contiene el matiz más claro de la direccionalidad que se aproxima. De esta forma, en el relato de Génesis, encontramos a Dios creando por medio de su Palabra y acompañado de su Espíritu. Si, por los datos que vamos constataando en el relato de la anunciación, Dios está realizando una obra creadora más que procreadora a partir de una virgen, este nuevo acontecimiento manifiesta la necesidad de contar con María y su libertad. Esto no hizo falta en el primer acto creador de Dios. Pero nos sitúa Lucas en esta perspectiva.

Por otro lado, la narración de Lc 1, 26-38 va ofreciéndonos el proceso mediante el cual la Palabra del ángel va configurando a María en su interior para que responda a la voluntad de Dios de forma libre. Y esta «responsabilidad» de María la percibimos en el vocabulario. El Espíritu Santo no sólo fecundará a María, sino que, además, va purificando sus resistencias naturales como creyente. Recordarle que ha encontrado gracia ante Dios y que ha sido favorecida la va situando en un proceso de cambio interior porque lo que se le promete ahora no se parece en nada a sus esquemas religiosos judíos, según los cuales lo más que se había visto hasta entonces eran nacimientos que, ahora, podríamos llamar, de reproducción asistida por la fuerza de Dios, pero a partir de dos personas humanas estériles.

La experiencia de los místicos habla de una especie de violencia que va haciendo la gracia a partir de la experiencia de amor inmediato de Dios que tienen.

b) La segunda parte del anuncio evoca, por otro lado, *Éxodo* 40, 35, como hemos visto en el análisis de vocabulario. En ese pasaje una nube «cubría con su sombra» la Tienda del Testimonio (del Encuentro, en el texto hebreo) donde se guardaba el arca de la alianza y manifestaba la presencia de Dios en medio de su pueblo en el itinerario del desierto. Según hemos visto también, la concepción judeo-helenista incluía la generación del portador de la salvación como obra de Dios excluyendo al padre natural. Recoge así la convicción veterotestamentaria de la fuerza creadora del Espíritu de Dios.

Las dos partes del anuncio evocadas pertenecen a la fuente Sacerdotal (P) del AT. Escrita en tiempos del exilio, cuando hace falta encontrar sentido al sinsentido. Momentos en los cuales las promesas realizadas a los patriarcas y al pueblo liberado de la esclavitud (tierra estable y una descendencia grande) desaparecen del horizonte de fe del pueblo en Yahveh. En este contexto la fuente P trata de organizar la historia descubriendo el sentido que tiene desde su fe en Yahveh⁷. Para esta fuente, desde el punto de vista teológico, Dios se revela en tres fases de la historia: la creación, el tiempo de los patriarcas y la época del éxodo donde se van a cumplir las promesas. Recogiendo el texto de *Gen* 40, 34-35, Lucas está recogiendo la teología de la «gloria» que está basada no tanto en la fidelidad del pueblo, sino en la alianza gratuita y unilateral de Dios con Abraham⁸. Esta «gloria» de Yahveh une aspectos dinámicos y estables y es la garantía de Dios en medio de su pueblo de que las promesas se cumplirán.

En este marco, la promesa que el ángel está haciendo ahora a María tiene su fundamento ya en la propia fe judía de María. Sin embargo, la está reenviando a un horizonte nuevo: ella va a ser madre de «algo que va a nacer» y que «será llamado Hijo de Dios».

El nacimiento virginal, como hemos visto más arriba, constituye un contraste con el nacimiento de una estéril como es su prima Isabel. Ésta forma de nacimiento, aun mostrando el poder de Dios, expresa una ayuda de Dios a la procreación humana. Nos encontramos ahora, sin embargo, ante una situación completamente nueva. En palabras de Sesbouë, nos encontramos ante un fenómeno de creación más que de procreación⁹.

2. María: entre la creación y el futuro escatológico

Al hilo de lo que venimos contemplando, nos encontramos, ante todo, con que Dios irrumpe con fuerza en la vida de María. Nada nos dice el texto de su pasado creyente, pero, al acoger a Gabriel, está indicando que un fondo religioso-creyente en Dios-Yahveh sí que tiene. Sin embargo, ahora aparece en su vida no ya como una realidad más o menos difusa, sino como alguien personal que entra en relación con ella.

La iniciativa parte de Dios y su irrupción en la vida de María de forma personal le confunde y deja perpleja. Asistimos a un momento crucial del proceso de la fe en el cual la confusión y perplejidad ante el Otro son elementos constitutivos. Ella no tiene la certeza de que sea la misma imagen de Dios que hasta ahora tenía la que ahora le es presentada.

⁷ SKA, J. L. *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Ed. Dehoniane Roma. Roma, 1998, pp. 174ss.

⁸ *Ibid.* p. 177.

⁹ SESBOUË, B. *Los signos de la salvación*. Ed. Secretariado Trinitario. Salamanca, 1996. Vol 3, p. 432.

La fuerza de Dios, simbolizada en el nombre de Gabriel y en la forma en que el Espíritu de Dios vendrá sobre ella, es la fuerza dinámica de Dios que va convenciendo a María. Sus dudas se ponen de manifiesto en la pregunta al ángel. Lo que va a posibilitar su aceptación obediente es la confianza que le había sido transmitida por sus antepasados en y a través de la Palabra: que Dios cumple sus promesas y se hace acompañante del pueblo mediante su «gloria». Elementos que estructuran la personalidad religiosa y permiten la experiencia de un Dios personal y Padre. La fuerza de Dios y su nueva promesa que presenta al mismo Hijo de Dios como futuro hijo de ella permiten una primera decisión de fe no ya del tipo judío (mediatizada por la ley) sino directamente en Dios mismo. Quien ha decidido encarnar su Palabra en su propio Hijo.

La forma en que nos relata Lucas este acontecimiento nos evoca la creación primera. En ella, Dios crea todo, incluido el hombre, desde el caos (desde la nada) y por medio de su Palabra. Como testigo, el Espíritu Santo sobreviniendo por las aguas.

En el relato de la anunciación, el Espíritu de Dios será sujeto agente de la acción del Padre. Y Éste tiene en cuenta la decisión libre de María para llevar a cabo su designio: hacer carne humana aquella Palabra creadora primera. Esta Palabra encarnada es fruto también de una fe que ha sido hecha avanzar y comenzar a ser nueva gracias a la Gracia que ha encontrado por parte de Dios. María ya no es el correlato inerte y acuático de la primera creación, sino una mujer liberada en su libertad para poder hacer posible lo que Dios quiere.

El proceso de María en su itinerario creyente tendrá que continuar hasta la resurrección de su Hijo, signo definitivo del poder de Dios al vencer al último enemigo.

Y, en este proceso, María aparece como un elemento original, singular. Dios no se encuentra a solas creando como la primera vez. Ahora necesita de la confianza de María en quien toda la humanidad está como concentrada. En su primer acto de nueva fe está consintiendo que, en su persona virgen, Dios no procrea, sino que cree esa criatura nueva que es Jesucristo, Hijo de Dios.

