

Revista Aragonesa de Teología

Año XI - Nº 21 - 2005

Enero-Junio





CAJA INMACULADA ■

ENTIDAD COLABORADORA

Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2005

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

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Carlos Tartaj Sánchez
Pedro Fraile Yécora
Antonio Mas Arrondo
Julián Ruiz Martorell
José-María Andreu Celma

Confección y maquetación:
Sdad. Coop. Librería General, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza
Tel. 976 751 134

Suscripciones:
José Antonio Escó

Impresión:
Sdad. Coop. Librería General
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>Trabas psicológicas a la colegialidad.</i> Javier Calvo	9
2. <i>Dios en la historia del cine.</i> Luis Úrbez Castellano	23
3. <i>Albert Einstein: Religión del misterio</i> José L. Viviente Mateu	33
4. <i>La creación divina, la evolución biológica y el Diluvio Universal</i> Leandro Sequeiros	49
5. <i>El Prof. D. Alonso Ortiz (1929-2004). In memoriam</i> José M^a Andreu	59
6. <i>Perplejidades, dilemas y esperanzas de una sociedad (pos) humana. Experiencia trascendente, creación simbólica y religiosidad popular.</i> Castor M. M. Bartolomé Ruiz	65
7. <i>Comentario de libros: Acercar el cielo</i> José Alegre Aragüés	93

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

Al escribir esta reflexión, están todavía nuestros obispos en la visita *Ad limina* que periódicamente realizan a Roma. Se ha hecho con aires de novedad porque el proceso de renovación de nuestro episcopado, que está a punto de culminarse, ha llevado nuevas caras en representación de nuestras comunidades diocesanas. No sabemos si, además de las caras, habrá habido alguna otra novedad o la habrá al volver.

Resuenan también los ecos que, en la prensa europea, han tenido las palabras del secretario y portavoz de la Conferencia Episcopal Española sobre el preservativo, la sexualidad y el sida, seguidas de comentarios y rectificaciones que no han querido desautorizar al portavoz pero que han manifestado la dificultad de mantener una postura cuando no se explica con claridad y dentro de un contexto íntegro sobre la función de las normas en la Iglesia.

Todos somos conscientes del desconocimiento general que la sociedad tiene sobre la función de las normas morales y su integración en la vida de las personas creyentes con la libertad, la responsabilidad y la conciencia. Todos sabemos que las normas proceden de unos criterios generales que se adoptan ante una realidad humana determinada e importante, en este caso la sexualidad, la cual, a su vez, es objeto de tanta manipulación informativa, consumista y cultural.

Con todo ese conglomerado de elementos tan periódicamente atractivos, era difícil un equilibrio que diera oportunidad para ofrecer una presentación educativa serena y una imagen de la Iglesia conectada a la sociedad actual si no es como objeto de comentarios irónicos y sonrisas peyorativas.

Haríamos muy bien todos los cristianos si nos dispusiéramos a hacer un esfuerzo por presentar en términos positivos lo más fundamental del mensaje evangélico, aquello nuclear que nuestros contemporáneos desconocen, cegados como están por una incultura religiosa y, sin embargo, llenos de prejuicios sobre un cristianismo histórico y anacrónico que nadie de nosotros reconoce como espejo de una comunidad actual más viva y más libre de lo que ninguno de ellos sospecha.

La brecha de separación entre sociedad e Iglesia se hace más ancha. La impresión de lo religioso como una realidad vanal y folclórica afecta a un número mayor de personas que lo consideran más unido a la literatura infantil del cuento que a la dimensión existencial de los adultos, al folclore popular de algunos momentos y ambientes restringidos, como la jota, que a la cultura de la vida y de cada momento, a la sumisión del cumplimiento y el deber que a la libertad y a la lucha por la vida, a la sexofobia y la ascesis que al entusiasmo y la alegría de vivir.

Anécdota tras anécdota, desencuentro tras desencuentro, es una lluvia constante que cala y empapa el interior de unas personas, en otro tiempo creyentes sencillos y poco formados, que hoy van asumiendo la versión popular de una crítica racio-

nalista y moderna, es decir, superada y anacrónica, pero que hace mella y les priva de lo más profundo y específico de la fe dejándolos en una pavorosa situación de pérdida de la esperanza.

Hoy no hay que irse a ambientes intelectuales elitistas o a grupos orientados por una ideología especialmente crítica con la religión para encontrar serias objeciones a la práctica y a la comprensión religiosa de la vida. En todas partes encontramos creyentes de ayer agnósticos hoy, no por eso más libres ni más felices, aunque a veces menos angustiados por problemas morales casi siempre sexuales.

Todos tenemos una gran responsabilidad en el drama de sentido con que viven muchos contemporáneos nuestros abocados a la incertidumbre y el vacío existencial, a la tristeza de un horizonte sin futuro que trascienda los límites del espacio y tiempo en que la historia se ve encerrada, al entretenimiento de un consumo que nunca termina y que oculta y acalla las voces interiores donde resuena siempre la voz de Dios que, en la conciencia, inquieta y llama a todo ser humano a ser y realizar lo que en cada uno ha puesto y sembrado para trascenderse y acercarse a quien es la meta y la finalidad de todas las vidas.

En el ambiente de pluralismo religioso, en el contexto laico de las sociedades modernas, con la historia de una crítica sistemática pero basada en elementos reales, inmersos en un mercado religioso competitivo y no siempre leal, con la indiferencia que se expande como la gripe, las normas morales pueden ser un antitestimonio si no van acompañadas de una explicación integral sobre su función y su obligatoriedad, que siempre es moral; si no se educa en el sentido de una conciencia libre y responsable para caminar por la vida con la compañía de la Iglesia pero siendo sujeto de la propia historia; si no se promueve un sentido de formación y madurez que sepa relativizar las afirmaciones de un mundo que es crítico, que tiene derecho a serlo en la medida en que nosotros no superamos ciertas formas de estar entre los demás que no son propias de este tiempo.

Podríamos hacer un esfuerzo comunitario, por lo tanto integrado y coordinado, que encauzara las actividades y la sensibilidad de nuestras comunidades diocesanas a dar respuesta a esta realidad de nuestra gente.

Las grandes palabras de ateísmo, indiferencia, incertidumbre, incomodidad moral, pasividad histórica, vacío existencial, vuelco consumista, etc., ya no son cosas propias de libros de filosofía o novelas del existencialismo francés o soliloquios de un rector de Salamanca. Son conversaciones de taberna de pueblo, tertulia de carasoles y chismes de plaza y paseo de nuestras propias gentes sencillas, que ya no son tan sencillas o que han hecho sencilla la crítica no del cura sino de lo que el cura representa.

Si nuestra comunidad sigue con las mismas pautas no responderá a lo que hoy necesita la pastoral, más pendiente de las preocupaciones vitales que de las devociones tradicionales, a la que, sin embargo, se le ha encargado más de gestionar y recuperar el arte religioso que forma parte del patrimonio cultural que de la traduc-

ción del evangelio al arte de vivir día a día en la necesaria relación con Dios que es el gran patrimonio de la comunidad y la gran responsabilidad para hacerlo gustoso y seductor.

No podemos caer en la anacrónica ignorancia de quien considera que todo sigue igual, cuando ni las tradicionales abuelas de nuestras celebraciones son las mismas. Necesitamos entusiasmarlos por la gran tarea que nos queda y resaltar la profundidad humana de la falta y de la presencia de Dios, el sentido cercano de su misterio que nos trasciende pero nos acompaña y se hace presente en la vida y en las palabras de Jesús, su imagen entre nosotros.

Hoy Dios entiende, como siempre, al ser humano. Le anima a ser más persona, más libre, más responsable. Le motiva para que actúe en el entorno social y natural. Se presenta como el que es perdón incondicional y esperanza de la historia. Sigue siendo el Dios de Jesús que va de pueblo en pueblo afirmando novedades y renovándose siempre. Necesita una Iglesia también cercana y una comunidad viva que también renueve algo más que las caras de sus obispos y las de sus curas, que convoque a participar y colaborar a tantas personas que, sin ser curas, lo harían con mucho interés.

“Se necesitan heraldos del Evangelio expertos en humanidad, que conozcan a fondo el corazón humano de hoy y participen de sus alegrías, esperanzas, angustias, tristezas y sean contempladores entusiastas de Dios” (Juan Pablo II).

Trabas psicológicas a la colegialidad

Rev. Aragon. Teol. 21 (2005)

Javier Calvo

Al hablar de Dios en la historia del cine estamos hablando de un determinado género cinematográfico, con sus claves de estilo, de temas y de personajes, el llamado "cine religioso". Sobre la viabilidad de este género se ha discutido muchísimo, sobre todo en el pasado, y de él hay abundantes muestras, películas, unas más afortunadas y otras menos, en los más de cien años de vida del cinematógrafo.

El Concilio Vaticano II ha plasmado magníficamente en sus textos el tema de la colegialidad eclesial. Pero no basta que quede registrado en los textos. A las generaciones postconciliares nos corresponde la tarea nada fácil, y sin embargo necesaria, de hacer pasar a la vida la letra impresa de los decretos y constituciones conciliares. ¿Ha avanzado la colegialidad tras cuarenta años de la publicación de los textos oficiales? ¿Qué obstáculos se oponen a este avance?

"La Iglesia católica occidental —escribe C. Floristán— perdió a lo largo de los siglos (desde el feudalismo medieval al absolutismo del siglo XVIII) su dimensión sinodal. De ahí los miedos y sospechas que suscita todavía hoy la democratización de la Iglesia respecto a tomar decisiones comunes en todos los niveles. Las instituciones *colegiales* creadas por el Vaticano II (conferencia episcopal, consejo presbiteral, pastoral y de laicos, sínodo de obispos), sean obligatorias o recomendadas, funcionan con evidentes dificultades"¹.

Las siguientes reflexiones sobre el tema de la autoridad en la Iglesia pretenden contribuir, exclusivamente desde un punto de vista psicológico, al fomento de la colegialidad, o dicho de otro modo, a la promoción de una Iglesia más fraternal, de acuerdo con el mandato de Jesús: "Pero vosotros no os hagáis llamar *rabbi*, porque uno sólo es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos. Ni llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos" (Mt 23, 8s).

¹ C. FLORISTÁN, *Teología práctica*. Salamanca, 1991, p. 402.

El experimento de R. Lippit y R. White

En la historia de la Dinámica de Grupos existen unos experimentos célebres sobre los climas sociales, realizados en 1938 por R. Lippit y R. White², unos discípulos de K. Lewin, el padre más genuino de la Dinámica de Grupos. Mediante estas experiencias se trataba de ver:

1. El efecto de los diversos estilos de mando sobre el grupo
2. El clima social o atmósfera psíquica que se originaba con cada uno de los estilos de mando.
3. Qué le sucedía a un sujeto que estaba bajo un estilo de mando cuando pasaba a ser mandado por otro estilo distinto.

Para ello se formaron grupos variados de chicos y chicas, norteamericanos, de unos 10 años de edad, que se dedicaron a diversos trabajos manuales: confección de murales, de tapices etc. En la dirección de estas tareas se utilizaron, durante períodos de seis semanas, tres estilos de mando: autoritario, democrático y *laissez-faire* o pasivo.

En el estilo autoritario, el jefe determina las tareas, sin consultar al grupo. Da las órdenes paso a paso, sin que los individuos tengan una visión de conjunto de la tarea a realizar y no se tienen en cuenta las peculiares capacidades de cada uno de los miembros del grupo.

En el estilo democrático se explicaba la tarea a realizar y las decisiones sobre el trabajo se tomaban en discusiones con el grupo. El grupo recibía una visión de conjunto del trabajo a realizar y podía hacer propuestas. Cómo se repartía el grupo las tareas, era cosa suya. Cuando necesitaban ayuda o consejo, no recibían una orden, como en el caso del jefe autoritario, sino un consejo y la libertad de decidir con autonomía.

En el estilo *laissez-faire* el jefe era una especie de observador pasivo, que dejaba al grupo todas las decisiones. Si le preguntan contesta, pero si no, se mantiene pasivo. Su papel era el de un observador amistoso.

Pronto se pudo observar en cada grupo un clima social distinto provocado por el estilo de mando.

² R. WHITE y R. LIPPITT, "Conducta del líder y reacción del miembro en «Tres climas sociales»", en D. CARTWRIGHT y A. ZANDER, *Dinámica de grupos*, México, 1971, pp. 349-367.

En el sistema autoritario los muchachos trabajaban mientras el jefe estaba presente; si se ausentaba cesaba el trabajo. Si eran criticados por extraños, tomaban la crítica o pasivamente o se producía una crítica agresiva hacia otros grupos. En uno de los cuatro grupos dirigidos autoritariamente apareció una agresividad contra el jefe, que fue rechazado activamente.

En los grupos dirigidos democráticamente reinó el mejor espíritu de grupo. Entre los muchachos se desarrolló una mejor relación y se buscó una colaboración adecuada, en la que las capacidades individuales pudieran rendir mejor. En ausencia del jefe siguieron trabajando tranquilamente. Si un extraño los criticaba, se unían y se defendían.

El método *laissez-faire* condujo a una acusada irritabilidad y agresividad contra el jefe. Si se marchaba el jefe, un muchacho intentaba espontáneamente ocupar su puesto y se lograba que el trabajo marchase mejor que en presencia del jefe *laissez-faire*.

Hace unos años, en una ciudad del Norte de España, organizaron tres patrullas scouts, cada una de las cuales fue dirigida con uno de los estilos de mando mencionados. En la patrulla con mando autoritario, al poco tiempo, los muchachos estaban indignados con su jefe. En la patrulla de estilo *laissez-faire*, el jefe se metió en la taberna en el primer pueblo al que llegaron y ya no lo volvieron a ver. En este caso, como en el de los niños americanos, fue también la patrulla de corte democrático la que mostró más satisfacción en el desarrollo de la jornada.

Resumiendo, podemos decir que las experiencias mencionadas tendían a apoyar las siguientes generalizaciones:

- El *laissez-faire* no fue igual a la democracia
- La democracia puede ser eficiente
- La autocracia puede crear mucha hostilidad y agresión, incluyendo la agresión contra cabezas de turco.
- La autocracia puede crear descontento que no se manifieste en la superficie.
- En la autocracia hubo más dependencia y menos individualidad.
- En la democracia hubo más atención hacia el grupo y más amistad³.

³ Ibid. pp. 366 y ss.

Estilos de mando

Un grupo necesita una función directora para continuar existiendo y para poder realizar algo. Se pueden dirigir los grupos de modo muy diverso y se puede decir que cada uno de estos estilos de dirección tiene su justificación en ciertos casos. Vamos a intentar ver de un modo esquemático las diversas variedades de estilos de mando.

El sistema autoritario es el utilizado en el ejército. También en muchas instituciones y no sólo porque los que mandan lo prefieran, sino porque muchos subordinados desean ser mandados por este sistema. Aquí se procede por ordeno y mando y se utilizan como recursos el reproche y el elogio, el castigo y la recompensa, la vigilancia y el control. Este estilo es el más adecuado cuando hay que hacer algo de un modo rápido y urgente. Si se provoca un incendio en un bloque de viviendas, no es el caso de reunir a los vecinos, para que en grupos de seis deliberen sobre la mejor manera de defenderse del fuego y luego democráticamente escoger la forma que adopte la mayoría. No, ciertamente; y si en la huida apresurada del incendio nos encontramos a alguien, que no se ha enterado todavía, lo arrastramos con el más puro estilo dictatorial y más tarde, a salvo, ya le daremos explicaciones sobre nuestro modo de proceder. Sin embargo el sistema autoritario no activa las fuerzas espontáneas de los miembros del grupo, sino que por órdenes y críticas, que deben ser aceptadas pasivamente, paraliza la iniciativa en el grupo.

También el sistema de *laissez-faire*, en el que el jefe está al margen del grupo, puede ser adecuado en algún caso. Un jefe no tiene por qué estar las veinticuatro horas del día encima del grupo. Si se trata de un grupo de trabajo, cuando se produzca una pausa, el jefe puede adoptar conscientemente el estilo *laissez-faire* mientras persista esa situación de descanso. Pero se trata en este caso de una utilización de este estilo de mando nacida de la competencia y de la solicitud, a diferencia del estilo *laissez-faire* puro que procede de la inseguridad, desinterés, inexperiencia, dificultad de contacto, aversión interna u otros motivos semejantes.

En el sistema democrático, el jefe no toma las decisiones, sino que es el grupo quien las toma. El jefe es uno más, como se suele decir "*primus inter pares*", "el primero entre los iguales", pero es el primero y algo más que un buen camarada. Tiene algo más de conocimientos, madurez y experiencia; también tiene más responsabilidad, pues a él se le ha confiado el grupo. La misión del jefe es mantener la unidad y la locomoción del grupo. Y en este caso lo hace no decidiendo, sino haciendo que el grupo decida. Coloca al grupo ante tareas y problemas, para ayudarles a aprender cómo se aborda su solución. Naturalmente aporta también sus ideas y propuestas exactamente como los demás, pero renuncia a decir la última palabra.

Estilos autoritarios

El estilo autoritario tiene muchas variantes⁴. En un extremo de la escala se encuentra el tirano, que está por encima de todas las normas del grupo y ejerce un mando arbitrario. Una versión más suave es la del despotismo ilustrado, como la de los reyes del siglo XVIII que, con una camarilla, velaban por el bien de los ciudadanos. Estaban convencidos de que ellos eran los que mejor sabían lo que convenía al pueblo.

Hemos mencionado más arriba la dictadura que se implanta en una situación de peligro y por un tiempo determinado, dando cuenta posteriormente de su gestión. La problemática de la dictadura es quién y cómo decide qué es una situación de peligro y cuándo se estima que esa situación de peligro ya ha pasado.

Otra variante es el estilo patriarcal. Aunque ciertamente la decisión y la responsabilidad sigue siendo asunto del jefe, éste hace unas propuestas y admite unas contrapropuestas; permite al grupo opinar. En el área de las decisiones ostenta el poder y por ello determina, qué zona más o menos amplia se reserva para él y cuál deja a sus subordinados. Este estilo es adecuado en el proceso educativo, que abarca desde el niño de pecho, incapaz de tomar una decisión, hasta el adulto que debe ser capaz de tomar decisiones y cargar con la responsabilidad de las mismas. A tomar decisiones se aprende tomando decisiones y a veces tomando malas decisiones. Por ello hay que dejar al educando un campo cada vez más amplio para ese ejercicio de la toma de decisiones.

Cuando el niño pequeño, empieza a ejercitar su voluntad, hacia los tres años, en la época llamada de la primera terquedad, habrá cosas que no se discuten, p. ej. si desayuna o no, pero otras, como desayunar con un tazón rosa o azul, debieran dejarse a la libre decisión del niño. Este mínimo sector de decisión, habrá de ir creciendo paulatinamente, hasta que al llegar a la madurez el adulto tome todas las decisiones por cuenta propia.

Otra forma de mando autoritario es el estilo personal. Aquí no se procede por ordeno y mando, como en el sistema dictatorial, sino que basta que el jefe manifieste sus deseos para que todos los miembros del grupo rivalicen por satisfacerlos. Las cosas se hacen por "amor a él". El sistema se basa en unas relaciones personales individuales entre el jefe y los miembros del grupo, que pueden llegar a una cierta adoración de la figura del director. Las relaciones entre los miembros del grupo no son buenas ni duraderas, incluso pueden ser de celos y de envidias, al convertirse en posi-

⁴ K. ANTONS, *Práctica de la dinámica de grupos*. Barcelona 1980, pp. 95 y ss.

bles rivales que acaparan el amor de su jefe. En estos grupos surge una crisis cuando el jefe está ausente. La adoración del jefe es uno de los peligros a los que están expuestos los grupos religiosos⁵. Una persona no debe ser el centro de un grupo, sino un interés común.

El autoritarismo en la Iglesia

La Iglesia no es una pandilla de niños americanos que realizan trabajos manuales durante períodos de seis semanas. No se puede sin más trasladar al ámbito eclesial las conclusiones de las experiencias de R. Lippitt y R. White. Pero tampoco se puede negar la fuerza de la analogía. El estilo de mando utilizado en la Iglesia en el pasado y en el presente tiene mucho que ver con el estilo autoritario. Y los efectos de este estilo son similares en los niños americanos y en los fieles de la Iglesia.

No es cuestión aquí de hacer una crítica de la curia diocesana o romana, de la conducta de algún párroco o de los procedimientos de los superiores religiosos. Al interesado en el tema no le será difícil hoy encontrar publicaciones con críticas hacia la autoridad eclesial, carentes no pocas veces de una dosis de benevolencia. Sin embargo, tal vez sea más provechoso para la vida de la Iglesia que nos preguntemos, desde la Psicología, por qué la colegialidad, tan proclamada en los textos oficiales, avanza tan despacio en la vida cotidiana de la Iglesia⁶.

a) La actitud autoritaria

En primer lugar hay que hablar de un fenómeno, estudiado por la Psicología social, que tiene gran importancia en la vida cotidiana, especialmente en el trato social, y que a menudo es poco valorado en los ambientes eclesiales: el problema de las actitudes en el sentido técnico de la palabra⁷. Las actitudes determinan no sólo el modo y la manera cómo piensan los miembros de un grupo, sino también cómo reaccionan frente a un objeto, una situación o una persona.

Hay una actitud extendida en la Iglesia que piensa, siente y obra como si el único estilo de mando posible en la Iglesia fuera el autocrático. "El autoritarismo

⁵ A. GODIN, *La vida de los grupos en la Iglesia*. Madrid, 1973.

⁶ H. STENGER, "Die menschlichen Voraussetzungen", *Lebendige Seelsorge* 19 (1968), pp. 162-168.

⁷ G. PASTOR, *Conducta interpersonal. Ensayo de Psicología Social sistemática*. 2ª ed. Salamanca, 1983, pp. 361-425.

—escribe J. L. Mc Kency— resulta algo completamente extraño en cada una de las páginas del Nuevo Testamento, donde se menciona la autoridad. La Iglesia ha experimentado muchas formas de corrupción: simonía, nepotismo, concubinato y otros vicios. Todos estos fallos son probablemente más tolerables y menos perjudiciales a la misión de la Iglesia que la corrupción de la autoridad, que la convierte en una potencia dominadora de los hombres”⁸.

No nacemos autoritarios, nos hacen autoritarios. Yo puedo hacer una confesión en voz alta, a la que seguramente se podrán unir muchos de los lectores:

He nacido en el seno de una familia que utilizó procedimientos educativos autoritarios. He ido, durante doce años, a un colegio de religiosos cuya enseñanza y educación era autoritaria. Estudié cinco años en la Universidad con sistema educativo igualmente autoritario. He cumplido el servicio militar, y ya anteriormente hemos etiquetado de autoritario al ejército. He distribuido ocho años de mi vida entre dos seminarios, uno español y otro extranjero, ambos autoritarios. Mi primer puesto eclesiástico fue en una parroquia bajo un párroco y junto a un coadjutor: sistema autoritario. Y podría proseguir.

Lo que pretendo decir es que un individuo, que durante veinticinco, treinta o treinta y cinco años de su vida ha estado sometido constantemente a sistemas autoritarios, de la noche a la mañana no deja de ser autoritario. De la noche a la mañana lee un artículo, hojea un libro, escucha una conferencia y sufre una conversión intelectual, que se queda en la cabeza, pero no llega a las entrañas.

No es fácil el cambio de actitudes⁹. Si nos ha costado veinticinco, treinta o treinta y cinco años de nuestra vida ser autoritarios, nos va a costar otros tantos dejar de serlo.

La actitud autoritaria no se manifiesta sólo en los que mandan, sino también en los subordinados y se llama dependencia pasiva. Y casi me atrevería a decir que es sobre todo en los subordinados donde se da el autoritarismo. Al colocarse en esa postura de dependencia pasiva, al jefe no le queda otro remedio que ser autoritario; se lo están pidiendo de rodillas. A no ser que esté suficientemente sensibilizado al fenómeno, no caiga en la trampa que le están tendiendo, sin querer, sus pasivos subordinados y se niegue a responder a sus expectativas.

⁸ J. L. Mc KENZIE, *La autoridad en la Iglesia*. Bilbao, 1968, p. 114. Este libro que fue declarado por la “Catholic Press Association” como la obra teológica más importante publicada en Norteamérica en 1966, estudia la autoridad de la Iglesia en el N.T.

⁹ G. PASTOR, o.c., pp. 427-506.

Parece ser que en los últimos años hay una nueva concepción del papel de la autoridad en la Iglesia y se ha desarrollado una nueva actitud sobre el modo de ejercer el mando. Parece ser que las familias actuales son menos autoritarias que lo fueron las de tiempos anteriores. Esto hace esperar que en el futuro, los dirigentes de la Iglesia y los simples fieles, todos ellos criados en estas familias más democráticas, poseerán actitudes menos autoritarias.

Es fácil crear nuevas instituciones colegiales: consejo presbiteral, consejo pastoral diocesano, consejo pastoral parroquial. Pero esto no lleva consigo el florecimiento de la colegialidad. Ésta es más bien el resultado de un cambio de actitud —una conversión, diríamos en lenguaje religioso—, que se puede alcanzar mediante un lento proceso y un ir desmontando nuestros reflejos autoritarios.

b) El deseo de poder

El deseo de poder, el afán de dominio, constituye un instinto o una vivencia pulsional fundamental de la vida anímica humana en general¹⁰. El deseo de poder o tendencia a la dominación se convierte en un fenómeno psicológico-social de primer orden¹¹. El hombre desea poseer la certeza de la superioridad. Éste es el rasgo fundamental del carácter del individuo dominador y del jefe nato.

Ocurre con esta vivencia pulsional algo análogo a lo que sucede con otra vivencia pulsional, a la que podemos designar con el término libido, introducido por S. Freud, que alcanza su plena manifestación en el instinto sexual. Los tratadistas ascéticos a lo largo de los siglos nos han precavido de sus trampas al describir detalladamente el siguiente proceso: En aquellos ambientes donde no se permiten las manifestaciones normales del instinto sexual, éste se busca un salvoconducto y aparece con otro documento de identidad para poder circular libremente. Dicho de otro modo: no está bien que un sacerdote tenga novia o que una religiosa tenga un novio; sin embargo es completamente normal que un joven o una muchacha los tengan. ¿Qué es lo que le está permitido al sacerdote o a la religiosa? Pueden cultivar una amistad espiritual. Y ha sido en este punto donde los maestros de la vida espiritual nos han puesto en guardia con sus exhortaciones a la cautela: ¡Ojo con las amistades espirituales!

¹⁰ Sobre el concepto de vivencia pulsional cf. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*. 3ª ed. Barcelona, 1964, pp. 98 y ss.

¹¹ PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*. 3ª ed. Barcelona, 1964, p. 131.

Está claro que no se trata aquí en modo alguno de denigrar la amistad entre una religiosa y un varón o entre un sacerdote y una mujer. Se trata sólo de claridad en las etiquetas, de llamar a las cosas por su verdadero nombre y no tratar de engañar y de engañarse, al designar como amistad espiritual a aquella relación que viene caracterizada por la pulsión vivencial de la libido.

Algo semejante sucede con otra pulsión vivencial: el deseo de poder. Donde no están bien vistas las manifestaciones de tal pulsión, ésta se recubre de una capa que la hace aceptable en sociedad. Un párroco, un superior religioso no puede decir: Yo lo que tengo es deseo de poder. ¿Qué es lo que le está permitido decir? Puede afirmar, sin sonrojo, que tiene sentido de la responsabilidad y que precisamente por ello hay ciertas cosas que las tiene que hacer él y nadie más. Cuando esto aparece con fuerza e insaciabilidad hablamos de ansia de poder.

Ciertamente en todo esto serían precisas más matizaciones; está claro que no siempre que se acentúa la responsabilidad hay un desmesurado deseo de poder, pero existe la posibilidad de que éste actúe inconscientemente. Esta circunstancia puede servir de estímulo para un examen de conciencia de todos aquellos que, de un modo u otro, ejercemos el poder en la Iglesia, para ver si algunas o muchas de nuestras actividades no están motivadas por el deseo de poder o incluso por el ansia de poder. Muchas luchas en la historia grande y pequeña de la Iglesia han aducido y aducen motivos sobrenaturales, pero en el fondo se trata en no pocos casos del miedo personal a una pérdida de poder. Y nadie suele estar dispuesto a perder poder por las buenas.

“En la Iglesia tiene que darse la autoridad y el poder. Esto se presupone. Pero esta autoridad no debe ser dominación, tal como llega a ser en la sociedad habitual. En tales situaciones, la dominación suele perseguir frecuentemente intereses que nada tienen que ver con el verdadero servicio de los subordinados. Por el contrario, la autoridad en el pueblo de Dios tiene que girar siempre alrededor del servicio”¹².

c) La deficiente formación del Yo

Nos movemos ahora en un terreno más profundo y, tal vez, más complicado de explicar. Para ello nos vamos a valer del lenguaje del psicoanálisis.

Para S. Freud la personalidad está estructurada en tres estratos. En primer lugar está el Ello, que es la esfera de los impulsos, tendencias, instintos, deseos inconfesa-

¹² G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*. Bilbao, 1986, p. 128.

bles, etc. El niño aparece en el mundo con esta esfera de impulsos instintivos que exigen satisfacción. En el contacto con la realidad, a la cual debe adaptarse, se va formando el Yo. Y en la medida que va asimilando, introyectando, las normas de la casa paterna se forma el tercer estrato, llamado Superyo o Superego.

Tenemos así tres capas de la personalidad: el Ello, ámbito de las fuerzas vitales, el Superyo o mundo de las normas y en medio de ambos el Yo. Podríamos utilizar la imagen del Yo como jinete, el Ello como caballo y el Superego como camino. Los tres son necesarios y cada uno cumple su papel en una constante interacción.

La formación del Yo es un difícil proceso de desarrollo en el que juegan un papel una serie de factores condicionados individual y socialmente. Este proceso que se inicia en la infancia y cuyas fases no vamos a describir aquí, se extiende a menudo hasta más allá de los 25 años de edad.

Si este proceso de desarrollo se perturba por factores traumatizantes en la primera infancia o por una falsa educación, se dificulta la formación del Yo y puede dar lugar a dos formas de aborto, a las que pudiéramos llamar el hombre ello y el hombre superyo.

El hombre ello no conoce límites; el mundo de los instintos ha anegado el Yo. El hombre superyo, por el contrario, está prisionero del mundo de las normas. Hay un Yo raquítico, sin desarrollar, para el que no existe más dilema que el SuperYo, la esfera de las normas, o el Ello, el mundo de los instintos. Y para no caer en el caos de los instintos se agarra férreamente al orden, los principios, la autoridad, como única posibilidad de enfrentarse al Ello amenazador. Y surge el hombre autoritario para el que el principio es más importante que la realidad, que en caso de necesidad se desconoce y falsea en favor del principio. Es característico también una conciencia rígida sin responsabilidad propia y la inclinación a condenas agresivas. Las ideologías hasta un cierto grado ocasionan una estabilización del Yo y protegen de este modo al individuo de experiencias amenazadoras, en ciertas circunstancias incluso de ser inundados con impulsos instintivos, que en algunos casos pueden llevar a irrupciones peligrosas en la persona.

La educación, según esta concepción, procurará ayudar al Yo a que sea autónomo, a que adquiera la libertad de ser él mismo, libre de las tiranías de los impulsos y del Superyo, aunque es capaz ciertamente de admitir la presencia de los instintos y no tener demasiado temor a las normas. Puede haber otro tipo de educación, que lo que busca es sacar a todos los individuos con el mismo corte, según unas normas. El Superyo se impone en este caso al Yo. "La Iglesia tendrá que tomar

partido constantemente entre la seguridad que ofrece la falta de libertad y el riesgo de la libertad”¹³.

La ordenación sacerdotal, la profesión religiosa, dan ciertamente una serie de gracias, pero no la madurez del Yo, que es un largo proceso. Sólo es posible una comunidad de “nosotros”, cuando un Yo autónomo, se dirige a otro Yo autónomo, al que puede llamar Tu¹⁴.

Se puede contar lo mismo con el lenguaje de C.G. Jung, si utilizamos el concepto de persona típicamente jungiano.

Hay una película de I. Bergman, que lleva precisamente como título, “Persona”. Es el estudio de dos caracteres femeninos, tema favorito del realizador sueco. En una de las primeras escenas aparece un niño palpando una gran pantalla en la que se proyectan unas sombras que no se llega a saber qué representan. Mientras el niño sigue tanteando y tocando con sus manos las manchas de tonos grises diversos, poco a poco las sombras se van haciendo algo más nítidas. Por fin parece adivinarse un rostro de mujer, ciertamente lo es, aunque vuelva a desdibujarse y a perfilarse, sin alcanzar nunca una total precisión.

Esta escena, tomada del mundo del cine, puede ayudarnos a comprender el concepto de persona en C. G. Jung. La persona es una especie de muro protector flexible que nos asegura un trato con el mundo exterior de un modo relativamente natural, fácil y siempre igual. “El sujeto se pone una máscara que sabe responde por una parte a sus propósitos y por otra parte a las exigencias y opiniones de los que le rodean, predominando unas veces uno de estos factores y otras veces el otro. He designado con el término persona esta máscara adoptada *ad hoc*”¹⁵. A través de la persona (en latín, *persona*, se llamaba a la máscara de los actores de teatro), los demás, como el niño que palpaba la pantalla, pueden percibir algo del misterio del sujeto, pero nunca con absoluta nitidez, “ya que se podría decir con cierta exageración: la persona es lo que uno realmente no es sino lo que ella y la otra gente opinan que es”¹⁶.

Cuando el muro se vuelve rígido, cuando la persona se anquilosa, tenemos en su lugar al personaje, la máscara petrificada, una hipócrita apariencia que impide al sujeto ser lo que realmente es. Este peligro de que la persona se vuelva rígida está latente especialmente en aquellos sujetos en los que no ha tenido lugar una correcta

¹³ G. LOHFINK, o.c., p. 131.