Tanto la breve alusión a Gabriel, personaje tomado de los textos apocalípticos de Daniel, como sobre todo la nueva e insólita promesa (ya es la definitiva, pues el reinado del Hijo no tendrá fin) remiten este texto de la anunciación a la etapa final de la historia, a aquella realidad última que Israel esperaba de forma todavía miope y que, desde la obediencia de fe de María va a ir siendo transformada en esperanza escatológica para ella y para todos los creyentes.

Un Jubileo para liberarnos de esclavitudes

El libro del *Éxodo*, especialmente en sus capítulos 21 y 35, nos habla de las leyes de esclavos así como de la del descanso. El *Levítico*, por su parte, en su capítulo 25 da normas acerca del año sabático y del jubilar. El *Deuteronomio*, finalmente, se extiende en sus capítulos 5 y 15 sobre la remisión de deudas. La lectura de estos textos desde nuestra lacerante actualidad nos obliga a dirigir nuestras miradas hacia realidades que existen entre nosotros y que están reclamando una solución «religiosa» en línea con lo afirmado en el *Antiguo Testamento*. Citemos algunas de estas realidades: el problema de la deuda externa que reclama a gritos unos planteamientos nuevos que incluyan su supresión; la existencia legal de la pena de muerte todavía en 93 países; las guerras y bombardeos inmisericordes; los movimientos migratorios que implican a grandes multitudes de personas y que nos acercan la realidad de la miseria de amplias capas del tercer mundo; la explotación obrera a través de la economía sumergida mediante el abuso ejercido sobre mano de obra barata; el subdesarrollo agrícola unido al injusto reparto de subvenciones; el consumo ilimitado e insolidario, incluido el ejercido a través de los juegos de azar. ¿Qué estamos haciendo como comunidades cristianas para liberar a las personas y colectividades de estas esclavitudes?

Clarifiquemos el sentido del Reino de Dios

Para nosotros, Dios es el único Rey y Señor. El libro de los Números nos cuenta cómo Dios ordenó a Moisés que organizara al pueblo, el cual debía posesionarse de la tierra prometida. Allí sería gobernado por Jueces, pues Dios no quería que ninguna persona estuviera por encima de las demás para que no quedara oscurecido el verdadero señorío divino. Hablar del Reino de Dios es referirnos a la irrupción de Dios en la vida, en la realidad y en la persona humana. En las sociedades humanas abundarán los alcaldes, los reyes, los emperadores y los papas. Pero «no sea así entre vosotros».

Hablar de Reino de Dios es ponernos en clave de fraternidad y abrazar la exigencia del compartir. Para analizar qué tiene que ver con nuestro país el Reino de Dios, convendrá echar una ojeada a la distribución de la renta per cápita que nos revela la existencia de un 20% de pobres entre la población, con situaciones tan dramáticas como la mendicidad, el transeuntismo o la drogadicción.

Los milagros de Jesús son el indicador más claro de que el Reino de Dios está entre nosotros. Éste trae a todos los que sufren, marginados y explotados una palabra de aliento, un impulso, una liberación total y absoluta, simbolizada fundamentalmente a través de la mesa compartida. Anuncia la victoria de la justicia y de la verdad sobre la opresión. ¿Nos hemos olvidado de la necesidad de hacer hoy también milagros semejantes?

El Reino de Dios se da plenamente en Jesucristo. La Iglesia adquiere sentido y legitimidad en tanto en cuanto se convierte en instrumento para el anuncio y extensión de este Reino. Por eso debe situarse en un proceso permanente de revisión para analizar muy en serio lo que está realizando. Su tarea no consiste tanto en ser depositaria de verdades eternas controlando sin desmayo cualquier atisbo de desviación de las mismas según la óptica de sus máximos dirigentes, cuanto en ser el medio querido por Dios para que su

Mensaje llegue a todo el mundo, dejándose ella misma «controlar» por el Espíritu para que sus palabras sean proféticas y sus acciones sean liberadoras y esperanzadoras para los perjudicados por las potencias de este mundo.

Un Jubileo para la conversión

En todos los escritos en torno al Jubileo se nos habla de camino, de peregrinación, de cambios, en definitiva, de conversión. Pasamos a indicar a continuación tres apartados que consideramos imprescindibles para que la conversión sea real, precisamente en unos tiempos en los que la práctica del Sacramento de la Reconciliación se está evaporando en la Iglesia.

En primer lugar, para que nosotros podamos cambiar o simplemente intentarlo es fundamental que nos sintamos queridos por Dios con un amor que es donación hasta la entrega total. Ese amor de Dios es gratuito, incondicional. Es un amor que tolera, respeta y venera. Un amor que es gozo y que nos transforma, como lo hizo con los grandes personajes bíblicos: a Abraham lo convirtió en padre de un gran pueblo; a Moisés en el libertador; a David en defensor de su pueblo; a Rut en la nuera fiel de la que procedería el Mesías; a Judit en defensora humilde contra los poderosos generales; a María, en suma, en Madre del Salvador. Llevamos bastantes de las últimas décadas predicando que Dios es Padre bueno, pero algo le pasa al pueblo o a los predicadores, puesto que el común de los creyentes no acaba de captar el amor de Dios y parece guiarse en su relación con Él por otros parámetros. ¿Será que no mostramos este amor de una manera eficaz a los pobres y necesitados? Algo está claro: no se puede practicar la conversión si no se entiende y vive el amor de Dios, y no solamente desde la racionalidad sino desde los sentimientos más profundos.

En segundo lugar, el encuentro con Dios nos debe llenar de alegría. Cuando Moisés retornó al pueblo, tras su encuentro con «el que es», no podían mirarle a la cara de tanto como resplandecía su rostro. Es el encuentro con el Fundamento, con el Creador, con el Núcleo básico, lo que produce esa sensación de alegre plenitud, de haber encontrado la «perla» por la cual uno deja todo lo demás como carente de importancia. La alegría, por consiguiente, procede de ese encuentro e impulsa a la creatividad, a recobrar el sentido de la vida y de la fiesta. Por eso es tan importante vivir la liturgia como la fiesta del encuentro comunitario con el Dios que nos llena plenamente de sentido, que trasciende todo lo imaginable y todos nuestros pequeños reductos, y que nos impulsa a comprometernos en favor de la vida de nuestros prójimos, especialmente de los más llenos de sufrimiento. Si nuestras celebraciones litúrgicas no nos llenan de vida y de esa alegría profunda que acabamos de reseñar, tendremos que proceder a una profunda revisión de las mismas.

En tercer lugar, el Jubileo tiene que ser ocasión para provocarnos a vivir en humildad. Jesús, Nuestro Mesías y Salvador, se «rebajó» y se hizo pasar por uno de tantos, no haciendo alarde de su categoría de Dios. Fue capaz incluso de asumir una muerte en la cruz como un malhechor. Y lavó los pies a quienes, según la lógica humana, debía considerar «inferiores». Sin humildad no es posible descubrir la necesidad de conversión. No valemos más que cualquier prójimo con el que nos encontramos, sino que, con Pablo, debemos considerar

siempre superiores a los demás. Sólo el que es humilde puede saberse querido por Dios y llenarse por tanto de alegría. Sólo el humilde está dispuesto a cambiar, a arrepentirse, a dejarse transformar en una nueva persona.