¹⁴ Esta problemática la ha tratado P. SBANDI, “Psychologische Voraussetzungen echter Brüderlichkeit”, en *Koinonia-Kirche und Brüderlichkeit*, editado por E. HESSE y H. ERHARTER. Viena, 1968, p. 73 y ss.

¹⁵ C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*. 10ª ed. Buenos Aires, 1972, pp. 554 y ss.

¹⁶ Citado por A. VÁZQUEZ, *Psicología de la personalidad*, en C. G. JUNG. Salamanca, 1981, p. 58.

formación del Yo. Jung llama la atención de padres y educadores para que no se preocupen sólo de formar una persona, una adaptación social externa, sin el complemento de lo que llamaríamos capacidad creadora¹⁷.

La identificación con el rol del cargo sirve de sucedáneo del Yo y bloquea la relación inmediata entre dos seres humanos. Este último punto será una de las acusaciones principales que E. Drewermann hace a la Iglesia en su discutido libro sobre psicoanálisis del clérigo. Este no tiene una vida propia, tiene una vida prestada, tiene que existir a causa del ministerio; no ha aprendido, no se ha atrevido, a decir "yo", ni a manifestar sus propios deseos o sentimientos. En las circunstancias en que se desarrolla la vida clerical, se producen naturalmente encuentros humanos, pero éstos se configuran siempre como relaciones deshumanizadas, al aparecer la máscara del personaje en lugar de la propia persona, un conjunto de normas de un rol en lugar del Yo¹⁸.

¿Quién es autoritario?

El calificativo de autoritario no tiene un buen sabor en nuestros días. No es raro, pues, que pocas personas, dentro y fuera de la Iglesia, aspiren a ser etiquetadas con una nota que más bien las descalifica. Las variaciones en la delegación nos pueden ofrecer una orientación objetiva a la hora de delimitar los campos del autoritarismo¹⁹.

Se toman decisiones en toda organización, institución o grupo. En el modo de tomarlas podemos encontrar seis posibilidades:

El jefe ha decidido	y los subordinados están invitados a hablar con él sobre:
absolutamente nada	que se debe hacer algo
que se debe hacer algo	lo que debe hacerse
lo que debe hacerse	cómo, dónde, cuándo y quién lo debe hacer
	todo los motivos de su decisión
todo	las consecuencias que tiene para ellos su decisión.
todo	nada

¹⁷ Ibid. p. 60.

¹⁸ E. DREWERMANN, Kleriker. *Psychogramm eines Ideals*. Olten-Freiburg, 1989, p.225.

¹⁹ G. SCHWARZ, citado por K. ANTONS, *Práctica de la dinámica de grupo*. Barcelona, 1980, p. 174.

He aquí un continuo en la delegación que va del estilo *laissez-faire* hasta el autoritarismo más puro. Es cuestión de situarse en la escala, para saber qué grado de autoritarismo representamos efectivamente, aunque nos llamemos demócratas o colegiales por el hecho de dialogar con los subordinados. No se trata sólo de dialogar, sino de cuál es la finalidad por la que se dialoga. La Psicología de las profundidades ha mostrado que una afirmación intelectual hecha con la cabeza puede ir acompañada de una negación inconsciente afectiva, hecha con las entrañas. Y así predicamos el diálogo y nos quedamos en el monólogo, nos llamamos demócratas y somos autoritarios.

Conclusión

Estas líneas quisieran ser una invitación a entonar un canto a la colegialidad henchido de esperanza. No podemos silenciar, sin embargo, que hay quien prefiere tararear la canción que siempre ha canturreado su familia y está muy contento de ser autoritario. Podemos seguir hablando y escribiendo maravillas sobre las relacionales colegiales en la Iglesia, pero, en lugar de correr el riesgo del cambio, continuamos afeerrados a lo que consideramos más duradero y más de fiar. La colegialidad aparece no como una liberación, sino como un peligro que podría destruir seriamente algo de nuestra encarrilada vida. Y se llega a la convicción de que no necesitamos cambiar. ¡Ningún experimento!

Sin embargo, entre el rosa del optimismo superficial y el violeta de la resignación melancólica se extiende en la Iglesia un espacio de esperanza para aquellos jóvenes de espíritu que se atreven a intentar el riesgo de la reforma. *Ecclesia semper reformanda*. Para ellos he intentado mostrar cómo ciertos condicionamientos psicológicos pueden actuar de freno para el deseado avance de la colegialidad. Espero que lo decisivo haya quedado suficientemente claro: que predomina una actitud proclive a ver el modo autoritario como el único de ejercer la autoridad dentro de la Iglesia y que ciertas trabas de origen psicológico pueden estar en la raíz de tal actitud autoritaria. No se pretende cuestionar la autoridad en la Iglesia, sino el modo de ejercerla. Y cuando las ciencias humanas se interrogan seriamente sobre los modos del ejercicio de la autoridad, puede ser la ocasión para tener el valor de interrogarse también desde la teología con la misma seriedad sobre los modos habituales del ejercicio de la autoridad en la Iglesia.

Nos hemos movido preferentemente dentro de las coordenadas de la Psicología Social. Se trata modestamente de una aproximación parcial a la realidad, ya que es

obvio que la vida cristiana trasciende los condicionamientos psicológicos y sociales. La autoridad eclesial no puede nunca quedar reducida a una consideración psicológica, aunque pueda ser verdadera y útil, porque aquella debe ser abordada fundamentalmente desde el misterio de la Iglesia.

Dios en la historia del cine

Rev. Aragon. Teol. 21 (2005)

Luis Úrbez Castellano

Al hablar de Dios en la historia del cine estamos hablando de un determinado género cinematográfico, con sus claves de estilo, de temas y de personajes, el llamado “cine religioso”. Sobre la viabilidad de este género se ha discutido muchísimo, sobre todo en el pasado, y de él hay abundantes muestras, películas, unas más afortunadas y otras menos, en los más de cien años de vida del cinematógrafo.

Digamos cuanto antes que el cine del que vamos a hablar no tiene nada que ver con el denominado “cine del más allá” (películas como *El sexto sentido*, *Ghost*, o *Los otros*), un cine de traumáticas presencias, un cine del arcano, un cine de ángeles y de demonios, un cine de visitantes extraños, un cine que quizás ofrece la posibilidad de deambular por raros territorios del espíritu, pero sin noticia alguna de Dios.

Tampoco todo cine de curas y monjas, o todo cine hagiográfico, o las películas, abundantes, sobre la educación religiosa y sus consecuencias, son objeto del tema que nos convoca aquí.

Lo que pretendemos en este breve comentario es acercarnos a un determinado tipo de películas en las que la presencia, la referencia, o incluso la ausencia, del Dios de la revelación cristiana, y su relación con los hombres, focaliza el relato cinematográfico.

Este recorrido, y la consecuente selección de los films, puede hacerse considerando distintos puntos de vista: el enfoque *teológico* estudia el grado en que las películas respetan o no el contenido de la Revelación; una perspectiva más *lingüística* intentaría rastrear las condiciones de posibilidad de la presencia de Dios en el mundo de las imágenes fílmicas y del audiovisual, y el estudio *psicológico* aborda las distintas expresiones del sentimiento religioso en el cine.

El nuestro, sin embargo, será un acercamiento *histórico-estético* al cine religioso. Una perspectiva que también, de alguna manera, interrelacionará las que acabamos de enumerar, tratando de descubrir cómo surgen realmente los distintos tratamientos del hecho religioso cristiano, y más en concreto del Dios cristiano, en la historia del cine.

1. Primeros pasos

Como en el resto de las artes, desde sus comienzos el cinematógrafo se encontró con la historia religiosa y la reflejó en sus obras. Y así Louis Lumière, uno de los padres del invento, cineasta de vocación, realista y habituado a la filmación de películas documentales (*La salida de los obreros de la fábrica Lumière*, *La coronación del Zar*) piensa en 1897, apenas dos años después de haber tenido lugar la primera sesión pública de cine en París, en “hacer una *Pasión*”, y pretende grabar en celuloide la célebre Pasión de Oberammergau, pero, como dicha representación, sólo se montaba cada diez años, filma la de Horitz, en Bohemia, en 13 escenas y con 220 metros de película. Por el contrario, Georges Méliès, pionero igualmente del espectáculo cinematográfico junto con Lumière, no era un reportero, ni documentalista como aquél. Hombre de teatro, ilusionista, amante del truco y del escamoteo, filma en 1899 *Cristo andando sobre las aguas*. Un relato evangélico que se presta a una puesta en escena fantástica en la que los trucos tengan el máximo protagonismo. Da pie así a un error luego demasiado habitual, por desgracia, en la historia de la cinematografía religiosa, la perniciosa confusión entre lo mágico y lo religioso.

En cualquier caso, merece la pena dejar constancia de la existencia, ya en los inicios de la exhibición cinematográfica de dos líneas, paralelas, pero evidentemente distintas, en el tratamiento del cine religioso: una más *realista*, inspirada en la reproducción lo más cercana posible de la narración histórica y de sus representaciones, y otra más *espectacular* que explota lo que de llamativo, sorprendente y supuestamente irreal tiene esa historia sagrada. (No haremos alusión aquí a tantas y tantas películas inspiradas por aquel entonces en famosas pinturas de motivos religiosos. Venga al caso, como único ejemplo, el célebre film de Gaumont, *Cristo* (1899), una serie de once cuadros inspirados en obras maestras de la pintura).

De 1902 a 1905, Pathé, rueda *La Vida y Pasión de Nuestro Señor Jesucristo*, una serie de cuatro films con 39 escenas. Fue considerado como “el más grande film de la época” y uno de los mayores éxitos comerciales del arte recién nacido. Todavía se proyectaba en algunas salas en 1925, veinte años después de su estreno. En la costa bretona, los párrocos acudían a verla al frente de sus fieles, y en 1935 se distribuía en países de misión. Pathé mostraba aquí una tendencia excesiva a las estampas tradicionales del Vía-Crucis, al cromo y a los colorines, y la escena de la Última Cena reproducía el cuadro de Leonardo. Semejante estilo, cercano a los conocidos “nacimientos” de Saint-Sulpice, mostraban también otros films del género realizados en América, Inglaterra y Alemania.

Si a Lumière le parecía que sólo podía alcanzar la realidad religiosa a través de la representación documental y Méliès era más bien partidario de la escenificación milagrosa, será un literato, Ferdinand Zecca, quien caiga en la cuenta de las enormes posibilidades dramáticas del relato de la Pasión –para 1915 se habían filmado ya más de cincuenta historias de la Pasión– y explote la vertiente sentimental e idealizadora de las últimas horas de Jesús, filón dramático que tenderá a perdurar.

2. La dignificación por el arte y la grandiosidad

En la primera década del siglo veinte, el cine hace lo imposible por alcanzar ese reconocimiento artístico que tenían las bellas artes a su alrededor. Quiere adquirir título de “nobleza estética” y entrar en sociedad. Para ello recurre a la colaboración de la Academia Francesa en la construcción de los guiones de las películas, contrata a actores de la Comedia Francesa para los principales papeles y al Conservatorio para los acompañamientos musicales. Grandes obras clásicas de la literatura fueron llevadas a la pantalla. Nace de esta manera el llamado “Film de Arte”, movimiento del que fue insignia la película *El asesinato del duque de Guisa*, con guión del académico Lavedán.

La cinematografía religiosa se incorpora inmediatamente a este movimiento. El 17 de noviembre de 1908 se estrena en París, para un público de élite, *El beso de Judas*, con actores de la Academia, música de Bach y guión del propio Lavedán. Los espléndidos bosques de Fontaineblau sirvieron de fondo a gran parte de la filmación. Se daba por supuesto que la mostración y la colaboración en las películas de valores estéticos reconocidos dignificaba las obras cinematográficas. Esta orientación hacia “lo teatral” y hacia “lo artístico” duró hasta finalizada la Primera Guerra Mundial.

Tras la crisis del “film de arte”, pero sin llegar a superar el peso de la estética teatral, los italianos apuestan por la grandiosidad y la desmesura en la figuración como garantes de la dignidad. La película que mejor representa estas pretensiones es *Cabiria*, dirigida por Pastroni en 1914. No se trata de un film religioso ni de una obra maestra, es la adaptación de una novela de Emilio Salgari, pero sí contiene una puesta en escena llamativamente gigantesca. Por aquellos años, otro film italiano, *Quo Vadis*, de Enrico Guazzoni, en el que participaron casi 5.000 extras y de un coste superior a las 48.000 liras, irrumpirá con fuerza en el

comercio mundial y será el encargado de introducir en Norteamérica la “estética de lo grandioso”.

A partir de ahora, y arrimándose a esta megalomanía, el cine religioso echará mano de la Biblia como fuente generosa de grandes y aparatosas historias. El grandioso cine “bíblico”, tan alejado en la mayoría de las veces del auténtico cine religioso, tiene uno de sus primeros y más fantasmales exponentes en el film *Christus*, de Giulio Antamoro, promocionado como “el más completo de los films religiosos”, “el film eterno”, una filmación repleta de inacabables procesiones, soberbios palacios y enormes montañas de cartón. Curiosamente, la gente apreció en el film un motivo de exaltación de la fe, al que siguieron otras secuelas en Estados Unidos, como *La vida de Moisés*, o la célebre *Judit de Betulia*, de Griffith.

La lista de este tipo de “films bíblicos” sería interminable. *Los diez mandamientos* (Cecil B. De Mille, 1923), con la escisión de las aguas del Mar Rojo y aparatosos sermones puritanos. *Rey de reyes* (Cecil B. De Mille, 1927), una historia épica de la vida de Jesús titulada en 27 idiomas, y una de las películas mudas más vistas. *El Signo de la Cruz* (1932), del mismo director, con Claudette Colbert, con el famoso baño de Popea en leche de burra, en el que la traición a los valores religiosos alcanza caracteres de auténtica farsa en una extravagante mezcla con lo erótico y lo militar.

En la estela de estas carnavaladas supuestamente históricas de Cecil B. De Mille, se suman dos modelos de grandiosidad para el futuro: *Ben-Hur* (Fred Niblo, 1926) y *Gólgota* (Julien Divier, 1933) en cuya banda sonora se escucha una y otra vez aquel “en verdad en verdad os digo”, pronunciado en labios de Jesús con exquisita dulzura por la voz de Robert Le Vigan, que tanto embelesaba al público popular, y no tan popular.

3. Una pausa para la reflexión

En general, la obras de acabamos de mencionar manifiestan un sentido tan grandilocuente como equivocado de lo religioso, y yerran al poner su grandeza a la altura de otras grandezas. Se afanan en reconstruir lo llamativo de la anécdota, con un acento marcadamente espectacular, unas veces, y en exceso arqueológico, otras, y, fascinados por la cantidad, no reparan en la calidad de la huella de Dios a su paso por la historia. Será ésta una preocupación más propia del cine moderno, y a la que haremos justa referencia más tarde.

La historia de los hombres es el ámbito adecuado para la evocación de los valores religiosos cristianos, insertándose en él y trascendiéndolo hacia un nuevo orden. El problema básico de toda estética religiosa es mostrar esa inserción de la trascendencia en el tiempo. De ahí que el tratamiento fílmico del personaje de Cristo sea, sin duda, un camino particularmente interesante para evidenciar, en la medida de lo posible, la encarnación de la trascendencia. La historia cristiana es, a fin de cuentas, una "historia de salvación" que alcanza a cada hombre concreto; consideración de la que está muy lejana la historia del cine hasta bien pasados los años cincuenta.

A la espera de abordar esa época, abramos ahora un breve paréntesis para hacer al menos una pequeña referencia a lo que ha sido el cine religioso en nuestro país.

4. El caso español

Con el desmoronamiento, al final de los años cincuenta, del cine de señoritos y de castañuelas que había poblado buena parte la producción nacional hasta entonces, se desploma también un cine religioso bastante falso, desconocedor, salvo raras excepciones, de las preocupaciones más íntimas del hombre e impregnado de nacionalcatolicismo. En *La mies es mucha* (Sáenz de Heredia, 1948), por ejemplo, se dan la mano el celo misionero del protagonista y las virtudes del espíritu colonialista español; y en *La Señora de Fátima* (Rafael Gil, 1951), se repite hasta el cansancio el mensaje mariano que reclama la conversión de Rusia ante la amenaza de una nueva guerra mundial. Un cine más proclive a la ejemplaridad a ultranza de sus protagonistas y al meticuloso cuidado de la moral que realmente religioso. Un cine habitado por heróicos misioneros, monjas, pecadores arrepentidos y capellanes de la guerra civil. *Molokai*, *Balarrasa*, *Cerca del cielo*, *El capitán de Loyola*, etc. Películas como *La guerra de Dios*, de una notable humanidad, o *El Judas* (1952), modesto intento de personificación del drama religioso, son la excepción a la que antes aludíamos.

En la historia del cine español, en la que ni siquiera ha arraigado el tradicional "cine bíblico", no puede hablarse de la existencia del cine religioso como género. Si puede hablarse quizás de "cine y religión", en tanto en cuanto el tema religioso aparece aquí y allí en muchas de sus películas. La misma evolución del título del Festival de Valladolid nacido bajo el lema de Semana Internacional de Cine Religioso, tras pasado luego a Semana de Cine de Valores Humanos, y Semana Internacional de Cine en la actualidad, puede ser, de alguna manera, un reflejo de la progresiva dis-

minución de la presencia explícitamente religiosa en la cinematografía nacional e internacional.

Para un cine que abordara con seriedad el hondón del alma y su relación con Dios faltaron en nuestro país autores con una cosmovisión religiosa propia. Buñuel, sin embargo, sí la tuvo, pero a la contra.

5. Volvamos al exterior

Decíamos que los años cincuenta marcan un punto de inflexión en la interpretación del hecho religioso en el cine mundial. Las películas abandonan la epopeya bíblica y la hagiografía solemne, y empiezan a dar cuenta de las relaciones hombre-fe y de temas simplemente humanos en los que se puede rastrear la huella de Dios. “Cine de trascendencia” y “cine de encarnación”, como bien lo ha definido Rafaela Rodríguez, y a la que seguiremos en este apartado. En definitiva un cine hecho a partir del hombre y sus problemas.

5.1. Cine de trascendencia

En realidad no son tantos los cineastas de la trascendencia, pero sus obras son una calidad fuera de lo común. Los italianos Ermanno Olmi y Fellini rastrean en la bondad y en la humildad de las gentes sencillas siempre al borde de la generosidad total, una presencia trascendente expresada en otros términos. Es, por ejemplo, la ofrenda personal del protagonista de *Sacrificio*, del ruso Andrei Tarkovski, que inmolará lo que más quiere para evitar una catástrofe nuclear. Y más recientemente, la mujer de *Rompiendo las olas* (Lars von Triers) entregará su cuerpo, su dignidad y su vida a cambio de la salud del hombre al que ama. Sin olvidar aquí las preguntas y presencias inquietantes de la cinematografía de Ingmar Bergman.

Pero, para penetrar de veras en el tema de la trascendencia en el cine, hay que remontarse a la obra de dos grandes maestros del ayer: Dreyer y Bresson, que en sus obras maestras han demostrado la permeabilidad del cine al misterio religioso. El danés Carl T. Dreyer, en una película considerada ya como una de las diez mejores de la historia del cine, *Ordet* (1955) proclama la fe en Dios sin tapujos en una estremecedora irrupción del milagro en una comunidad campesina. Vencedora del León de Oro en el Festival de Venecia, su director, luterano, hace, en la escena final, una profesión de fe en la resurrección, en el amor y en el perdón, capaz de renovar (“resucitar”) a cada uno de los personajes.

Por su parte, el católico rigorista Robert Bresson centra su temática en el duro combate que libran en el alma humana el bien y el mal, en la libertad del hombre y en la acción de la gracia. En *El cura de aldea* (1951) es la fuerza de la fe la que mantiene en pie la debilidad de las dos víctimas, el cura y la joven que viven su dolorosa pasión particular.

Más recientemente, el film *Ponette* (Jacques Doillon) presenta la inquietud religiosa ante la muerte, el más allá y el misterio de Dios, al tener que explicar todo esto a una niñita que ha perdido a su madre. Lo hace con hondura y cuidada finura a un tiempo. La obra tuvo una espléndida acogida en los festivales de Venecia y San Sebastián, donde obtuvo el Premio de la Oficina Católica Internacional del Cine. Ermanno Olmi en *La leyenda del santo bebedor* (1988) traza una curiosa parábola sobre la fe y la religiosidad a partir de la historia de un mendigo al que le regalan 200 francos y promete ofrendarlos a la imagen de Teresa de Lisieux.

5.2. Cine de encarnación

Nos referimos a esa parcela, reducida también del cine moderno, que trata con honradez historias del hombre y en las que se puede rastrear la huella de la acción de Dios. Un cine que se acerca a los problemas del hombre y de la mujer de hoy con esa imprescindible dosis de respeto que le permite escuchar los más imperceptibles ecos del profundo misterio humano.

Esta huella es perceptible en buena parte de la obra de Roberto Rossellini, no sólo en las que hacen referencia explícita a obras de la literatura cristiana o a personajes de su historia (*Agustín de Hipona*, *Los Hechos de los Apóstoles*, o *Francisco, juglar de Dios*), sino también en relatos de ficción tales como *Roma, ciudad abierta* (1945) o *Stromboli* (1949) donde la isla en la que se refugia la protagonista se le revela como “tierra de Dios” en la que escapar de un pasado horrendo. El danés Gabriel Axel nos cuenta, en *El festín de Babette* (1988) el generoso banquete ofrecido por aquella singular cocinera a la comunidad religiosa de una pequeña aldea, como símbolo de la posibilidad de una comunión superior entre las gentes. No podemos olvidar tampoco en este apartado buena parte de la filmografía del polaco K. Kieslowski, cuya obra, sobre todo *El decálogo* y *La doble vida de Verónica*, está transida de símbolos de fácil transposición teológica, aunque él niegue toda vinculación explícita con la fe religiosa.

6. La imagen de Jesús en el cine moderno

Aunque nos veamos obligados a hacerlo de forma un tanto apresurada y esquemática, no podemos acabar nuestro comentario sin citar una serie de películas, de corte relativamente reciente, cuyo relato se centra en la persona de Jesús de Nazareth, películas, pues, de carácter encarnacionista, que nos sirven para acercarnos a la imagen del Dios encarnado que nos presenta el llamado cine moderno.

El evangelio según San Mateo (P. P. Pasolini, 1964)

Con estilo puramente neorrealista y actores no profesionales, Pasolini se acerca al evangelio de Mateo con evidente intención de hacer de Jesús un líder proletario y revolucionario. Insiste en las profecías y en las denuncias del evangelio, y oculta la filiación divina de Jesús. Film de bellísima fotografía en blanco y negro que contrasta con la imaginería de caramelo de la época. Presentado a los padres conciliares en pleno Concilio Vaticano II, fue aplaudido con fuerza.

La historia más grande jamás contada (G. Stevens, 1965)

Como su propio título anuncia, se trata de una narración novelada con claro tributo a la espectacularidad, plagada de estrellas cinematográficas, de composición pietista y que explota la "magia" de los milagros como sucedía en el cine de antaño, pero ahora echando mano de recursos técnicos más avanzados. Jesús es más bien un Dios "que interpreta su papel de hombre", una especie de Dios que juega a ser uno de nosotros.

Jesucristo Superstar (N. Jewison, 1974)

Jewison, autor también de *El violinista sobre el tejado*, aprovecha su experiencia musical para construir esta ópera rock, en la que el evangelio es un mero pretexto, y centrada en una representación actual de la Pasión, en la que está ausente la Resurrección. Es el Jesús de la contestación al estilo de los movimientos juveniles de aquellos años. Su representación en Madrid vino acompañada de organizadas protestas por parte de grupos conservadores de la Iglesia, lo que favoreció en gran medida una mayor difusión del film y una disminución notable de los gastos de promoción.

Mesías (R. Rossellini, 1975)

Sinópsis evangélica, con preferencia por el texto de Juan, filmada con estilo de crónica documental, en el más puro estilo neorrealista y costumbrista. Jesús encarna un mesianismo político y de la palabra. Un mensaje para la reflexión, no una historia de salvación, en el que la divinidad se oculta. Es el Jesús Maestro, como pudieron serlo Sócrates, Platón o Kant.

Jesús de Nazareth (F. Zeffirelli, 1977)

Film que se prestigia, desde el inicio, por la reconocida fama de sus actores. Quizás un bello espectáculo visual, dramático y figurativo, pero del que el mismo Pablo VI decía que “hay que ver más allá”. Se deja notar la capacidad del cineasta para la restauración formal, como demostrara en *Romeo y Julieta* o en *Hermano sol, hermana luna*. Un Jesús fascinante y familiar, sin polémicas ni preguntas. Una crucifixión narrada a toda prisa como “para no molestar”, todo lo contrario al último film de Mel Gibson.

La última tentación de Cristo (M. Scorsese, 1989)

No sigue el relato evangélico, sino la novela de Nikos Kazantzakis *La última tentación*, una investigación fantástica sobre los eternos conflictos del espíritu humano. Quiere así desmarcarse de lo típicos films de Hollywood sobre el personaje. El de Scorsese y Kazantzakis es un Cristo esquizofrénico, alucinado, y dividido entre alternativas insufribles de conciencia, como los personajes de Dostoievski. Siente la divinidad como una amenaza y él mismo no sabe si es o no el Mesías. Otro film al que le hicieron la campaña publicitaria gratis las sonadas protestas de los ultraconservadores.

Jesús de Montreal (D. Arcand, 1989)

La película, premiada en el Festival de Cannes de ese año, es y no es la vida de Jesús. Una compañía de actores jóvenes es contratada para representar y poner al día la escenificación de la Pasión de Cristo que cada año se monta en el santuario de Mont-Royal. Estamos en pleno siglo XX y los actores se sienten cambiados por el talante y el mensaje de los personajes que interpretan en la representación hasta extremos del todo radicales. Intenta ser una puesta al día del mensaje de Jesús, algo así como otro “si Cristo volviera”. No hay pues travestismos actorales de la persona de

Cristo, lo que siempre ha constituido un problema en la iconografía religiosa, y sí una actualización "viva" de su mensaje. Con sus imperfecciones técnicas y su modestia de medios, abre sin duda un camino muy interesante para el tratamiento fílmico y dramático de la persona y obra de Jesús.

Albert Einstein: Religión del misterio

Rev. Aragon. Teol. 21 (2005)

José L. Viviente Mateu¹

El próximo año 2005 se celebra el centenario del llamado *annus mirabilis* de Albert Einstein. Aquel 1905 en que, a la vez que trabajaba en la Oficina de Patentes en Berna, se vieron aparecer sus trabajos iniciados sobre la fundamentación de la termodinámica en la mecánica estadística, el del efecto fotoeléctrico —que en 1921 le supuso el premio Nobel—; el de la teoría de la relatividad especial, y su complementario en el que, por primera vez aparece la fórmula $E = mc^2$ que hace posible teóricamente la utilización de la energía atómica y anuncia la fuerza que hace temblar al mundo. También en 1905 obtuvo el título de doctor por la Universidad de Zurich. Pero esta celebración más que un recuerdo, nos evidencia la actualidad de la obra de Albert Einstein: el premio Nobel de Física de 2001 se concedió a tres investigadores: un alemán (W. Ketterle) y dos americanos (E. Cornell y C. Wieman), por haber obtenido el quinto estado de la materia, el BEC o “condensado de Bose-Einstein” cuya existencia fue postulada por Einstein en 1925.

Se comprende así que al nombrarle en 1999 la revista The Times “La persona del siglo”, dijese: “que engloba de la mejor forma posible lo que los historiadores considerarán significativo acerca del siglo XX... Dentro de cien años, cuando entremos en otro siglo —incluso, dentro de diez veces cien años, cuando entremos en un nuevo milenio— el nombre que demostrará ser más perdurable de nuestra propia asombrosa era será el de Albert Einstein: genio, refugiado político, humanista, cerrajero de los misterios del átomo y de universo”.

Cuando a los 67 años escribe unas notas autobiográficas, le parecen decepcionantes, y es que, de hecho, describen lo que interpreta como “*su gran aventura espiritual*” ...*pues lo fundamental en un hombre de mi especie está en qué piensa y cómo piensa, y no en lo qué hace y cómo lo vive*”. Todo estudio sobre Einstein exige distin-

¹ Estas notas, con ligeras modificaciones, resumen la conferencia, que con el mismo título, expusimos en el “Centro de Estudios Sociales de Acción Social Católica” el 4 de diciembre de 2001, cuyo contenido total publicamos en la *Revista de la Real Academia de Ciencias E. F. Q. y N. de Zaragoza*, 58, pp. 53-89, (2003).

quir dos niveles: el de su pensamiento y el de su vida privada. Pero hablar de su religión, dada la sencillez y gran reserva de Einstein respecto a su intimidad, exige basarnos en: sus pocas manifestaciones religiosas (incluidos los cuatro textos que nos dejó sobre religión), el paralelismo ético-cognitivo y la natural unidad entre ética y religión.

1. Contexto familiar y socio-cultural

1.1. Infancia y adolescencia

Albert Einstein nace el 14 de marzo de 1879 en Ulm, (Suabia, Alemania). Los padres eran cultos, librepensadores tolerantes y bastante indiferentes en materia religiosa, pese a su ascendencia judía. A. Einstein no habló hasta los tres años e inició su educación en un colegio público donde el catecismo católico despertó en él un gran interés por la Historia Sagrada y ello de modo que “un rasgo característico del sentimiento religioso de Einstein, niño, era que no veía ninguna diferencia esencial entre las enseñanzas sobre el catolicismo que recibía en la escuela y los vagos rasgos de la tradición judía con los que se familiarizó en su casa”, interés que le condujo, hacia los diez años, a pasar por una profunda crisis de fervor religioso: *“imponiéndose la observancia estricta de un ritual y llegando a componer cánticos a la gloria del Señor”*. Parece fue un mal escolar pero destacado en cálculo y con un *horror instintivo por la mentira*. Ya de niño, su carácter indolente le obligó a esforzarse para superar la disciplina que le exigió el aprendizaje del violín, de adulto diría: *“el encanto de la música acabaría, muchos años después, por triunfar sobre el horror que le producía el mecanismo de la disciplina”*.

La crisis religiosa finalizó bruscamente a los doce años con la lectura de libros de divulgación científica. Las exigencias religiosas fueron sustituidas por una cada vez mayor curiosidad científica orientada por sus familiares. *“De esta experiencia nació la desconfianza hacia cualquier clase de autoridad, una actitud escéptica hacia las convicciones que latían en el ambiente social de turno; postura que nunca volvió a abandonarme, si bien es cierto que más tarde, al comprender mejor las conexiones causales, perdió su cariz primitivo”*. Se une al ideal libre pensador de su casa, pero con “un matiz duro y combativo” que él mismo califica de *“fanático”*. *“Veo claro que el así perdido paraíso religioso de la juventud fue un primer intento de liberarme de las ligaduras de lo meramente personal, de una existencia dominada por deseos, esperanzas y sentimientos primitivos”*. En su autobiografía de 1949 dirá: *“El punto de inflexión de la evolución, en un hombre de mi talante, consiste en que el foco de atención se despega paulatinamente y en gran medida de lo momentáneo y meramente personal y se centra en el ansia de captar conceptualmente las cosas”*.

Buen alumno en matemáticas, en las literarias es anónimo y considera una estupidez la memorización. *“Tuve la suerte de topar con libros que no eran demasiado puntillosos con el rigor lógico, pero que en cambio hacían resaltar con claridad las ideas principales”*. Pero “no llega a ser un alumno como es debido; parece tener una forma de participar en clase sin estar allí, de someterse a la autoridad pareciendo que se burla de ella; desconcierta a sus profesores”. Alguno le dirá: “vuestra presencia en esta clase perturba a los otros estudiantes”. A los quince años decide *“abandonar la comunidad judía y renunciar a la nacionalidad alemana”*.

En 1895 prepara la prueba de madurez en Aarau (Suiza) en una escuela bajo las normas educativas del reformador suizo Heinrich Pestalozzi². Fue uno de los mejores cursos de su vida. En 1950 escribía: *“Existe una pasión para comprender así como existe una pasión para la música. Esta pasión es algo común en los niños, pero se pierde en la mayoría con los años. Sin esta pasión no habría ni matemáticas ni ciencias naturales”*. Recuerda el asombro que le produjo el “milagro” de la obstinación de la brújula, observado a sus cinco años, y el del dominio del pensamiento sobre sus objetos que le mostró la lectura de una geometría euclídea plana a los doce años. En Aarau, se imaginó (pensando visualmente) “su primera experiencia de pensamiento”: ¿Qué observaría un hombre que persiguiese un rayo luminoso a su misma velocidad? Más tarde, para la fundamentación de la relatividad general, ideó la experiencia de pensamiento visualizada por un hombre encerrado en un ascensor que cae libremente”.

1. 2. Juventud, éxito y madurez

De octubre de 1896 a julio de 1900, Einstein cursa sus estudios en la Politécnica de Zurich. Además de ateo es apátrida. Su interés por las matemáticas se desvió hacia la enseñanza de la física: el trabajo de laboratorio le fascinaba. Pero Einstein seguía siendo reticente y torpe en lo relativo al formalismo de las relaciones académicas. Su independencia de servidumbres materiales (e inconscientemente de sus semejantes), le hacían descuidado en el vestir, se decía bohémio o el vagabundo y se hacía llamar el hereje, haciendo bastantes novillos para poder estudiar los maestros de la física teórica. Su celo en la búsqueda de la verdad era tal que no dudaba en lanzar críticas despiadadas contra los autores más conocidos. Aunque obtuvo su diploma con buenas notas, fue el único de los cuatro diplomados de su sección que no permaneció en la institución. En 1901 obtuvo la nacionalidad suiza.

² Según el enfoque educativo de Pestalozzi es fundamental: el desarrollo de la observación, el enfoque humanístico de cada tema, la relación de simpatía y colaboración entre maestro y alumno, y su idea de que “el pensamiento conceptual se construye sobre la comprensión visual”. Luego lejos de toda “disciplina militar”.