Unas pistas de conversión

La conversión pasa por reconocer a Dios como Padre y único Señor. No debe haber para nosotros más Dios que Él. No puede haber más centralidad, más piedra angular, más interés. Nada ni nadie más puede reclamar una dedicación total de nuestra vida: ni el dinero, ni el poder, ni el negocio, ni el placer, ni cuantos señores se erigen constantemente en reclamos de nuestras energías. Y con Él no cabe otra postura más que la entrega confiada y generosa, fruto del amor que responde a su Amor infinito. Por lo cual es necesario clarificar nuestros sentimientos y nuestras prácticas, tantas veces pseudorreligiosas. No puede haber justificación para nuestros comportamientos supersticiosos o mágicos que intentan manipular en nuestro propio beneficio la Bondad del que hace brillar el sol sobre justos e injustos. No puede haber justificación para atender preferentemente a otras «palabras» y descuidar nuestra postura orante ante la Palabra. No puede haber justificación para formarnos sin parar en numerosos saberes parciales y descuidar nuestra formación en la auténtica Sabiduría.

La conversión pasa igualmente por vivir el «bienaventurados los pobres». Si queremos colaborar con quien pronunció y sigue pronunciando estas palabras, hemos de estar ahí en donde se vive la indigencia en toda su crudeza. Hemos de compartir porcentajes reales con los que pasan hambre. Hemos de prescindir de los adornos que ofenden a los pobres porque, como afirmaban los Santos Padres, les estamos robando a ellos el dinero que empleamos en bagatelas. Hemos de ayudarles a construir desde sus cimientos una nueva casa, incluida la de emigrantes de Longares, símbolo de nuestro año jubilar.

La conversión pasa igualmente por cambios estructurales en nuestra Iglesia. También ella debe ser reformada, porque también en ella el pecado oscurece la virtud. El año jubilar es una ocasión que nos brinda Dios para revisar nuestras normas, actitudes y prácticas acerca de la comunión, la participación y la corresponsabilidad, tanto en nuestros grupos, como en la parroquias, diócesis, Iglesia universal e incluso en nuestra relación con otras Iglesias. De nuevo volvemos a insistir en que si evangelizamos lo hacemos a través de la Iglesia, sintiéndonos parte de su ser profundo y visible, lo cual nos lleva a agradecer el Espíritu que nos transmite. Pero también es verdad que muchas veces la misma Iglesia es obstáculo para la labor evangelizadora por culpa del pecado que anida en su estructura y comportamientos, lo cual hace imprescindible que la misma Iglesia, tantas veces focalizada en sus máximos dirigentes, deba asumir generosamente las aportaciones que se le hacen desde la base de creyentes, en orden al cambio que necesita, fruto de una profunda conversión al Dios que da sentido a su existencia.

Finalmente, la conversión tiene que producirse en el terreno de nuestros comportamientos ante lo distinto y marginal. Y estos términos son traducibles a colectivos muy concretos: homosexuales, lesbianas, prostitutas, drogadictos, emigrantes, transeúntes, divorciados, abortistas, etc. Por encima de las consideraciones de índole cultural que han

ido tiñendo nuestra particular vivencia del Evangelio, aquí sí que se impone un descenramiento, un salir de nosotros mismos y de nuestros prejuicios, un abandonar tradiciones de incomprensión y rechazo, un vivir coherentemente la fraternidad que es fruto de la común paternidad de Dios, un buscar juntos, desde la humildad y el reconocimiento del misterio de toda persona humana, los planes de Dios y no los nuestros en orden a la felicidad de los seres humanos.

Un Jubileo que potencie la vida comunitaria

La gran fiesta de la fraternidad se da en la Eucaristía. Éste es el banquete al que hemos sido convidados para llenarnos de amor. Todos comiendo como hermanos el mismo Pan y el mismo Vino. Esta relación fraterna tiene que ser el símbolo (sacramento) de la gran fraternidad que hemos de ir conquistando en la Iglesia y en el mundo. Somos hermanos y partes de una misma familia. Somos iguales en dignidad, aunque con distintas misiones a realizar. Somos Pueblo de Dios antes que fieles dirigidos por una jerarquía, tal como nos lo enseñó el Concilio Vaticano II. Esta fraternidad tendrá que ser vivida especialmente con tres grandes colectivos:

En primer lugar con los pobres. Estudios de las Naciones Unidas afirman que estamos pasando de lo «injusto» a lo «inhumano», colocándonos a escala mundial en el nivel más bajo al respecto en los últimos cincuenta años. No vale con decir que estamos bien y cerrar los ojos ante el aplastamiento de las masas en América Latina y África, ante la violación de los derechos humanos con ventas de armas y guerras programadas, ante los miles de muertos diarios a causa del hambre, ante las desigualdades tremendas que se traducen, por ejemplo, en que tres deportistas de elite pueden tener tantas ganancias como lo que supone el producto nacional bruto de un país como el Chad.

Y, sin embargo, «en los pobres de este mundo hay ultimidad». En ellos vive Dios despreciado, escondido, maltratado, muerto. En lo más bajo de este mundo está lo Último porque hay una relación trascendental entre el pobre y Dios. Todos queremos llegar a la resurrección, a que Dios nos bendiga, a vivir en la luz, y no acabamos de entender que hay que pasar por la muerte, por la cruz. Dios no está en medio de nuestras riquezas ni de nuestra cultura elitista. Dios está en la cruz, en los pobres, en los que sufren. Ahí podemos encontrarle. Y si en nuestra Iglesia no se encuentran los pobres (aunque puedan estarlo en planos intelectuales, en el estudio de la realidad), es que en ella tampoco se puede encontrar a Dios. Y si en la liturgia no los introducimos, conformándonos con signos bellos y elegantes, tampoco en ella conectaremos con Dios. Y si de alguna forma no sufrimos auténtica persecución, como la sufren los pobres, tampoco seremos la Iglesia del Jesucristo perseguido. La esperanza de los pobres está siendo destruida y desacreditada por los ricos de este mundo, muchos de los cuales anidan en el interior de nuestra Iglesia impidiéndonos ver al Dios que vive en esa esperanza. Conectémonos con ella y estaremos en relación con Dios.

En segundo lugar, las mujeres. Somos conscientes de que ellas forman la gran mayoría de los presentes en nuestras iglesias. Pero su poder decisorio es muy pequeño, influido por su papel tradicional que las relegaba a la obediencia. Están y participan, pero tal

vez no dejamos que nos transformen. Es verdad que van ocupando cargos de responsabilidad diocesana en algunas Delegaciones, pero no se trata tanto de que ocupen los cargos por déficit de masculinidad, sino de clarificar la misión eclesial tanto de ellas como de nosotros. Quizás nos pudiera ayudar un diálogo sincero con los sacerdotes casados o con las religiosas secularizadas. Seguramente deberíamos realizar un acercamiento en profundidad a lo que supone el signo y realidad del celibato, más allá de lo que representa en el plano disciplinar o en el derecho canónico. ¡Ojalá los grandes signos de la Iglesia sean comprensibles para el mundo de hoy porque revelen una vida distinta en la libertad de los hijos de Dios! ¡Ojalá tengamos la valentía de revisar simbologías y mostrar a través de nuevos gestos y símbolos la perenne validez de la vida y mensaje evangélicos!

En tercer lugar, los jóvenes. Más allá de las grandes concentraciones juveniles con motivo de encuentros masivos con el Papa o de peregrinaciones que aprovechan años santos atravesados por intereses turísticos, la cruda realidad es el envejecimiento de los grupos eclesiales y la desafección masiva de la juventud. No puede haber júbilo si nos falta la vida y presencia de los jóvenes. No puede haber renovación sin ellos, no hay lugar para la esperanza sin sus inquietudes e ilusiones. Sin juventud la Iglesia se repite y suena a antigua, las ideas se vuelven rutinarias, el mensaje no provoca seguimientos, el futuro caduca nuestros planes, la energía no encuentra nuevas fuentes, y hasta a Dios lo pintamos con barba de hace siglos. ¿Qué hemos hecho para provocar tal espantada? ¿Por qué hemos adormecido nuestros reflejos? ¿Cuándo desconectamos de la vida que fluye por otros cauces tan distintos a los que nos hemos ido acostumbrando? El Año Jubilar, en el comienzo de un nuevo Milenio, tiene que ser el punto de partida de un amplio debate sobre esto, un revisar los medios, gestos y expresiones adultas, un profundizar en el ser eclesial de los jóvenes, y un caminar generoso hacia un reencuentro desde la humildad de quienes quieren también ellos, empedernidos adultos desde hace años, ponerse a escuchar a nuevos jóvenes y descubrir el Reino que en sí llevan.

Un Jubileo con propuestas prácticas

Si lo dicho hasta ahora no son sólo palabras, literatura fácil de observadores no comprometidos, es preciso que hagamos del compromiso un estilo de vida, del cambio una exigencia, que pasemos de la descripción a la propuesta, de la seguridad de lo viejo conocido a la aventura de asumir el reto de colaborar en la reconstrucción eclesial en dirección hacia el modelo evangélico de anuncio del Reino de Dios.

Del Homo Economicus, al Homo Symbolicus

Rev. Aragon. Teol. 11 (2000)

Castor Bartolomé Ruiz

«Oí a mis espaldas una voz vibrante como una trompeta, que me decía:
"Lo que vas a ver, escríbelo en un libro y mándalo a las siete iglesias..."» (Ap 1,10-11)

Introducción

En nuestra sociedad predomina una imagen ambivalente, cuando no ambigua, del mundo rural. De un lado se contempla el mundo rural como una realidad en decadencia económica, en permanente éxodo social, en un proceso de agonía vital que ya dura más de cuatro décadas. Se ve al mundo rural como un animal herido de muerte que se resiste tenazmente a rendirse a la lógica del mercado, a la productividad económica o a la racionalidad financiera. Esa lógica lo declara comercialmente improductivo, socialmente inviable, políticamente poco rentable, culturalmente decadente y religiosamente anclado en tradiciones vacías o folklóricas.

El enyesamiento mercantilista de nuestro modelo social sofoca a la mayoría de las personas dentro de límites espaciales y «hormigonovitales». El hormigón estructural del mercado ha configurado esclerosadamente la mayoría de las dimensiones vitales de las personas. El alma humana respira sofocadamente dentro de los armazones de la (neo)lógica (neo)liberal-mercantilista de la vida; vive «unidimensionalmente» normatizada dentro de la intrascendente (neo)inmanencia de la competición «selvática» y del interés propio, del consumo indefinido y de las necesidades insaciables, de la (neo)salvación tecnocrática y del «estatus» social. Esta es la radiografía del *homo economicus*.

Sin embargo, este *homo economicus* no consigue obtener la victoria definitiva sobre la alma insaciable de transcendencia que fue insuflada en el humus (tierra) del primer homo. La chispa de divinidad con la que el aliento creador de Yahwéh fecundó el humus, se resiste a ser reducida al encefalograma plano de la mercantilización; esa alma lucha denodadamente por trascender los (neo)límites de la nueva e intrascendente (neo)idolatría del (neo)mercado¹.

En este contexto socio-histórico, el mundo rural es (neo)mitificado como el gran espacio del «refugio del guerrero», donde el (neo)*homo economicus* puede ir los fines de semana, o las vacaciones anuales, a respirar unas pocas bocanadas de aire vital que le restaure las energías para volver a ser lo que tiene que ser: fuerza de producción y de consumo.

Ante este conflicto, el interrogante que se nos plantea es: ¿Tiene el mundo rural una potencialidad vital propia que sea diferente o divergente del proyecto esclerosante del *homo economicus*? Si lo analizamos desde la lógica del mercado, probablemente, el mundo rural

¹ Sobre relación de teología y economía cf. Mo SUNG, Jung, *Teología y Economía*, Madrid, Nueva Utopía, 1996. Sobre la idolatría del mercado, cf. ASSMAN, Hugo, y HINKELAMMERT, Franz J., *A idolatría do mercado*, Petrópolis, Vozes, 1989.

—como dos terceras partes de la humanidad— no son rentables, no dan la lucratividad suficiente. En ese caso, su destino es engrosar el gran arrabal de los excluidos que están al otro lado del «(neo)muro de la vergüenza», y cuya distancia con los de dentro aumenta cada día.

Pero no queremos dejarnos envolver por la (neo)idolatría del (neo)mercado, no debemos entrar en su lógica instrumentalizadora de la vida. Por eso tenemos que plantearnos la cuestión de la potencialidad del imaginario rural desde otra perspectiva: la insaciable búsqueda de vida, de felicidad, de transcendencia, de divinidad, que anida en el seno de todo homo. Debemos interrogarnos: si el imaginario rural tiene algo singular y específico que ofrecer a la sed insaciable de vida del anima humana; si hay en el espacio del mundo rural una potencialidad teostópica —lugar de encuentro con Dios— peculiar.

El objetivo de este trabajo no es dar recetas sobre modelos antropológicos o sociológicos acabados ni mostrar líneas teológicas únicas, sino ofrecer claves hermenéuticas que puedan servirnos para poder interpretar y construir colectivamente la ineludible dimensión utópica y teostópica que impulsa al ser humano hacia una perenne búsqueda de transcendencia.

1. El (des)encantamiento del mundo

Max Weber predijo, a modo de profecía analítica, que el proceso de racionalización instrumental de nuestro modelo social llevaba inexorablemente a la desaparición del encantamiento del mundo. Es decir, la lógica instrumental de la ciencia y la técnica, así como la lógica mercantil de la productividad y el lucro, iban a minar paulatinamente la influencia y la importancia de la presencia de Dios en el mundo².

En las sociedades tradicionales, el mundo aparecía, para el ser humano, como algo incomprensible, en muchos aspectos. Cuando no se conseguía comprender algo, se le atribuía a Dios de forma directa. Por este motivo, en las sociedades tradicionales, el mundo estaba encantado por la presencia de Dios. Dios se manifestaba de múltiples formas a través de la naturaleza incomprensible; en ellas, la voluntad de Dios estaba unida a la incomprensión de los acontecimientos. Éste era un mundo encantado donde Dios estaba no sólo presente, sino omnipresente; no se entendía el funcionamiento del mundo si no era a través de la presencia e intervención directa de Dios en el mismo.