En la Politécnica se interesó por una compañera de curso, Mileva Maric –unos cuatro años mayor que él– húngara de origen servio, con afinidades intelectuales y buena matemática. Einstein era uno de los que no se comunican nunca, pero que buscaba un eco a través del cual confirmar sus propias ideas. Mileva, algo taciturna, era extremadamente emprendedora y tenaz en su trabajo, de gran ayuda a un Einstein más bien inconstante.

Durante dos años, Einstein mal vivió dedicándose a dar clases particulares, y al conseguir un trabajo fijo en la Oficina de patentes en Berna el 23 de junio de 1902, se casa el 6 de enero de 1903. El 14 de mayo del 1904 nace Hans Albert y el 28 de julio del 1910 Edouard. Con dos amigos, Einstein, funda la “Academia Olimpia”, donde estudian, con Mileva, las obras de Mach, Stuart Mill, David Hume, la Ética de Spinoza... Según una biografía de Mileva: El enorme espíritu de trabajo de Einstein fue infundido por Mileva, que se sentaba a trabajar con él día y noche y lo estimulaba con su inagotable perseverancia”. Un antiguo profesor y amigo de Einstein al aparecer publicado el trabajo sobre la relatividad especial, comentó a Max Born: “Para mí ha sido una gran sorpresa, porque Einstein era un gandul, y la matemática no le interesaba en absoluto”.

Una “disertación de habilitación” le proporcionó la “*venia docendi*” en la Universidad de Berna el 28 de febrero de 1908 donde como “privatdocent” ejerció dos años, el primero simultáneamente con su trabajo en la Ofic. de Patentes. En mayo del 1909 es nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Zurich y, en julio, recibió en Ginebra la distinción de doctor *honoris causa*, junto a Marie Curie y Wilhelm Ostwald. Albert Einstein con treinta años y una nueva situación algo más estable, sigue dominado por esa actitud: “esa voluntad para mantenerse siempre apartado –de las instituciones, de las ideas recibidas, de las modas... de los demás–”. Para unos, aparece rebelde y desconcertante para con sus colegas; para otros, se muestra amable y cordial. Estimaban su estilo pedagógico pues, al hablar, parecía que iba descubriendo lo que exponía, asociando al alumno a su descubrimiento.

A fines de 1910, Einstein, nombrado catedrático de la universidad alemana de Praga, debe declarar que la religión que profesa y dice es la Mosaica. Los problemas familiares por el traslado, se complican por el origen de Mileva. Durante su estancia en Praga, se dio fin al drama socio-cultural de Einstein con la consagración definitiva de su reputación científica internacional. La Politecnica de Zurich le ofrece una cátedra que ejerce desde agosto de 1912. Las divergencias conyugales son, ya, demasiado tensas. No obstante Einstein parece más sociable al participar con su violín en veladas musicales. En 1913 Albert Einstein, con motivo del proyecto de creación de la Kaiser Wilhelm Gesellschaft en Berlín, recibe a Plank y a Nerst en Zurich, quienes le hacen la mejor oferta que se puede hacer a un intelectual como Einstein: 1) nombrarle

miembro del nuevo centro con objeto de que ocupase en él la dirección del Instituto de Física –lo que sería realidad en el 17–; 2) nombrarle catedrático de la Universidad de Berlín pero sin obligación de dar cursos regulares –lo que le permitiría dedicarse a su trabajo de investigación– con un salario más elevado; y el nombramiento de miembro de la Academia Prusiana de Ciencias. Einstein aceptó, pero puso la condición de conservar nacionalidad suiza. Admitida su condición, en julio de 1913, con veintiún votos contra uno, fue elegido por la Academia.

Einstein se instala en Berlín en marzo de 1914. Mileva, que no admitía este traslado, siguió no obstante a Einstein con los dos hijos. En julio Mileva, con los dos hijos, marchó a Suiza de vacaciones. Iniciada la 1ª Guerra Europea en agosto de 1914 su familia no volverá más a Berlín. A su llegada a Berlín, Einstein encontró el apoyo y pronto el refugio de un tío que vivía con su hija Elsa. Su prima estaba divorciada de un matrimonio infeliz. Einstein cae enfermo aquejado de problemas digestivos, Elsa va a pasar a ser indispensable. En julio de 1917, al ir a Suiza, sus amigos tratan de retenerle después de que se reposase durante un mes en Arosa en compañía de sus hijos. Pero Einstein vuelve a Berlín y se instala en la vivienda de Elsa. Hecho esencial pues se ve obligado a quedarse en cama durante largos periodos. *“La enfermedad al mismo tiempo que le ata a Elsa, hace que desaparezcan los escrúpulos y dudas que le quedaban; el divorcio es seguro*. Se divorció de Mileva el 14 de febrero del 1919. Se casó con Elsa el 2 de junio del 1919, hecho que sentó muy mal a su hijo mayor.

Elsa actuó como una valla de protección entre Einstein y el exterior. Para la investigación de Einstein, los años de 1914 a 1919, fueron de un grado de intensidad y un nivel de felicidad que nunca volvería a encontrar. Pero de todos el más importante fue el del año 1916 publicado en los *Annalen der Physik* con el título “Fundamentos de la teoría de la relatividad general. Einstein que era consciente del éxito lo asumió con la mayor humildad como un triunfo espiritual. Para Einstein fue como la felicidad de un creyente cuando ve realizarse un milagro, y más adelante añadía: *“En un cierto sentido creo que el pensamiento puro puede, de hecho, concebir la realidad, como lo soñaron los antiguos”*. Los ingleses realizan sendos experimentos que confirman resultados teóricos de Einstein y en noviembre de 1919 el presidente de la Royal Astr. Society el físico J. J. Thomson, abrió la sesión calificando la teoría de Einstein como uno de los más grandes éxitos en la historia del pensamiento humano: “No se trata del descubrimiento de una isla, sino de todo un continente de nuevas ideas científicas. Es el más grande descubrimiento relativo a la gravitación que ha sido hecho desde que Newton enunció sus principios”.

“Esta repentina y sorprendente celebridad acompañaría a Einstein hasta el final de su vida. Entre 1921 y 1955, el New York Times publicó más de ciento cincuenta

entrevistas, declaraciones y reseñas de conferencias de Einstein. Einstein dice a su mujer para consolarla: *"En todo caso, esto no puede durar mucho tiempo..."*, a la vez que sintiéndose fatigado por su celebridad dirá: *"El culto a la persona humana me ha parecido siempre injustificado... Sin embargo este ha llegado a ser mi destino y existe un desacuerdo grotesco entre las capacidades y los poderes que los hombres me atribuyen y lo que yo soy y puedo en realidad. Ser consciente de este extraño estado de cosas sería insoportable sin un hermoso consuelo: es un signo de gozo para nuestro tiempo considerado materialista que transforme en héroes a simples mortales cuyos objetivos provienen únicamente del dominio espiritual y moral"*.

"En adelante se vería obligado a responder una pila de correo que se renovaba cada día, evidentemente, al principio le costó resignarse"... Su palabra tendrá un sentido moral, social o político y se convierte en compromiso, siempre sincero, pero a veces reticente, en general en el sentido del sionismo, o del pacifismo, o en favor de una social-democracia respetuosa para las libertades individuales. Pero el drama de lo meramente personal sigue presente: la gran alegría de diciembre de 1919, no sólo se vio empañada, a nivel de su vida privada, por los inconvenientes de la gloria y por la muerte de su madre en febrero de 1920, en su casa de Berlín, sino también a nivel de su pensamiento ante el rechazo póstumo de su obra por el profesor Mach.

"*Mi pacifismo es instintivo*" dirá un día. Así la lectura del manifiesto de "los noventa y tres intelectuales" justificando la 1ª guerra Europea, que no firma, le llevará a decir es: *"la ceguera incomprensible para mí (la) que ha sacudido a tantos espíritus que hasta hoy pensaban de un modo seguro y sentían sanamente, cual una mala enfermedad epidémica"*. Sin embargo firma el pacifista Manifiesto a los europeos donde se *"deploraba que artistas y sabios no hubieran sabido pronunciar palabras de paz, y se invitaba a unirse entre sí los pueblos de una *península europea* tan empedañecida por el progreso técnico que corre el riesgo de ver a sus Estados, apretados unos contra otros, sufrir la triste suerte de las ciudades griegas"*.

Desde 1920, su actividad investigadora debió alternarla con la social y divulgadora de su obra. En mayo de 1921 viaja a U. S. A. con C. Weizmann para recaudar fondos para la construcción de la Universidad Hebrea de Jerusalén, viaje en el que dio varias conferencias sobre su teoría de la relatividad. De regreso se detiene en Londres y París donde también dio varias conferencias. Hacia 1930 justificaba su defensa del sionismo diciendo: *"Es a mi llegada Alemania, hace quince años, que descubrí que soy judío, y este descubrimiento yo lo debo más bien a los no judíos que a los judíos"*. Fue en los judíos del Este, los más pobres y tributarios de la tradición donde encuentra una atracción pasional al saber, un culto casi supersticioso de la *"instrucción"*. La aspiración al **"Saber por el Saber"** le aparece como uno de los rasgos destacados de la raza judía.

En 1922 fue al Japón. De regreso estuvo en Jerusalén y España. Dando conferencias en Barcelona, Madrid, Zaragoza y Bilbao. En Zaragoza estuvo los días 12, 13 y mañana del 14 de marzo de 1923. Recibido por el Rector Dr. Royo Villanova, Decano de Ciencias Dr. Calamita, el Académico Dr. Vecino y diversos profesores, como los doctores Domingo Miral, Marco e Íñiguez. Dio una conferencia en la Academia de Ciencias y otra en la Facultad de Ciencias. Mantuvo reuniones con alumnos y profesores y afirmó que *“hasta el momento actual, sólo en Zaragoza había percibido las palpitations del alma española”*.

En 1922 aceptó formar parte de la Comisión de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones en unión de Mme. Curie y M. Bergson. Pero no puede asistir ni a la primera ni a la segunda sesión. En 1923 dice: *“Tengo la convicción de que la SDN no posee poder ni suficiente buena voluntad para el trabajo a realizar. Siendo pacifista convencido, no me parece oportuno mantener relaciones con la S.D.N.”* y, alegando que como judío no puede representar a Alemania, abandona el CCI de la SDN. No obstante en 1924 alegando que ha sido mal aconsejado vuelve a la CCI siguiendo de modo apasionado los acontecimientos europeos. Pero hacia 1929, en el acto de poner la primera piedra del palacio de la Sociedad de Naciones, con su natural ironía sugiere grabar sobre el frontón *“Sostengo a los fuertes y reduzco a los débiles al silencio sin efusión de sangre”*. Siempre enfrentado al espíritu de compromiso que falsea todas las relaciones, a la hipocresía que mantiene la ficción de justicia y equidad, a medida que los problemas entre las naciones son más espinosos, dirá *“Existe una especie de actitud conciliadora que es un crimen contra la humanidad y se la quiere hacer pasar por la sabiduría política”*. En abril 1932, Einstein dimite definitivamente de la CCI de la SDN.

De esta época es el artículo de Satyendranath Bose sobre la radiación del cuerpo negro. Trabajo que junto a la tesis de Luis de Broglie sobre la mecánica de las ondas (que acababa de remitirle Langevin), motivaron a Einstein los dos artículos de 1924 y de 1925. En el segundo es donde postuló el condensado de Bose-Einstein, BEC. “Atrayendo la atención sobre esta nueva idea, escribirá más tarde Luis de Broglie, el artículo de Einstein ha contribuido, sin duda alguna, a acelerar el desarrollo de la Mecánica Cuántica”. También en 1925, viaja a varias universidades de Sudamérica. El mismo año, al inaugurar la Universidad Hebrea de Jerusalén, le nombran miembro de su Consejo de Gobierno.

1. 3. Obsesión, exilio y soledad

Todo ello sucedía a la vez que tenía lugar el desarrollo de la Mecánica Cuántica. Einstein se distancia de esta teoría enfrentándose a Bohr (y a su famosa idea de la com-

plementariedad). Por otra parte, con frecuencia, Einstein solía decir *"La conducta moral no consiste simplemente en exigir que se renuncie a ciertos placeres de la vida, sino más bien en el benévolo interés por conseguir una situación más feliz para todos los hombres"*, por ello, junto a sus deberes académicos normales, prestaba su apoyo y aceptaba las invitaciones de numerosas universidades y sociedades científicas, a la vez que participaba en programas de enseñanza más o menos "populares". En febrero de 1928, desarrollando un curso en Davos (Suiza) sufrió un ataque al corazón. Debíó guardar cama varios meses en una latitud inferior, hasta que, recuperado, vuelve a su trabajo sobre la teoría del campo unificado, pero sus resultados, publicados en 1929, serán rechazados por Einstein años más tarde. Por estas fechas se compraron una casita en Caputh cerca de Postdam. Este mismo año fue invitado por la familia real de Bélgica (iniciándose una afectiva relación por su afinidad musical) y era nombrado *Doctor honoris causa* por la Sorbona.

De 1930 a 1933 realiza varios viajes a Estados Unidos, y (sin abandonar su cátedra de Berlín) es nombrado profesor del Institute for Advanced Studies de Princeton. A fines de marzo de 1933 pasa unos meses en Bélgica. Al ser nombrado Adolfo Hitler canciller, le registran su casa de Berlín, requisan la casa de Caputh y confiscan sus cuentas bancarias. Visita a Mileva e hijos en Zurich antes de abandonar Bélgica y, después de detenerse unos días en Londres, llega a Princeton el 17 de octubre de 1933. En enero de 1934, Einstein y Elsa son recibidos por Roosevelt. Es conocido que, a pesar de sus ideas pacifistas, a petición de Pauli, Szilard y otros, escribió una carta al Presidente Franklin D. Roosevelt indicando el peligro potencial de que Alemania pudiese fabricar bombas atómicas. Es probable que si llegó a acceder a firmar tal carta se debiera a las dolorosas experiencias vividas en Europa, a su terror instintivo por la mentira y a su celo en la búsqueda de la verdad.

Es en estas circunstancias que Einstein, en sus investigaciones, trataba de obtener (sin conseguirlo) una alternativa de la mecánica cuántica (contra el principio de "incertidumbre" de Heisenberg) que fuese no probabilista y así restablecer las entidades ontológicas consideradas en su artículo browniano de 1905, conforme a las ideas de Newton (quien había escrito que Dios era un "Dios de Orden"), y que realizó el artículo EPR (Einstein-Podolsky-Rosen), publicado en 1935, donde intenta demostrar que la mecánica cuántica no puede ser completa. Así Infeld escribe: "Existe una ironía en el papel de campeón que Einstein ha asumido en la gran revolución, porque, más tarde, ha dado la espalda a esta revolución que él ayudó a crear. ...Las razones son profundas, no sólo del físico teórico... Razones intimamente ligadas a su modo de pensar, su gusto de síntesis..., su sensibilidad...".

Por otra parte, la esencia de la filosofía que defendió a lo largo de su vida en cuestiones sociales nos la concreta en el manifiesto que hizo público en marzo de

1933, donde dice: “Mientras se me permita elegir, sólo viviré en un país en el que haya libertades políticas, tolerancia e igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. La libertad política implica la libertad de expresar las propias opiniones políticas verbalmente y por escrito; la tolerancia implica el respeto por todas y cada una de las creencias individuales. Estas condiciones no existen en Alemania, hoy”. Por otra parte quiere considerar tal situación pasajera y añade: “Yo espero que Alemania recobrará pronto la salud y que en el futuro, grandes hombres como Kant y Goethe no serán sólo recordados de vez en cuando, sino que los principios que han enseñado se practicarán en la vida pública y en la conciencia general”.

Las manifestaciones en congresos, verbales y por escrito, concluida la segunda guerra mundial, no cesaron, pese a su edad y enfermedad. En diciembre de 1945, en una cena en el American Nobel Center, habló de la responsabilidad de los sabios en la invención del arma atómica; enumeró todas las promesas incumplidas de la Carta del Atlántico y señaló: “La guerra ha sido ganada, pero no la paz”. La carta abierta a la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1947, traduce una nueva concepción del deseado gobierno mundial.

En 1949 y a petición de Schlipp, Einstein redacta su famosa autobiografía³ y la no menos famosa respuesta a las críticas que sobre su obra presentaron los científicos que participaron en los actos conmemorativos de su setenta aniversario. Recogidos en el libro: “Albert Einstein: Philosopher-Scientist” (La Salle, Illinois, Open Court, 1949). En el último texto que escribió, días antes de morir, “*contempla el mundo entregado a un absurdo conflicto de poderes entre capitalismo y comunismo, palabras cuya oposición no tienen, ya, para él, mayor sentido que las palabras Estado u oeste en una tierra redonda*”. El 11 de abril de 1955 Einstein escribe a Russell que acepta firmar su manifiesto a favor del abandono de las armas nucleares y, el mismo día por la tarde sufre violentos dolores. El 18 de abril del 55, Einstein muere a causa de un aneurisma lumbar, en el hospital de Princeton a la 1h 15m de la madrugada. Sus últimas palabras fueron “nur Persönlich” (lo meramente personal).

2. Evolución de su actitud filosófica-científica

Al principio, el propio Einstein no era consciente del encuadre o alcance filosófico de sus investigaciones científicas. Para él, “la ciencia era una filosofía vivida”, bien

³ A. EINSTEIN, *Notas Autobiográficas*. Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, 1998, Madrid.

que Reichenbach señala que en Einstein lo que existe es una actitud filosófica y no una filosofía. Yo creo que la ciencia para él fue una mística vivida⁴.

Los trabajos de Einstein publicados en 1905, salvo el de la teoría de la relatividad, se enmarcan, ya, en un positivismo clásico siguiendo a Mach y a Ostwald, aunque sin el energetismo del primero ni renunciar al atomismo ni, por descontado, acercarse al fenomenalismo. La publicación de la “Teoría de la relatividad especial” desconcertó a los intelectuales de la época. Para la mayoría de los lectores el trabajo transmitía un mensaje operacionista consecuencia del concepto de acontecimiento que introdujo Einstein. Para los seguidores de Mach y los neopositivistas del Círculo de Viena, el artículo fue “una victoria sobre la metafísica de los absolutos en las concepciones de espacio y tiempo”. El principio de la relatividad es así filosóficamente neutro.

El ataque de Mach tuvo consecuencias positivas. Sirvió para que Einstein empezara a advertir con claridad la verdadera fisonomía de la filosofía implicada en su creatividad en el campo de la física. La idea que creó, la teoría de la relatividad general, implicaba que la noción del mundo, el universo como un todo, era una noción válida. Esto le separaba, al mismo tiempo, de los idealistas y de los empiristas. El que tuviera éxito fue “que contenía y combinaba elementos basados en dos filosofías de la ciencia, completamente diferentes: la componente empirista-operacionista, y la conceptual”.

En 1921 Einstein todavía declaraba solemnemente que el origen de la teoría de la relatividad se encontraba en los hechos de la experiencia directa. Pero en junio de 1933, Einstein “corrige la vieja idea de que los conceptos y postulados fundamentales de la física, no eran, en un sentido lógico, invenciones de la mente humana, sino que podían ser deducidos de la experiencia por *abstracción*, es decir, por medios lógicos. El reconocimiento claro de lo erróneo de esta noción sólo llegó con la teoría general de la relatividad, Einstein concluía: “*La Naturaleza es la realización de las ideas matemáticas más simples que se pueden conseguir. Estoy seguro de que podemos descubrir por medio de construcciones puramente matemáticas los conceptos y leyes que los relacionan, que nos proporcionan la clave para la comprensión de los fenómenos naturales. La experiencia nos puede sugerir los conceptos matemáticos apropiados, pero con toda seguridad será imposible deducirlos a partir de ella. Por supuesto, la experiencia sigue siendo el único criterio de utilidad física de una construcción matemática. Pero el principio creativo reside en las matemáticas.*”

⁴ FCO. J. SANCHO FERMIN, *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*, Monte Carmelo, 1998, Burgos.

Desde 1921 hasta 1933 Einstein ha evolucionado claramente y presenta, ya, unos intereses que irán transformándose en concepciones metafísicas. Einstein fue consciente de su cambio epistemológico y en febrero del 1938, escribe: *"Viniendo de un empirismo escéptico, en cierta forma como el de Mach, el problema de la gravitación hizo que me convirtiese en un fiel racionalista, es decir, alguien que busca en la simplicidad matemática la única fuente viable de verdad. Lo que es simple lógicamente no tiene por qué ser físicamente verdadero, desde luego; pero lo que es físicamente verdadero es simple lógicamente, es decir, tiene unidad en la base"*.

La actitud filosófica de Einstein en 1949 era ya claramente racionalista firmemente convencido de la armonía del universo. Y al escrito de Henry Margenau *Concepción de Einstein de la realidad*, sobre su dualidad de pensamiento, Einstein responde que, *"de hecho no existe camino lógico que conduzca de los datos empíricos al mundo de los conceptos y, al reconocer la independencia lógica de un sistema el sabio se acerca al racionalismo. Una oscilación entre estos dos extremos me parece inevitable"*. Es por esta convicción que Einstein alcanza la especulación filosófica.

En cuanto a la ascendencia de Kant, Einstein lo resume: *"Lo real no nos es dado, sino que se nos presenta"* (a modo de un enigma) pequeño paso hacia el idealismo kantiano que más tarde confirmará al afirmar que *"el progreso del conocimiento de la *armonía preestablecida* —como la denominó Leibniz— se debe a la *libre creación de los conceptos* o mundo de las suposiciones guiada por la intuición cuando no está limitada por la evidencia"*.

Siempre insistió sobre la *"base emocional"*, sobre cuanto intervienen los sentimientos en la investigación científica, lo mismo que, por otra parte, también animan al pintor, al poeta, al filósofo y al sabio. *"En esta imagen y su formación, el hombre desplaza el centro de gravedad de su vida sentimental, para buscar la calma y la seguridad que no puede encontrar en el círculo demasiado estrecho del torbellino de su vida personal"*. Este desplazamiento en Einstein fue tan completo como el fervor religioso en un místico.

Las conexiones que existieron entre el racionalismo científico de Einstein y sus creencias religiosas Max Born las resumió en una frase: *"Creía en la capacidad que tiene la razón para adivinar las leyes de acuerdo con las cuales ha construido Dios el mundo"*. La mejor presentación de esta posición por el mismo Einstein nos la da ya en 1929 al decir: *"Hay dos fines que la Teoría Física persigue ardientemente: recopilar en forma tan completa como sea posible todos los fenómenos pertinentes y sus conexiones, y ayudarnos no solamente a saber cómo es la Naturaleza y cómo se llevan a cabo distintos intercambios dentro de ella, sino también alcanzar en lo*

que sea posible la meta, quizá utópica y aparentemente arrogante, de conocer por qué la Naturaleza es como es y no de otra manera... Este es el elemento prometeico de la experiencia científica... Para mí, se ha encontrado siempre aquí el encanto particular de las consideraciones científicas; o dicho de otra forma, la base religiosa del esfuerzo científico".

3. Peregrinaje del sentimiento religioso en Einstein

Debido a su carácter independiente, reservado y marcado por las circunstancias de su vida la manifestación de sus ideas en este campo son lacónicas y poco elaboradas. Sin embargo sus análisis racionales, siempre profundos, dejan abierta la posibilidad de que investiguemos sobre ellas sin tomar sus manifestaciones como dogmas. Es su perseverancia, casi obsesiva, sobre ciertos conceptos y la constancia de ciertas elecciones, las que, con ayuda de las reflexiones de algunos pensadores cristianos, creemos nos permite conocer el sentimiento religioso de Albert Einstein en los últimos años de su vida. Veremos que en ellos da respuesta –aunque lateral– a más de una de las peticiones de Juan Pablo II en la carta que dirigió al Director del Observatorio Vaticano de 1988 con motivo de la Semana de Estudio celebrada en Castellgandolfo en septiembre de 1987.

Su inteligencia y extraordinaria sensibilidad, su rechazo de toda coacción (incluso psicológica o espiritual –casta sacerdotal–), las dificultades materiales y problemas familiares junto a las extremas y sangrantes contradicciones de la sociedad en la época que le correspondió vivir, fueron confirmando su personalidad en una fe en el misterio rebotante de humanismo y pacifismo. No obstante en Einstein había, en lo más profundo de sí mismo, una contradicción básica: la antinomia entre su completo desprendimiento y su sentido del deber hacia la humanidad.

Los años de esfuerzo intelectual y defensa de los valores humanos acentúan su gusto por la soledad: *"penible en la juventud, pero deliciosa en la edad madura"* según él. Jamás se cansó de repetir este deber del sabio para con la humanidad: *"La preocupación por el hombre y su destino debe siempre constituir el interés principal de todos los esfuerzos técnicos... No lo olvidéis nunca en medio de vuestros diagramas y de vuestras ecuaciones"*. El sabio en su torre de marfil ha sido para Einstein, siempre, una figura ridícula y despreciable. Un día Einstein resumía el móvil de su propio comportamiento diciendo: *"Sólo una vida vivida para los demás vale la pena de ser vivida"*. Su humanismo le hace decir: *"El hombre no puede encontrar sentido a la vida que es breve y peligrosa más que entregándose (al servicio de) a la sociedad"*, y así mismo considerarlo como una cierta práctica religiosa lo que le llevó a decir *"Para mí,*

la esencia de la religión es tener la capacidad de meterse en la piel de nuestros semejantes, de compartir sus alegrías y sus tristezas”.

A la vez que va abandonando su positivismo, reconoce la existencia de una fuerza superior al empirismo de nuestra pequeña vida que camina entre los setos de lo posible, iluminada por la única luz de nuestro conocimiento lamentablemente limitado y dice: *“El conocimiento de lo que es, no nos informa de lo que debiera ser”*. Esa fuerza superior que orienta nuestra vida, que le da su contenido suprapersonal, es la fuerza que nos hace vivir *“la experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance: la experiencia del sentimiento del misterio”*. Es la emoción fundamental que está en la cuna del verdadero arte y de la verdadera ciencia. *“El hombre a quien este sentimiento del misterio no le es familiar, que ha perdido la facultad de maravillarse, de abismarse en el respeto, es como un hombre muerto”*... *“Los ideales que han iluminado mi camino y me han proporcionado una y otra vez nuevo valor para afrontar la vida alegremente, han sido Belleza, Bondad y Verdad. ...Los objetivos triviales de los esfuerzos humanos (posesiones, éxito, lujo) me han parecido despreciables. ...“Fue la experiencia del misterio (aunque mezclada con el miedo) la que engendró la religión”*.

En 1930 dirá: *“La certeza de que existe algo que no podemos alcanzar, nuestra percepción de la Razón más profunda y la belleza más deslumbrante, a las que nuestras mentes sólo pueden acceder en sus formas más toscas...”* son esta certeza y esta emoción las que constituyen la auténtica religiosidad, que Einstein gusta llamar religiosidad cósmica (¿conocería la obra, de 1916, de Teilhard de Chardin: La Vie cosmique?). Y añadía: *“La experiencia religiosa cósmica es la más noble, la más fuerte que puede surgir de una investigación científica profunda. El que no comprenda los esfuerzos formidables, ese darse a sí mismo, esenciales para crear algo nuevo en el pensamiento científico, no podrá evaluar la fuerza del sentimiento precisa para crear tal obra, alejado como está de la vida práctica inmediata”*. Pero también dice *“No son, desde luego, los frutos de la investigación científica los que elevan al hombre y enriquecen su personalidad, sino el deseo de comprender, el trabajo intelectual, creador o receptivo”*. Al analizar la religiosidad de Einstein, se nos ha evidenciado la existencia de un paralelismo entre la asunción de Einstein por Teilhard e interpretación por Hans Kung, y la asunción de Aristóteles por Santo Tomás e interpretación por San Buenaventura. Pero, sobre todo, una cierta sintonía con el pensamiento místico de Edith Stein.

En 1939 en un discurso en el Seminario Teológico de Princeton dirá: *“El mero pensamiento no puede proporcionarnos un sentido de los fines últimos y fundamentales. Aclarar estos fines y valoraciones fundamentales, e introducirlos en la vida emotiva de los individuos, me parece concretamente la función más importante de la religión en la vida social del hombre”*. ¿De donde se deriva la autoridad moral de estos

finés? Están allí como algo vivo... Adquieren existencia a través de la **revelación**, por intermedio de personalidades vigorosas. ...Los más elevados principios de nuestras aspiraciones y juicios nos los proporciona la tradición judeo-cristiana.

Y continua diciendo: “una persona religiosamente ilustrada, es la que se ha librado, en la medida máxima de su capacidad, de los grilletes de los deseos egoístas y está entregada a pensamientos y aspiraciones a los que se adhiere por el valor suprapersonal que poseen. Creo que lo importante es la fuerza de este contenido suprapersonal y la profundidad de la convicción relacionada con su significación irresistible”. Siempre lejos de cualquier maniqueísmo.

Para seguir: “Aunque he dicho antes que no puede existir en realidad verdadero conflicto entre religión y ciencia, debo matizar, sin embargo, tal afirmación, una vez más, en un punto esencial. En lo que respecta al contenido real de las religiones históricas. Esta matización se relaciona con el concepto de Dios. La fuente principal de conflicto entre el campo de la religión y el de la ciencia se halla en realidad, en este concepto de Dios.

Cuando más progrese la evolución espiritual de la especie humana, más cierto me parece que el camino que lleva a la verdadera religiosidad pasa, no por el miedo a la vida y el miedo a la muerte y la fe ciega, sino por la lucha en pro del conocimiento racional. Creo, a este respecto, que el sacerdote ha de convertirse en profesor y maestro si desea cumplir dignamente su excelsa misión educadora”.

Es Hans Kung que, en su obra “¿Existe Dios?” pretende resolver el conflicto del Dios personal, mediante una detallada discusión que concluye: “Si se tiene interés por un término, es preferible llamar a la realidad más real transpersonal o suprapersonal.” (recogiendo aquí el vocablo introducido por Einstein). Para seguir: “La esencia divina, que desborda todas las categorías y es absolutamente inconmensurable, implica que Dios no sea personal ni apersonal porque es ambas cosas a la vez (en una “complementariedad” a lo Bohr), y por tanto transpersonal. Lo decisivo es que Dios está por encima de nuestros módulos.

Quizás una respuesta a una sugerencia de Juan Pablo II en su carta, la proporciona Einstein en la suya de 1941 al decir: “Ahora bien, aunque los campos de la religión y de la ciencia están así mismos claramente diferenciados, existen entre ambas relaciones y dependencias mutuas. Aunque la religión pueda ser la que determine el objetivo, sabe, sin embargo, por la ciencia, en el sentido más amplio, qué medios contribuirán al logro de los objetivos marcados. Pero la ciencia sólo pueden crearla los que están profundamente imbuidos de un deseo profundo de alcanzar la verdad y de comprender las cosas. Y este sentimiento brota, precisamente, de la

esfera de la religión. También pertenece a ella la fe en la posibilidad de que las normas válidas para el mundo de la existencia sean racionales, es decir, comprensibles por medio de la razón. No puedo imaginar que haya un verdadero científico sin esa fe profunda. La situación puede expresarse con una imagen: la ciencia sin religión está coja, la religión sin ciencia, ciega. (o como dice Juan Pablo II “La ciencia puede liberar a la religión de error y superstición; la religión puede purificar la ciencia de idolatría y falsos absolutos”)

Edith Stein, discípula predilecta de Husserl, desde 1998 Santa Teresa Benedicta de la Cruz, nos dice en uno de sus pensamientos⁵: “Dios es la Verdad. Quien busca la verdad, busca a Dios, sea de ello consciente o no”. Si la vida de Einstein fue una constante búsqueda de la verdad enraizada de humanismo, es fácil concluir que Einstein no sólo murió dentro de la fe judeo-cristiana sino que su personalidad respondió a la frase “**Saber por el Amor**”, con una vida lejos de la frase “**Saber por el Poder**” de nuestra competidora sociedad materialista.

Zaragoza, Diciembre 2004.

⁵ J. MILLAN CALVO, *Edith Stein, síntesis de su vida y obra*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2001. Se trata del pensamiento nº 459 de los recopilados en este libro.

La creación divina, la evolución biológica y el Diluvio Universal.

Contribuciones de los jesuitas José de Acosta (1540-1600) y Athanasius Kircher (1601-1680)

Rev. Aragon. Teol. 21 (2005)

Leandro Sequeiros¹

En un libro relativamente reciente del filósofo, historiador y teólogo Ian G. Barbour, titulado *When Science Meets Religion, Enemies, strangers or partners?* (2000), éste propone cuatro posturas que se han dado históricamente de las relaciones entre Ciencia y Religión: la del **conflicto**, la de la **independencia**, la del **diálogo** y la de la **integración**. Históricamente, han existido muchos intentos de **integración**. En esta breve nota se presentan algunos textos que muestran cómo dos naturalistas jesuitas, uno de finales del siglo XVI (Acosta, que muere en 1600) y otro del siglo XVII (Kircher, que nace en 1601), responden desde la fe cristiana a las nuevas ideas sobre la naturaleza que aparecen en esta época. Incluso parecen apuntar hacia una de las hipótesis más fecundas del siglo XIX: la de la evolución biológica. Acosta y Kircher se preguntan: ¿cómo compaginar la creencia en la creación divina de todas las especies según el texto del Génesis, con la existencia de especies muy diferentes en diversas partes del mundo? ¿cómo armonizarlo con la idea aceptada entonces del Diluvio Universal bíblico?². Tanto Acosta como

¹ La presente nota es una reelaboración de la Comunicación leída en las I Jornadas Ciencia-Religión (cátedra Ciencia, Tecnología y Religión, ICAI, Universidad Comillas, septiembre 2003).