El surgimiento y desarrollo de la llamada modernidad trajo consigo un permanente proceso de interpretación de las causas «naturales» que subyacen en los acontecimientos de la naturaleza. A medida que la ciencia y la técnica fueron descodificando los procesos de causalidad natural de los diversos ámbitos de la naturaleza y de la vida, Dios se fue «retirando» de dichos espacios. El mundo se fue desencantando de la presencia de Dios.

El mundo desencantado no se comprende ni se explica por la presencia inmediata de Dios, ni de su voluntad. El lugar de la divinidad fue ocupado por un conjunto de leyes naturales que funcionan a partir de regularidades preestablecidas y que no necesitan la explicación de una causa extrínseca para funcionar. De hecho, a lo largo de siglos, el avance de la ciencia

² La racionalidad instrumental se identifica en gran parte con la noción de «acción social con arreglo a fines» que Max Weber acuñó, la cual está «determinada por expectativas en el comportamiento tanto de los objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos.» Id., *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1979, p. 20. Cf. también HABERMAS, Jürgen, *La ciencia y la técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986.

y la técnica fue interpretado, también, como un repliegue de la presencia de Dios en el mundo. Ese encogimiento de la presencia de Dios en el mundo ha dado lugar, incluso, a un fenómeno inédito en la historia de la humanidad como es el agnosticismo y ateísmo masivo.

El mundo «encantado» veía a Dios en cada hecho natural, en cada circunstancia biológica, en cada acontecimiento cosmológico e incluso en el propio devenir socio-histórico. La propia sociedad e historia eran fruto de la voluntad directa de Dios; encontraban en Él su explicación causal —y por eso no casual ni libre— única o principal. Ahora, el mundo desencantado ha desalojado a Dios de todos los hechos y circunstancias que componen el funcionamiento y la comprensión cotidianas del mundo. Dios ha tenido que ceder terreno a la racionalidad causal y explicativa. El desencantamiento del mundo es paralelo a la difuminación de la presencia de Dios en él.

Mirando a nuestro alrededor, parece que la profecía analítica de Weber se ha cumplido ampliamente y se continúa desarrollando en intensidad creciente. La experiencia cotidiana muestra la evidencia sociológica de que existe una gran mayoría de indiferentes religiosos, de agnósticos asumidos e incluso de ateos convencidos.

2. Del Homo Economicus al Homo Symbolicus

Evidentemente que el proceso de expansión e intensificación de la racionalidad en la vida y en la sociedad no es algo negativo en sí mismo. Al contrario, el avance de la racionalidad ha ido desvelando ante nuestros ojos una nueva imagen del mundo y consecuentemente una novedosa comprensión de Dios. Los estériles, e infelizmente frecuentes, enfrentamientos entre la fe y la razón nos han enseñado que el crecimiento e intensificación de la racionalidad, en sí misma, no tiene por qué derivar en una irremediable expulsión de Dios. Al contrario, la racionalidad puede ser, y de hecho casi siempre lo es, un elemento depurador de falsas concepciones del mundo y por lo tanto de engañosas comprensiones de Dios; a la vez que es fecundador de proyectos de vida, de modelos sociales y de dimensiones teológicas. La racionalidad y la fe no son enemigas irreconciliables, sino compañeras antropológicas y sociales complicadas en la tarea de explicar el mundo comprensible (racionalidad) y de implicar el misterio incomprensible del mundo y de la vida en un horizonte creíble de plenitud posible (fe). Obviamente, no proponemos una vuelta a un encantamiento «mágico» del mundo, del cual, ¡gracias a Dios!, hemos salido en algunas dimensiones.

En resumen, no para todas las personas la extensión y densificación de la racionalidad en los diversos ámbitos de la vida es sinónimo de desencantamiento del mundo. Pero esta cuestión nos lleva a preguntarnos: ¿De qué racionalidad estamos hablando?

Cuando hablamos de racionalidad no siempre se entiende, ni entendemos, lo mismo. La racionalidad es una dimensión humana, es una potencialidad antropológica del homo, pero ella se desarrolla siempre dentro de un contexto socio-histórico y de un modelo social determinado. En nuestra coyuntura histórica, la racionalidad se ha desarrollado a partir del modelo social de la llamada modernidad. Más específicamente, en los dos últimos siglos, dentro del modelo del mercado liberal; y más concretamente todavía, en las últimas décadas, la racionalidad es instrumentalizada y proyectada socialmente dentro del proyecto neoliberal del mercado.

Estas especificaciones del ser de la racionalidad, nos indican que no estamos solamente ante una dimensión antropológica ineludible, sino que nos confrontamos con un mo-

delo de comprensión e instrumentalización de la misma. El liberalismo económico ha mercantilizado la vida y ha sometido la persona y la sociedad al imperativo de sus valores hegemónicos. La racionalidad es concebida, principalmente, como una racionalidad instrumental. Racionalizar es sinónimo de intensificar la productividad, de aumentar la eficacia, de maximizar los resultados, todo ello supeditado a una clara finalidad económica de conseguir la mayor lucratividad posible y obtener los mayores beneficios. Las leyes del «interés propio» —que es el egoísmo institucionalizado— y de la competición de todos contra todos —que es la ley de la selva— se han impuesto como norma que direcciona imperativamente el mercado y la vida, la conducta personal y las instituciones sociales, los valores íntimos y los proyectos colectivos.

Esta es la racionalidad que ha expulsado a Dios del mundo, desencantándolo y, consecuentemente, haciendo que el mundo y la vida pierdan el encanto de la gratuidad ofrecida, de la donación enriquecedora, de la creación amorosa. Ahora, en lugar de un espacio encantado por la Vida, el mundo pasa a ser un locus económico donde la ley de la selva y la especulación ilimitada deflagra la lucha diaria de la sobrevivencia del más fuerte a costa del sufrimiento de los más débiles. Éste es el modelo social que ha definido —limitándolo en sus posibilidades— al ser humano como un *homo* (exclusivamente) *rationalis*; entendiendo la racionalidad como una forma instrumental de domesticar la vida, de reglamentar económicamente la sociedad y de normatizar el mundo en busca de una mayor eficacia, productividad y lucratividad. Este *homo rationalis*, posteriormente, ha derivado en un *homo economicus*³.

La racionalidad instrumental del *homo economicus* pretende objetivar al ser humano y al mundo despojándolo de cualquier dimensión simbólica o transcendental. Esa objetivación nos introduce en la intrascendental mercantilización del tiempo y del espacio, en la especulación de la creación y de los sentimientos, en la lucratividad de la estética y de la vida, en la negociación financiera de los valores y del futuro. Lo paradójico de esta (in)volución de la racionalidad es que toda visión de mundo —incluida la del *homo economicus*— es tejida, siempre y necesariamente, a partir de una compleja trama de sentidos y significados simbólicos que las personas y la sociedad damos a las cosas y a los valores que consideramos más importantes.

Toda comprensión del mundo —incluida la visión neoliberal— se realiza a partir de un conjunto de representaciones sociales, es decir, valores, creencias, prácticas, hábitos, tradiciones, etcétera. Esas representaciones sociales se entrelazan a modo de una red de sentidos y significados que forman el imaginario social⁴. Este imaginario social es el marco, consciente e inconsciente, a partir del cual todas las personas y sociedades dan sentido a su vida, planifican su conducta, dirigen sus opciones, modelan sus actitudes, transmiten sus valores, organizan sus instituciones, etcétera. Toda cosmovisión es siempre una trama simbólica construida por las personas y por la sociedad. Todo modelo social es siempre un modo de concebir el mundo. Por este motivo, todo *homo rationalis* —incluso el *homo economicus*— es siempre y necesariamente un *homo simbolicus*⁵.