² SEQUEIROS, L., "Teología y Ciencias Naturales. Las ideas sobre el diluvio universal y la extinción de las especies biológicas hasta el siglo XVIII". *Archivo Teológico Granadino*, Granada 2000, 63, pp. 91-160. SEQUEIROS, L., "El padre José de Acosta (1540-1600): misionero, naturalista y antropólogo en la América Hispana". *Proyección*, Granada 2000, 196 (47), pp. 63-74. SEQUEIROS, L., "El *Geocosmos* de Athanasius Kircher. Un encuentro con la Teología desde la Filosofía y las Ciencias de la Naturaleza en el siglo XVII". *Lección inaugural del curso académico 2001-2002*. Facultad de Teología. Granada 2001, pp. 1-110. SEQUEIROS, L. 2001c, "De José de Acosta (1540-1600) a Athanasius Kircher (1601-1680): dos momentos en los albores de la biogeografía". En: *Los Fósiles y la Paleogeografía, Actas XVII Jornadas de Paleontología*, Albarracín octubre 2001, *SEPAL*, 5,1, pp. 3-27. SEQUEIROS, L. 2001d, "El *Geocosmos* de Athanasius Kircher: una imagen organizadora del mundo en las Ciencias de la Naturaleza del siglo XVII". *Llull, Soc.Españ. de Historia de las Ciencias y las Técnicas*, 24, pp. 755-807. SEQUEIROS, L. 2002c, *La extinción de las especies biológicas. Construcción de un paradigma científico*. Discurso de Ingreso en la Academia de Ciencias de Zaragoza. Nov. 2002. *Monografías de la Academia de Ciencias de Zaragoza*. Noviembre de 2002, número 21, 85 pp.

Kircher están muy lejos de las ideas modernas de evolución, pero sus reflexiones tienen hoy vigencia. Incluso, se puede decir que apuntan hacia una tímida aceptación de la diversidad y del cambio biológico.

José de Acosta, “El Plinio del nuevo mundo”

José de Acosta fue un misionero en América Hispana en el siglo XVI y que mereció ser llamado por el gran científico y viajero alemán Alexander von Humboldt “*el Plinio del Nuevo Mundo*”. Se compara aquí la obra de Acosta con la de otros tres grandes geógrafos y naturalistas: Fernández de Oviedo, Alonso Barba y Bernabé Cobo. Gonzalo Fernández de Oviedo y Cortés (1478-1557) fue autor de la monumental *Historia general y natural de las Indias* (Sevilla- Salamanca, 1535-1537); Álvaro Alonso Barba (1569-1662), el “andaluz de Lepe”, fue autor de *El Arte de los Metales* (publicado en 1640); Bernabé Cobo (1572-1657) publicó la *Historia del Nuevo Mundo* en Lima en 1553.

De las obras del P. Acosta, este trabajo hará referencia preferente a la *Historia Natural y Moral de las Indias*, por su importancia y, sobre todo, por contener una interpretación transida de modernidad³. Pese a estar publicado en 1591, en él se plantea la interacción entre naturaleza y sociedad en la América del siglo XVI, postulando la posibilidad de una interpretación tímida pero evolutiva de la realidad animal, vegetal y cultural.

José de Acosta nació en 1540 en la ciudad castellana de Medina del Campo. Muy joven entró en la Compañía de Jesús y en 1571, cuando contaba 31 años de edad, Acosta es destinado a las misiones de los Andes. Un año más tarde, el 28 de abril de 1572, llegaba por fin a Lima. Siendo provincial de los jesuitas en el Perú, realizó al menos tres largos viajes por el interior del país visitando las misiones allí establecidas, lo que le permitió un conocimiento real y exacto de la naturaleza y de la vida social de los indígenas. En septiembre de ese año llegaban a Sanlúcar, al puerto del que partió diecisiete años antes. En España y en esta época (1588-1592) la actividad editora del P. Acosta fue muy intensa. En 1588 salía editado en Salamanca su primer libro, que reunía el *De Procuranda Indorum Salute* precedido del tratado *De Natura Novi Orbis*. En 1590, salía de las prensas de Sevilla el libro más famoso de cuantos escribió: la *Historia Natural y Moral de las Indias*.

³ Acosta, José de 1590. *Historia Natural y Moral de las Indias*, en que se tratan las cosas notables del Cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos, ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los indios. Compuesta por el Padre Joseph de Acosta, Religioso de la Compañía de Jesús, dirigida a la Sereníssima Infanta Doña Isabel Clara Eugenia de Austria. Impreso en Sevilla, en Casa de Juan León, año de 1590.

Las ideas evolutivas de Acosta

José de Acosta se pregunta en su *Historia Natural y Moral de las Indias*, publicada por vez primera en Sevilla en 1590, “cómo sea posible haber en las Indias animales que no hay en otra parte del mundo”. Muchos capítulos de la *Historia* de Acosta se dedican a la descripción de los animales y plantas americanos. Cómo llegaron hasta allí parece poder tener una solución fácil para Acosta, aunque revolucionaria para su época:

“Halláronse, pues, animales de la misma especie que en Europa, sin haber sido llevadas de españoles. Hay leones, tigres, osos, jabalíes, zorras y otras fieras y animales silvestres, de los cuales hicimos en el primer libro argumento fuerte, que no siendo verosímil que por mar pasasen en Indias, pues pasar a nado el océano es imposible, y embarcarlos consigo hombres es locura, síguese que por alguna parte donde el orbe de continúa y avecina al otro, hayan penetrado, y poco a poco poblado aquel mundo nuevo. Pues conforme a la Divina Escritura, todos estos animales se salvaron en el Arca de Noé, y de allí se han propagado en el mundo” (J. de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, 1590, Libro IV, capítulo XXXIV).

Pero el problema más difícil de resolver es cómo explicar la existencia en América de animales y plantas diferentes a los de Europa. Acosta lo formula así en este texto, muy citado por los ecólogos actuales:

“Mayor dificultad hace averiguar qué principio tuvieron diversos animales que se hallan en las Indias y no se hallan en el mundo de acá. Porque si allá los produjo el Criador, no hay que recurrir al Arca de Noé, ni aún hubiera para qué salvar entonces todas las especies de aves y animales si habían de criarse de nuevo; ni tampoco parece que con la creación de los seis días dejara Dios el mundo acabado y perfecto, si restaban nuevas especies de animales por formar, mayormente animales perfectos, y de no menor excelencia que esotros conocidos” (J. de Acosta, *opus cit.*, Libro IV, cap. XXXVI).

Acosta propone tres soluciones posibles a estos problemas biogeográficos observados. En ellas intervienen argumentos naturalistas y filosóficos. De estas soluciones, una se resuelve en el campo de la Teología, pero no despeja la incógnita. Otra de las posibles soluciones tiene un presupuesto teológico, y combina factores biológicos, geográficos y religiosos. Esta es la solución preferida por él. La tercera solución al problema, que no la evade, es sorprendentemente evolucionista, aunque le deja perplejo.

En otros trabajos anteriores (citados en la nota 2) hemos aludido a estas tres explicaciones, por lo que nos referimos ahora a la tercera de ellas, la evolutiva.

La hipótesis evolucionista entra en el pensamiento de Acosta con toda espontaneidad, con plena franqueza y honradez no mediatizada ni forzada por solución preconcebida. Para nuestro autor, todos los animales de América no serían otra cosa que una modificación de los originales de Europa. Ello supondría aceptar un cierto “transformismo”: la diferencia en distintos caracteres de los animales pudo ser causada por diversos accidentes. Es decir: por un cambio accidental de sus caracteres y que éstos luego pasan modificados a los descendientes. El capítulo XXXVI (Libro IV) de su *Historia* ha sido citado en muchas ocasiones, pese a su brevedad, como uno de los textos más lúcidos y que intuyeron (aunque sin aceptarla) la posibilidad evolutiva que Darwin (1859) describe y acepta dos siglos más tarde. El texto siguiente considera abiertamente esta posibilidad:

“También es de considerar, si los tales animales difieren específica y esencialmente de todos los otros, o si su diferencia accidental, que pudo ser causada de diversos accidentes, como en el linaje de los hombres, ser unos blancos y otros negros, unos gigantes y otros enanos. Así, *verbi gratia*, en el linaje de los simios ser unos sin cola y otros con cola, y en el linaje de los carneros ser unos rasos y otros lanudos: unos grandes y recios, y de cuello muy largo, como los del Perú; otros pequeños y de pocas fuerzas, y de cuellos cortos, como los de Castilla” (J. de Acosta, *opus cit.*, Libro IV, cap.XXXVI).

Pero las ideas biológicas de su época así como el peso indudable de la Teología escolástica, impiden dar el paso definitivo. El mérito de Acosta es haber intuido la posibilidad de un cambio morfológico que se prolonga en la descendencia biológica. Sin embargo, sus naturales y comprensibles prejuicios heredados de la filosofía escolástica, le impiden aceptar el hecho de la evolución. El principio “nadie da lo que no posee”, obliga a Acosta a aceptar la fijeza de las especies biológicas. Las “especies” en filosofía difieren por algo *esencial* y son, por tanto, irreductibles: de una especie no puede salir aquello que constituye diferencialmente la otra especie. Su contexto cultural e intelectual le impiden avanzar más: las diferencias no le permiten aceptar la *descendencia*, por la que se define la evolución orgánica:

“Quien por esta vía de poner sólo diferencias accidentales pretendiere salvar la propagación de los animales de Indias, y reducirlos a las de Europa, tomará carga, que mal podrá salir con ella. Porque si hemos de juzgar a las especies de los animales por sus propiedades, son tan diversas que querer-

las reducir a especies conocidas de Europa, será llamar al huevo, castaña”(J. de Acosta, *opus cit.*, Libro IV, cap. XXXVI).

El P. Acosta zanja la cuestión con este comentario irónico, que ha de interpretarse como expresión de la perplejidad de Acosta ante una solución que le era muy difícil de aceptar. Pero será necesario avanzar casi un siglo para encontrarnos un pensamiento similar sobre los aspectos de la distribución de los seres vivos tras el Diluvio pero más abierta a otras posibilidades: las que se encuentran en el pensamiento del padre Athanasius Kircher.

LAS IDEAS EVOLUTIVAS DEL PADRE ATHANASIIUS KIRCHER (1601-1680)

Athanasius Kircher, nacido casi un año después del fallecimiento de Acosta, presenta una visión que podemos llamar complementaria a la del autor de la *Historia Natural y Moral de las Indias*. Por los pasajes de dos de sus obras, *Mundus Subterraneus* (1665)⁴ y *El Arca de Noé* (1675)⁵ sabemos que Kircher conocía la obra de Acosta puesto que lo cita en diversos pasajes.

Athanasius Kircher nació en Geisa (Ghysen), cerca de Fulda (provincia de Hesse-Nassau, en Sajonia-Weimar) un 2 de mayo de 1601. El 2 de octubre de 1618 ingresa como novicio en la Compañía de Jesús, y estudia Humanidades clásicas, Filosofía Escolástica, Ciencias Naturales y Matemáticas hasta 1622. Estos estudios los completó un año más en Münster y Colonia. Fue profesor en Würzburg y en Avignon. Desde 1633, cuando cuenta 32 años de edad, es profesor de Matemáticas, Astronomía y Ciencias de la Naturaleza en el Colegio Romano. Los últimos 47 años de su vida, desde 1633 hasta 1680, fecha de su fallecimiento, Kircher permanece en la ciudad eterna.

⁴ El libro más paradigmático de Kircher, *Mundus Subterraneus*, tuvo una primera edición en 1665, pero la que alcanzó más difusión fue la segunda, de 1678 (muy poco antes del fallecimiento de su autor). El título original es: *Athanasii Kircheri e Soc. Iesu. Mundus Subterraneus, in XII Libros digestus; quo Divinum Subterrestris Mundi Opificium, mira Ergasteriorum Naturae in eo distributio, verbo pantamorfon Protei Regnum, Universae denique Naturae Majestas et divitiae summa rerum varietate exponuntur...* Amsterdam, 1665, 2 vol., pp. 346 y 487. La portada, grabada en Roma, está fechada en 1664. De ella se hizo una crónica en *Journal de Savants*, 1666, pp. 299-305 y 347-352. La segunda edición se editó también en Amsterdam trece años después (1678). Tiene dos tomos y aporta nuevas observaciones, con lo que el número de páginas es superior: 2 vol., pp. 366 y 507. La traducción de los textos que se presentan están tomados de Sierra (1981).

⁵ A. KIRCHER, *Athanasii Kircheri e Soc. Iesu Arca Noë in tres libros digesta...* Amsterdam, 1675, 240 pp. El permiso para imprimirlo es de 1669, y la dedicatoria al Rey de España, de 1673. Hay una edición española: *El Arca de Noé. El mito, la naturaleza y el siglo XVIII*. Ediciones Octo, Madrid (1989), Edición de Atilano Martínez Tomé, 319 pp.

La obra escrita de Kircher es muy extensa y aborda los temas más variados. Desgraciadamente, una gran parte de su obra permanece aún inédita. La obra impresa de Kircher es de 44 títulos de muy diversos temas⁶.

Kircher se declara abiertamente “diluvista”. Fiel a los principios religiosos y científicos de su tiempo, la creencia en la historicidad de un fenómeno acuático catastrófico acaecido muy pronto en la historia de la humanidad no era discutible en el siglo XVII. Desde el siglo XVII y adentrándose en el siglo XVIII toma cada vez más protagonismo la idea (que se suele justificar filosófica y científicamente por los naturalistas y teólogos) de que, tras el pecado de los primeros padres y el Diluvio, la creación entera ha entrado en un proceso de *degradación*. La idea de *degradación de la creación* orienta la concepción biológica de Kircher. Pero donde las ideas evolutivas de éste están más establecidas es en el libro escrito en su vejez (1673 y publicado en 1675, cinco años antes de su muerte), *El Arca de Noé*. A él nos referiremos ahora.

Kircher pretende hacer “ciencia” del relato bíblico, y en un intento de buscar una concordancia entre la ciencia y la Biblia hace coincidir los datos bíblicos con los de las ciencias de su tiempo. Uno de los problemas que, como veremos, se plantean en *El Arca de Noé* es de tipo geográfico y evolutivo: ¿cómo explicar el modo de dispersión de los animales y humanos desde un solo punto (el Arca salvadora) hasta todos los lugares más alejados del mundo conocido? ¿cómo pudieron atravesar cordilleras y mares? Y más aún: ¿cómo explicar que en los continentes lejanos de Europa, como América, Asia y África hay animales y plantas diferentes de los de Europa? ¿Es que todos estaban en el Arca? Ese será el objeto del capítulo III de *El Arca de Noé*: cómo llegaron los animales a todas las partes del mundo, incluso a las islas. La respuesta de Kircher es que tras el Diluvio todas las tierras estaban unidas y abiertas, por tanto, a las migraciones:

“Es completamente cierto, como puede comprobarse en el mapa, que los animales pudieron ocupar sucesivamente todas las partes de la Tierra, tanto continentales como insulares, por la unión existente entre las distintas partes de la Tierra; pues desde Asia pudieron emigrar a las regiones de América Boreal que aún estaban unidas a ella, ya que inmediatamente después del Diluvio muchas regiones permanecieron unidas a otras, es decir,

⁶ La relación más completa de las obras, tanto publicadas como inéditas de Kircher puede encontrarse en: C. SOMMERVOGEL (1893): *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruselas-París, parte I, vol. 9, columnas 1070-1077. De igual modo, los manuscritos y su correspondencia son muy amplios. Recientemente (2000), se acaba de publicar un catálogo del fondo kircheriano. Consta de 2.587 documentos en 20 lenguas, con cartas que proceden de 336 ciudades en 42 países.

Tartaria estaría unida a la región Ansana y los mismo China, Corea, Japón y Jesso, que es una región descubierta en los últimos tiempos y no sabemos aún si es isla o está unida al continente americano” (A. Kircher: *El Arca de Noé*. 1675, Libro III. Parte III. Capítulo III)..

Con posterioridad al Diluvio, al formarse los mares, habría un medio de comunicación similar al que presenta la antigua teoría de los Puentes Intercontinentales:

“Desde Europa y África pudieron llegar sin dificultad a ambas Américas, ya que en el Océano Atlántico hubo una gran isla o continente, como hemos indicado anteriormente siguiendo a Platón, quien afirma que fue muy frecuentado por los expedicionarios griegos y egipcios, lo que ámpliamente describimos en *Mundus Subterraneus*” (A. Kircher: *El Arca de Noé*. 1675, Libro III. Parte III. Capítulo III).

Para Kircher, los animales pudieron librarse cruzando los estrechos entre las islas, o bien atravesando por istmos:

“En ese sentido, a través del istmo de Aniano, podían pasar de Asia a América, de China a Japón; tal vez después del Diluvio, de China y Corea unidas al archipiélago índico, y todo ello sin necesidad de natación; a Australia, no desconocida para nosotros, pudieron pasar a través del istmo, o bien transportadas allí por los hombres” (A. Kircher: *El Arca de Noé*. 1675, Libro III. Parte III. Capítulo III)..

Pero tenemos otra pregunta pendiente: ¿cómo es posible explicar la diversidad de animales en otras áreas geográficas?. Esta cuestión es largamente debatida por Kircher en este capítulo que comentamos, llegando a conclusiones cercanas al pensamiento de Buffon:

“En lo referente a los animales muy distintos a los nuestros que muchos se sorprenden de encontrar en las regiones de las Indias, éstos dejarán de sorprenderse si entendieran correctamente lo que dijimos sobre la transformación de los animales de las especies primeras en el segundo libro de esta obra, ya que su constitución ha variado en función del cielo y de los climas” (A. Kircher: *El Arca de Noé*. 1675, Libro III. Parte III. Capítulo III).