³ Sobre la raíz antropológica común a todos los seres humanos C. Castoriadis se expresa así: «Contrariamente a los lugares comunes heredados, la raíz de esta universalidad no es la "racionalidad humana", sino que esta raíz está en la imaginación creadora como componente nuclear del pensamiento no trivial. Todo cuanto fue imaginado por alguien con suficiente fuerza para modelar el comportamiento, el discurso de los objetos, puede en principio ser reimaginado (representado de nuevo, por algún otro).» Id., *Encrucijadas del laberinto. Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1988. Sobre «la solidaridad total del género humano»; cf. también, ELIADE, *Mircea, Imágenes y símbolos*, Barcelona, Taurus, 1991, p. 17.

⁴ cf. CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983, 1989.

⁵ cf. CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vol., México, F.C.E., 1998.

El mercado neoliberal, su modelo de vida y su proyecto de sociedad, no dejan de ser una sofisticada cosmovisión en la cual se urden, a modo de ensamblajes simbólicos, los diversos elementos que configuran la manera de ser de ese modelo social. Todos los valores, principios, funciones, instituciones, estructuras, etc., que configuran el modo de ser del neoliberalismo —como de cualquier otro modelo de sociedad— son posibles por la potencialidad creadora del imaginario social que los instituye a modo de sentidos y significados socialmente contruidos. Cada elemento adquiere un sentido propio dentro de la red de sentidos que constituye el modelo social. A su vez, todo sentido es una forma posible, entre otras, de simbolizar el mundo y lo que en él existe.

Desde esta perspectiva debemos entender la narración bíblica de la creación de la humanidad —Adam—. Yahwéh dio a la humanidad el poder creador de la palabra, que es el poder creador de Dios (*Gen 2, 19-20*). El resto de los animales viven integrados naturalmente, ingenuamente, en el mundo. Por este motivo el mundo no tiene ningún sentido para ellos, es un mundo sin sentido, un mundo desencantado, porque para la racionalidad funcional del animal, más allá de las necesidades funcionales impuestas por los códigos genéticos de su especie, no existe ningún encanto en el mundo. El mundo, para la conciencia animal, es absolutamente intranscendente porque es insignificante; en su mundo natural no existe ningún significado o encanto, más allá de las determinaciones biológicas que dirigen su comportamiento.

La gran obra creadora de Yahwéh consistió en romper el desencanto del mundo y conferir a una de sus criaturas, la humanidad —porque fue creada del humus, tierra—, el poder de encantar las cosas dándoles un sentido nuevo. Yahwéh dio a la humanidad el poder de «dar nombre a todas las cosas» (*Gen 2, 19*). Al otorgar a la humanidad esa capacidad, le confirió el poder de recrear el mundo constituyendo, así, un nuevo mundo o nuevas formas posibles de ver el mundo. De esta forma, le transmitió la posibilidad de sentir y resentir el mundo y la vida rompiendo la intranscendencia que le rodea y lanzándose a la inagotable búsqueda de sentido —de transcendencia— para su vida y para el mundo que construye.

A través del poder creador de la palabra, la humanidad fue dando nombre a todas las cosas, les fue confiriendo un valor, un sentido, un significado, una utilidad, etc. De esta forma, la propia humanidad emergió del mundo intranscendente en que están sumergidas el resto de las especies animales, y descubrió dentro de sí una infinita sed de transcendencia, de búsqueda de sentido para su vida, de aspiraciones para el mundo que co-construía, de interrogantes para su futuro. Este es el *homo symbolicus* que salió de las manos de Dios y que en el transcurso de los milenios ha llegado a confrontarse involuntariamente con el *homo economicus* del mercado.

3. La potencialidad creadora del imaginario rural

Tal vez algún lector se preguntará, a esta altura de la exposición, cuál es la relación entre el análisis de antropología filosófica y teológica anterior y el mundo rural. No cabe la menor duda de que la problemática diseñada anteriormente supera la especificidad del mundo rural, pero al mismo tiempo le atañe de forma directa. La confrontación entre el modelo antropológico del *homo symbolicus*, que busca trascenderse dando transcendencia al mundo en que vive, y el *homo economicus*, que se sumerge intranscendentemente en la lógica mercantilista de la (neo)idolatría del mercado, envuelve el conjunto de la sociedad en la que vivimos. No obstante, el imaginario rural puede aportar elementos

propios que enriquezcan este debate y rebatan la omnipotencia autoritaria con que la (neo)idolatría del mercado quiere unidimensionalizar la vida, las personas y la sociedad.

Específicamente, queremos rescatar las potencialidades teológicas que el imaginario rural puede ofrecer, a fin de redimensionar la comprensión de Dios en un mundo desencantado por los ídolos del mercado. Pretendemos escrutar las potencialidades que el imaginario rural puede brindar para un reencantamiento del mundo y un (neo)sentido de la vida, alojando a Dios en el seno de su creación, y ofreciendo la posibilidad de salir de la intranscendencia idolátrica del mercado a la insaciable transcendencia de Vida a la que aspiramos todos los humanos.

Entendemos el imaginario social como la fuerza creadora de los diversos colectivos o sociedades. Todo imaginario social construye el ser y el hacer de su sociedad a partir de una red de representaciones sociales, las cuales entrelazan el mundo de sentidos y significados dados para cada cosa y para cada dimensión de la vida hasta construir un sentido del mundo⁶. Todo modelo de vida y cualquier proyecto social no es nada más que una parte de esa red de representaciones que el imaginario social construye. Las representaciones religiosas también forman parte de ese tejido significativo o simbólico que teje un sentido específico para el mundo y para la vida.

El imaginario rural es, pues, el manantial creador del colectivo rural. Él forma parte, con otros imaginarios de otros colectivos, del conjunto de imaginarios sociales que conforman la totalidad de la sociedad. El imaginario rural tiene una potencialidad propia de crear sentido para el mundo que vive y de ofrecerlo como una determinada visión del mundo o una forma específica de relacionarse con él.

El imaginario rural —como el resto de la sociedad, así como todo lo que es humano— está permeado de contradicciones en todas sus dimensiones. No pretendemos hacer apología de las cualidades del imaginario rural, ni silenciar sus defectos, pero, dada la limitación de espacio, queremos entresacar algunas de sus posibles dimensiones positivas, que, a su vez, pueden servirnos como claves hermenéuticas para diseñar nuevas dimensiones antropológicas, sociológicas y teológicas. No ofrecemos recetas, sino que aportamos pistas interpretativas para la incesante y nunca acabada aprehensión de la revelación de Dios en el mundo, así como la perenne comprensión del mundo como tarea a realizar, como creación inacabada.

4. Dios y la naturaleza: una relación paradójica

Para muchas personas, la primera confrontación entre creencia y ciencia, que se realizó a través de la comprensión de las «leyes de la naturaleza», supuso la prueba apo-

⁶ «En lugar de tenerlas (las representaciones) por meras copias, debemos reconocer en cada una su regla espontánea de originalidad, una modalidad y orientación originaria de plasmación que es más que mero calco de algo que nos fuera dado de antemano en firme figuración del ser. Considerados así, el mito, el arte, el lenguaje, y el conocimiento se convierten en símbolos, no porque designen ninguna realidad presente ofreciendo una imagen, una alegoría indicadora y explicativa, sino en el sentido de que cada uno de ellos crea y despliega de sí un mundo propio de sentido. Exhiben el desenvolvimiento peculiar de la mente, en virtud del cual le es dada a ella, una realidad, un ser determinado y articulado. Las formas simbólicas ya no son imitaciones de dicha realidad, sino órganos en cuanto que sólo merced a ellas llega lo real a ser objeto de visión intelectual, y así visible sin más. Se acabó el interrogar acerca de qué y cómo será el ente en sí, aparte de todas estas formas de visión» CASSIRER, Ernst, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 84.

díctica de la inexistencia de Dios. Dios era desalojado del mundo de la naturaleza y ésta emergía desencantada de la presencia de Dios.

Ese desalojo de Dios del mundo de la naturaleza se ha intensificado en la medida en que ésta ha sido reducida a un elemento económico. La lógica instrumental del *homo economicus* es una lógica depredadora. La naturaleza ha sido limitada a una materia prima o a un medio de producción. La relación del ser humano con la naturaleza se disuelve en la instrumentalización de la misma con fines lucrativos. La ciencia y la tecnología se instrumentalizan como herramientas que intensifican la productividad al mismo tiempo que aumentan la lucratividad. La naturaleza —como el resto de la vida— se convierte esencialmente en un espacio, en un recurso económico. En esa relación instrumental —depredadora— de la naturaleza no hay espacio para Dios; es más, Dios aparece como el obstáculo inservible que debe ser superado, o es contemplado como un antagonismo incompatible que ha de eliminarse.

No hay lugar para Dios en la lógica instrumental que reduce la naturaleza y la vida a simples elementos del mercado. La incompatibilidad excluyente entre Dios y la especulación supone hoy una reproducción actualizada de la ancestral y perenne confrontación del Dios de la Vida —Yahwéh— contra los ídolos de la muerte. Como en tiempos de Josué, en la asamblea de Siquém (Jos 24), somos desafiados, de nuevo, para definirnos entre seguir al Dios de nuestros padres, el Dios de la Vida —Yahweh— o servir al nuevo ídolo de muerte, el mercado y su corte politeísta de valores deshumanizadores. El secular dilema de la opción existencial y sociológica de la humanidad, se vuelve a replantear en la actualidad con toda su crudeza: ¿A quien elegís, al Dios de la Vida o a los ídolos de la muerte?

El mundo rural ha sido secularmente uno de los últimos reductos donde la ciencia y la técnica han conseguido desencantar el mundo. En él han sobrevivido un conjunto de representaciones teológicas contradictorias. En algunas personas existe todavía una visión de Dios en la que se le comprende como causa inmediata del conjunto de fenómenos naturales que condicionan la naturaleza: la sequía o las heladas, la enfermedad o la salud, etc. son atribuidas a la acción inmediata de Dios. Ésta es una representación del Dios natural, donde se funden confusamente Dios y naturaleza, donde el mundo es fruto de la voluntad arbitraria —y por eso mismo incomprensible— de Dios. Existe también una segunda visión que se ha desencantado del mundo «re-negando» de la presencia de Dios en la naturaleza, ya que ésta parece explicarse por ella misma: Dios no existe, o no es necesario que exista, porque la sequía se resuelve con los pozos artesianos y los embalses, la enfermedad con la medicina, etc.

Pero subsiste otra tendencia teológica que pretender redescubrir un novedoso y siempre sorprendente rostro de Dios a partir de la inescrutable complejidad de la naturaleza, aceptando la tensionalidad que supone integrar la racionalidad crítica y el misterio del mundo, la comprensión empírica de los hechos y el manto de incomprensión que envuelve la vida, la autonomía de lo social y la sofocante contingencia que lo envuelve, la inmanencia de lo natural y la irrefrenable transcendencia de que está fecundado.

5. El (re)encantamiento de la vida

Hace ya años que la verdadera ciencia ha renunciado a obtener verdades absolutas sobre las cosas, ni a pontificar con neodogmas inamovibles sobre la naturaleza. Por el contrario, a medida que se avanza en el conocimiento del microcosmos y del macrocosmos, se adquiere una

talmente y le ha mutilado en su sensibilidad potencial para aspirar nuevos y trascendentes horizontes de vida.

La divinidad, como el aire fresco del amanecer, penetra por todos los poros vitales del *homo symbolicus* y, «como llama que quema y no da pena» le impulsa a salir de su ins-trascendencia mercantilizada y procurar a Aquél «que hace nuevas todas las cosas», y en quien otea, con fe, la plenitud de su existencia.

El *homo symbolicus* vive el mundo con un nuevo encanto, ya que las cosas no se reducen a mercancías para especular, sino que son «bosques y espesuras plantadas por la mano del amado». A él le impulsa una permanente búsqueda de sentido que le hace sobrepasar el limitado horizonte del inmediateismo mediático de la imagen comercializada. El *homo* salido de las manos creadoras de Dios es un *homo sacramental*. Sólo a través de la experiencia sacramental —es decir, simbólica— consigue expandirse más allá de las contingencias de su condición humana.

El proceso creador que el imaginario rural ha realizado durante siglos converge, entre otros aspectos, en la riqueza de ritos y prácticas religiosas que se mantienen en los diversos pueblos o grupos sociales rurales. No obstante, la presencia y práctica de estos ritos está continuamente impregnada de una doble conflictividad y de un gran interrogante: ¿Hasta dónde estos ritos expresan una auténtica fe evangélica o son simplemente repeticiones vacías de tradiciones muertas?

Quienes hacemos la pregunta también deberíamos interrogarnos sobre: ¿Qué entendemos por rito vacío o tradición muerta?, ¿son ritos vacíos para mí o para quien los practica?, ¿son tradiciones muertas desde mis concepciones intelectuales o desde las vivencias de quienes las realizan?, ¿hasta dónde mi cuestionamiento intelectual, erudito o racional no parte de una concepción abstracta de Dios, vacía de vida, fría de experiencia y árida de sintonía teológico-vital? Cada interrogante nos lleva a otros varios, y todos ellos van sumergiéndonos en las arenas movedizas de las vivencias subjetivas.

Nuestro objetivo no es realizar un análisis exhaustivo de esta problemática, sino intentar dar unas claves hermenéuticas que nos ayuden a poder interpretar y situarnos en los diversos contextos de la religiosidad rural.

Es evidente que existen muchas prácticas rituales que reflejan muy poco compromiso de fe por parte de quienes las realizan, e incluso muchas de ellas sirven como un «antídoto» que distorsiona la conciencia sobre lo que es una «verdadera» fe evangélica y lo que es una práctica ritual sin compromiso de vida. No obstante, nunca debemos perder el horizonte teológico-antropológico de que cualquier experiencia humana, y mucho más decisivamente la experiencia de fe, sólo es posible manifestarla, expresarla y vivenciarla de forma simbólica, lo que equivale a decir de forma sacramental. Las experiencias humanas —y la experiencia de fe es una experiencia humana de Dios— sólo se pueden manifestar de forma simbólica. Esta ineludible dimensión simbólica de la experiencia humana y de fe es lo que teológicamente hemos denominado dimensión sacramental.

El imaginario rural, también en este aspecto, posee una posición estratégica privilegiada que le posibilita no estar tan mediatizado por la racionalidad instrumental hegemónica en nuestro modelo social. Su experiencia más abierta a lo inédito, a lo concreto, a la naturaleza, a la convivencia humana directa, a la tradición histórica, le capacita para una mayor apertura a la vivencia del entorno sacramental que nos envuelve.

El rito por tradición sólo tiene sentido evangélico si es resignificado y vivenciado como experiencia sacramental de fe y como expresión de la inefable vivencia de Dios que continúa revelándose a todas las personas, a todos los pueblos y en todas las épocas.

7. No se puede remendar un paño nuevo en un vestido viejo

La temática del rito y de la sacramentalidad vivencial nos aboca inexorablemente a la problemática existente entre la religión y la fe. La distinción entre religión y fe es una diferenciación más teórica que real, más metodológica que experimental. Esta distinción ha pretendido resaltar, con finalidad de clarificar, los aspectos diferenciadores de ambas dimensiones. Pero debemos ser muy cautos y conscientes de que ésta es una distinción teórica, metodológica o conceptual, que en la práctica difícilmente podremos realizar.

Las representaciones religiosas del mundo rural, precisamente por el conjunto de características que hemos venido analizando: por su riqueza ritual, por su anclaje en las tradiciones heredadas, por su imbricación con la identidad social, por su vinculación con la espontaneidad de la visión natural, etc., muchas veces han podido desembocar, y de hecho continúa ocurriendo, en un conjunto de prácticas rutinarias, de tradiciones sociales, culturales, folklóricas, pero con escaso o dudoso contenido de fe y con muy poca repercusión en un compromiso de vida o en una conversión personal hacia los valores del evangelio y el proyecto de Jesús.

Esta tensionalidad existente entre religión y fe no es privativa del mundo rural, sino que alcanza al conjunto de las prácticas religiosas de los diversos colectivos sociales y ambientes eclesiales. Sin embargo, en el mundo rural se acentúa mucho más esta problemática dado que las representaciones religiosas continúan siendo uno de los elementos fundamentales de la identidad social, en cuanto que en el resto de la sociedad —urbana, industrial, intelectual, servicios, etc.— las representaciones religiosas se han difuminado en su papel de elemento constructor de la identidad social —el hecho religioso se ha privatizado—, con lo cual las personas creyentes y practicantes tienden a asumir su práctica religiosa con una mayor opción personal y autonomía individual.

Esta conflictividad presente en el mundo rural no puede inducirnos a pensar que estamos ante dos polos antagónicos y excluyentes, cuya resolución pasa por la anulación de uno de ellos. No existe fe sin representación religiosa, ni existe práctica religiosa auténtica sin una verdadera vivencia y compromiso de fe. Es más, cualquier forma de fe, por muy auténtica y comprometida que sea o aparezca, siempre está llamada a solidificarse en representaciones específicas —creencias— y en expresiones concretas —ritos— que, en un momento dado, pueden pasar a ser rutinariamente practicadas y sólo externamente vivenciadas.

La tensionalidad existente entre la religiosidad y la fe, tan específica del mundo rural, es una auténtica escuela de aprendizaje teológico y humano. En ella podemos aprender a no ser excluyentes con ninguno de los términos, sino a convivir con la tensionalidad como elemento y acicate propio de la experiencia de fe —como lo es también de la experiencia humana—. No se trata de anular una de las dimensiones para que exista la otra, sino de aprender a conectarlas personal y socialmente con su tensionalidad implícita.

Esto nos lleva a confluir en una de las características principales de la espiritualidad de Jesús: la espiritualidad del conflicto. Lo específico de esta espiritualidad es que

ella no se resuelve anulando al contrario ni se disuelve negando el conflicto, sino que conjugue el conflicto vivenciándolo como un elemento inherente a la fe y a la vida, doloroso, pero que es el auténtico camino de crecimiento y maduración personal y colectiva.

8. No se enciende una lámpara para ocultarla

La espiritualidad del conflicto nos proyecta hacia muchos horizontes concretos. Una de esas tensionalidades, difícilmente resuelta en la experiencia pastoral del mundo rural, es la relación entre la militancia cristiana y la espontaneidad religiosa y vital.

La religiosidad del mundo rural tiende a ser mucho más espontánea que organizada, más vital que racional, más tradicional —no necesariamente negativa— que innovadora, más celebrativa que comprometida, más ritual que analítica. Estas características agudizan la tensionalidad existente entre esta forma predominante de ser la religiosidad rural y la propuesta de una pastoral comprometida, organización de grupos, creación de militantes, consolidación de movimientos, etc.

El compromiso militante cristiano tiende a acentuar el valor de lo organizativo sobre lo espontáneo, de la planificación sobre la vivencia, de la praxis sobre lo vital. Una vez más nos confrontamos con la verdadera espiritualidad en conflicto. Un conflicto que envuelve diversas dimensiones antropológicas y teológicas tensionales, donde ambas son importantes; conflictivas pero todas son necesarias.

La tensionalidad entre el compromiso militante y la espontaneidad vital no es algo inventado o creado por la dimensión religiosa, sino que, previamente, el compromiso y la experiencia vital son dimensiones antropológicas que conviven en cada persona siempre de forma tensional y conflictiva. La resolución del conflicto no consiste en anular una de las dimensiones para que la otra brille victoriosa, sino en saber conjugar personal y colectivamente la vivencia de esa conflictividad como una riqueza que estimula el crecimiento humano y de fe.

No existen fórmulas para conjugar esa tensionalidad. Cada persona, grupo o colectivo debe enfrentar el desafío creador y libre de innovar formas para integrar esas dimensiones en su hacer diario, en su compromiso militante, en su vivencia de fe, en su celebración y expresión ritual, etc. Debemos tener la conciencia clara de que esa tensionalidad nunca llegará a un punto definitivo de resolución. Ni tampoco se podrá ignorar hasta el extremo de disolverla, sino que todos estamos inexorablemente abocados a conjugarla como experiencia vital y compromiso de fe; como análisis racional necesario para asumir maduramente las convicciones de fe y como celebración ritualizada y sacramental de aquello que vivenciamos más allá de lo racionalmente explicable. Esta es, tal vez, una de las características más específicas de la vivencia y del compromiso de Jesús.



UN SERVICIO PARA LA LITURGIA DOMINICAL

EXEGESIS de los textos litúrgicos
NOTAS para la preparación de las homilías
MONICIONES para la celebración

Solicite ejemplares gratuitos a:



DABAR
Paricio Frontiñán s/n
50004 ZARAGOZA
Tlno. y Fax: 976 439 635

TELÉFONO DEL EVANGELIO



976 445 566 - 976 445 555

**LLAMAR, ESCUCHAR (Grabación de 3 minutos) y
REFLEXIONAR**

(Precio de la llamada: coste normal)