Para Kircher, el clima ha sido el factor más importante y causante de la *degeneración* de los animales. Pero ¿cómo de unas pocas especies se ha llegado a muchas diferentes? Al plantearse si todos los posibles animales que hoy existen estaban en el Arca, propone tres posibilidades que describe como supuestos:

a. La primera posibilidad es que se *transforman* por influencia del clima o de la zona geográfica. Veamos algunos textos:

“*Supongamos, primero*, que según la posición del Sol y de los distintos astros del firmamento respecto a la Tierra surgen distintos climas y distinta composición de las zonas terrestres, pues todas las especies naturales, tanto vegetales como sensitivas, al ser trasladadas de un clima o zona a otro cambian de comportamiento e incluso de constitución, de forma que una misma e idéntica especie en los primeros siglos ha sido hallada con una sorprendente constitución en el Nuevo Mundo o en las Indias” (A. Kircher: *El Arca de Noé*. 1675, Parte I, Sección III, capítulo III).

Esta primera posibilidad no excluye que algunos (sobre todo, los llamados infectos -que podrían ser “insectos” -, pudieran aparecer nuevos por Generación espontánea. Así aparece en *El Arca de Noé* (Parte I, Sección III, capítulo III).

b. El segundo supuesto: en el Arca solo entró un grupo reducido de animales, bien por ser puros o bien porque podían degenerar. La idea de la *degeneración postdiluviana* está muy bien expresada en nuestro autor. Téngase en cuenta que en esto se adelantó un siglo a las ideas de Buffon, quien en muchas de sus obras (y sobre todo en *Las Épocas de la Naturaleza* de 1779) habla de la “degeneración” de los animales. La existencia de una modificación por *degeneración* está presente en el pensamiento de Buffon. Oigamos al mismo Kircher:

“*Segundo supuesto*: de lo dicho se desprende que no todos los animales de cualquier especie se concentraron en el Arca desde todas las partes del mundo. (...) Por tanto, pienso que en el Arca solamente entraron aquellos animales que después, extendidos por toda la superficie de la Tierra, serían capaces de reproducirse independientemente de los cambios climáticos, zonales y de la diferente posición del cielo y aquellos otros que por sí, y según su propia naturaleza, podían degenerar en especies diferentes” (A. Kircher: *El Arca de Noé*. 1675, Parte I, Sección III, capítulo III).

c. La tercera posibilidad para explicar la mayor diversidad de seres vivos con posterioridad al Diluvio se explica también aceptando el hecho de que con el tiempo hubo híbridos:

“*Tercer supuesto*: al multiplicarse los animales sobre la Tierra en el transcurso del tiempo y ocupar las selvas, los montes y los campos, surgieron nuevos animales procedentes de la mezcla de varias especies, animales que, lógicamente, no fueron introducidos en el Arca, ya que podían seguir

naciendo de la unión de distintos animales, como el mulo del caballo y de la asna, y otros muchos que después diremos. ¿Qué necesidad había de conservar aquellos animales que podían nacer después de la unión de otros?” (A. Kircher: *El Arca de Noé*. 1675, Parte I, Sección III, capítulo III).

CONCLUSIÓN

Al recorrer el pensamiento biológico y teológico de los jesuitas José de Acosta (a finales del siglo XVI) y de Athanasius Kircher (en la segunda mitad del siglo XVII) constatamos que están insinuados muchos de los problemas biológicos relativos a la geografía que han dado lugar al actual desarrollo de las ideas evolutivas. Desde categorías culturales muy diferentes a las nuestras, afrontan el problema de la diversidad, la distribución y la evolución de los seres vivos en función de los cambios climáticos y geográficos. Desde la aceptación del Diluvio Universal, ambos se plantean problemas similares: cómo los animales y plantas se distribuyen por el mundo a partir de un punto de origen y cómo esos organismos se van “modificando” geográficamente. Si las soluciones no fueron correctas, debido a la falta de un paradigma de referencia de corte evolucionista, al menos intuyeron la posibilidad del cambio de los seres vivos debido a alteraciones de las condiciones ambientales. Tanto Acosta como Kircher, dentro de la interpretación más tradicional de las Escrituras, intentan abrir una puerta a la modernidad intentado la **integración** de la interpretación de los datos empíricos observados por ellos dentro del paradigma teológico dominante en su época.

El Prof. D. Alonso Ortiz (1929-2004) In memoriam

Rev. Aragon. Teol. 21 (2005)

José M^a Andreu

Hacia las 4 de la tarde del día 7 de mayo moría en la residencia sacerdotal de la Hermandad de Operarios Diocesanos de Majadahonda (Madrid) D. Alfonso Ortiz. Al cabo de largo tiempo, 74 años, llegaba a su Centro definitivo, ese Centro profundo con el que todo hombre tiene una referencia esencial; en Él halla la plenitud y el descanso que añora a lo largo de su vida confusa y dispersa. Iniciaba así, en pura luz y simple unión, una vida nueva. Otros lugares o moradas, mientras vivió entre nosotros, fueron Valdepeñas (Ciudad Real); allí nació el 9 de noviembre de 1929. Inició su proceso de formación sacerdotal en la Hermandad de Sacerdotes Operarios en Burgos y después en Salamanca y Roma. Fue ordenado sacerdote el 19 de marzo de 1952 en la Basílica de San Pedro.

Terminados los estudios comienza su ministerio en el Pontificio Colegio Español de Roma (1952-1954) como administrador; en el Seminario Mayor de Toledo (1954-1955) como prefecto; en el Seminario Mayor de Zaragoza (1955-1957) como administrador, profesor y vicerrector; en el Seminario Menor de Zaragoza (1957-1962) como rector; en la residencia de la calle Millán Astray de Zaragoza (1962-1964) como director, siendo a la vez profesor del Seminario; en la parroquia de Ntra Sra. de la Almudena de Zaragoza (1964-2004), como coadjutor, continuando como profesor del Seminario y del CRETA, erigido en el año 1970, hasta el año 2000, en que, por motivos de edad, cesó en su actividad docente. Contemporáneamente impartía clases en el Instituto de Ciencias Religiosas de la Virgen del Pilar.

Aunque dejó la enseñanza en el CRETA en el año 2000 D. Alfonso nunca dejó de escuchar en la soledad sonora de su corazón la voz del Espíritu para seguir dedicándose totalmente a la formación de los seminaristas. El ímpetu de su vida de tanta fuerza ascensional le lleva, ya mayor, a trabajar en el seminario venezolano, *Jesús Buen Pastor* de Ciudad Bolívar, que vino enseguida, por obra suya y de otros colaboradores preclaros, a ser modelo para otros, marcado en su lado mejor por su espíritu. Lejos de España encontró, al final de su vida, lo mejor. Cuando volvía nos animaba confidencialmente a estar a la espera serena de Quien estamos siempre llamados; quería que sus amigos conociésemos también cómo florece dorado el árbol de la gra-

cia de la savia fresca de las tierras latinoamericanas. El 20 de febrero de este año regresaba de Venezuela a España con la salud bastante quebrantada. Los últimos meses los vive unido al Cuerpo místico de Cristo, de día y de noche, por la oración y el sufrimiento. ¡Cuántas veces en mis últimos encuentros con él formaba en mis adentros la imagen del pájaro solitario dibujado por S. Juan de la Cruz: es “el que se va a lo más alto; no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; pone el pico al aire; no tiene determinado color y canta suavemente!”.

Asombra la profundidad de la altura a la que llegó. La integridad de su alma no se deja decir con palabras. En su vertiente exterior su actividad como profesor es seguramente el primer rasgo que caracteriza el perfil de su personalidad. Su vida queda marcada por la circunstancia, en sentido orteguiano, del Profesor que se debate dentro de la realidad académica, constantemente interpelado por las inquietudes juveniles y por los problemas de nuestro tiempo. En la clase el profesor va sembrando las ideas vivas, dotadas de una potente virtud generativa, sin preocuparse mucho de las condiciones ambientales necesarias para liberar su potencial fertilidad. Yendo junto a sus alumnos muchas veces siente la alegría de ver aproximarse a ellos la verdad humilde y antigua. D. Alfonso sabía apoyar el pensar vivo en un pasado tradicional. Seguramente la mejor manera de entender el pensamiento tradicional es abordarlo a partir del presente, de lo presente que se quiere aclarar, para que el saber no quede como algo superfluo, simple saber de curiosidad, estéril casi siempre.

D. Alfonso amaba apasionadamente la lectura. Su cultura era inmensa. Sabía de casi todo. La amplitud de sus lecturas explica su apertura mental, su espíritu ecuménico, y su libertad interior. La verdad nos libera. Omnívoro y ecléctico, pero no acrítico, en el uso de las fuentes, trasvasaba a sus lecciones un gran caudal de erudición. Cuanta más cultura más grande y diverso es el placer de las clases. En el CRETA impartió clases de Latín, Historia de las Religiones, Antropología Teológica, Cristología Dogmática, Escatología y Teología Protestante. Su tono vital se muestra en el esfuerzo que hizo para ser maestro de una teología renovada por el Concilio Vaticano II, habiéndose formado en una teología más clásica. D. Alfonso fue de los hombres nuevos que conocieron un segundo nacimiento. Como profesor también vivió épocas de primavera y de invierno. Pero siempre en sus clases se podía percibir el espíritu de la paloma que tan bien describe Juan de la Cruz: “El vuelo alto y ligero; el amor con que arde; la simplicidad con que va”.

El CRETA siempre agradecerá también su tarea como Bibliotecario. Con una entrega abnegada y sostenida procuraba cuantos libros nuevos aparecían; siempre al tanto de las novedades literarias consiguió que nuestra biblioteca continuara su ya rica tradición en la adquisición de libros teológicos y religiosos. Consiguió también crear,

pues la hizo de la nada, en el Seminario de Ciudad Bolívar una excelente biblioteca. Fue su primera preocupación y sus amigos libros el mejor regalo que siempre llevaba a sus amados y agradecidos seminaristas venezolanos.

Maestro en el arte de la hermenéutica, otra característica de su vida intelectual, trabajó incansablemente como traductor para distintas editoriales católicas. Muchos son los libros e innumerables los artículos traducidos por él al castellano, principalmente en la editorial *Sígueme* y en la revista *Concilium*.

Ha simultaneado la concentrada, intensa, tarea reflexiva solitaria con otros trabajos sacerdotalmente amables: en la parroquia de Ntra. Sra de la Almodena de Zaragoza era el profesor de teología para seglares; en este ámbito de generación y de formación de cristianos, como educador de la fe de los fieles, ayudaba con sus charlas anuales a la formación de su conciencia cristiana; con sus reflexiones teológicas, según el espíritu de la *Lumen Gentium*, les ayudaba en su tarea de santificar desde dentro sus actividades cotidianas. Muchos aragoneses, en distintas ciudades, tuvieron la oportunidad de escuchar sus conferencias sobre los temas religiosos más diversos.

Infatigable trabajador, en él se aunaban felizmente las virtudes de todo buen profesor: humildad y generosidad. Leyendo mucho, viajando mucho, conviviendo con personas de otras religiones y culturas, reflexionando mucho y orando mucho consiguió la sabiduría, esa recomposición imprevisible de la sedimentación de saberes, de culturas y experiencias que uno ha atravesado. La sabiduría es, a la vez, don y quehacer personal. Esta sabiduría, que en la encrucijada misma de su etimología sugiere sencillez, un poco de prudente saber y el máximo posible de sabor, la comunicaba generosamente a los demás. La cualidad que envuelve todas las demás, abrazándolas, dándoles su tono y, más, su sentido, es el altruismo intelectual. En las clases D. Alfonso comunicaba su saber con una solicitud incesante por sus alumnos; quería clases provechosas; renunciaba a sutilezas teológicas, atento a enseñar la verdad con sencillez y claridad; hacía *donación* de sí, en el sentido total de la palabra; era su estilo, estilo de amor. Alimentando cada mañana con su humilde ración de doctrina el espíritu menesteroso de sus alumnos, de alguna manera se convirtió en su formador y padre. El profesor, como el Señor, trabaja con su palabra. Como creyente, trabaja con el Señor. Sobre la mesa-altar, a orillas del gran misterio, el profesor gasta muchas horas de su vida meditando sobre los enigmas de Dios, del hombre y del mundo. El Señor de la palabra desciende a dársela. Escuchando la voz que le viene de lo insondable levanta el velo de lo misterioso para que no se quede en su lejanía inaccesible. *Contemplata aliis tradere* es el lema de todo teólogo y de todo maestro.

En la contextura espiritual y moral de la persona hay unos modos de ser que muestran la riqueza y complejidad del hombre. Los matices son mínimos pero en ellos habita todo el sujeto, definen a quien los tiene. Tres cualidades resaltaría de la personalidad de D. Alfonso: su interés por crear y mantener un clima intelectual, la sencillez y su apertura espiritual. Su espíritu ha estado presente desde la primera hora en nuestro centro, animándolo con sus encarecidas palabras; una buena formación intelectual es imprescindible para una buena actividad pastoral. Llegó sencillamente hasta adentrarse en la realidad penetrando en ella sin darle importancia, que es la mejor prueba de autenticidad. La sencillez suele ser la virtud de quienes han aprendido de la vida a dejar lo ficticio, lo superficial, lo impuesto por las convenciones sociales. De esa sencillez brotaban la serenidad, la finura y agilidad de su espíritu, y una buena dosis de ironía, característica del hombre que tiene sentido del infinito y de la caducidad de todo lo existente. La sonrisa aparecía con facilidad en su rostro amable, una sonrisa irónica que brotaba de su mirada profunda sobre esta realidad humana, y también eclesial, tan compleja. D. Alfonso, gravemente alegre, rompía con su sonrisa la corteza endurecida de la vida. Esa sonrisa era una luz de esperanza.

Enseñando Historia de las Religiones y Ecumenismo aprendió esa actitud del espíritu que se define como dialogal. Lo que empezó manifestándose como tolerancia, como aceptación de los otros, surge más tarde con fuerza nueva y lo ecuménico es ya una dimensión de la reflexión teológica y de la actividad pastoral. El ecumenismo va haciéndose y definiéndose cada día; de ahí la dificultad de pensarlo sólo con las categorías de la teología clásica. "Nace de una voluntad libre del Dios de la gracia, que se traduce en unas vocaciones" (Congar). D. Alfonso vivió también esa vocación ecuménica; quería una teología abierta a todos los cristianos y creyentes; veía la necesidad y la importancia de suscitar y fomentar actitudes ecuménicas para transmitir y vivir hoy con todos los hombres el Espíritu del Evangelio: es una manera nueva de vivir el misterio de Cristo. Con su trabajo en América, al final, abría nuevos caminos y su corazón se hacía más grande...

Aragónés por sensibilidad y por algo todavía más hondo que la sensibilidad: por sentirse afectado en la integridad de su destino por lo que aquí ocurre. D. Alfonso es una referencia imprescindible a la hora de perfilar la historia del CRETA. ¿Fue reconocido entre nosotros y estimado como uno de los más serios valores de nuestra Iglesia aragonesa?

La muerte nos arrebató esta vida excelsa lejos de nuestra tierra a la que tanto quiso y en la que gastó sus energías. Su entrega sin tasa ni límite por amor a la Iglesia es el regalo magnífico de este hombre, sacerdote y profesor. La noche de su muerte brilla cada día más hermosa. Su nobleza de ánimo, su serena prestancia

imperturbable de hombre bueno toma cuerpo ante nuestros ojos recordándonos las esperanzas sin logro, la carga de ilusiones y preocupaciones que llenaron su vida. Ilusiones y sueños que conocemos muy bien los que hemos tenido la suerte de convivir con él. Si la vida humana es el despliegue de la esperanza del recuerdo tenemos que dar vida a esos sueños casi ilimitados que brotaron en su corazón transformado por el Espíritu.

MUNDO RURAL

Perplejidades, dilemas y esperanzas de una sociedad (pos)humana

Experiencia trascendente, creación simbólica y religiosidad popular

Rev. Aragon. Teol. 21 (2005)

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

1. Los hijos de la perplejidad

“Lo que transforma al ser humano no son los acontecimientos, sino la manera de interpretarlos”

Epícteto

Vivimos tiempos de perplejidad en que prolifera la información y escasea el conocimiento, y con mucha dificultad algún tipo de conocimiento consigue incorporarse como vivencia cultural. La complejidad de las transformaciones que vivimos han dejado trasnochadas todas las ideologías clásicas, y en su lugar se ha (im)puesto la vanalidad de lo efímero con apariencia de realidad absoluta. El sentimiento de perplejidad se hace especialmente denso cuando se trata de comprender cuál es el papel de la fe cristiana en una sociedad que cada vez se perfila como esencialmente pos-cristiana, pos-religiosa y también pos-humana. Una sociedad en que la racionalidad está instrumentalizando la ciencia y la tecnología como herramientas para fabricar subjetividades flexibilizadas, usando el conocimiento como el medio principal de controlar la vida de los individuos.

En los siglos pasados, la racionalidad instrumental del capitalismo, consciente o inconscientemente, hizo una investida frontal y brutal contra los valores religiosos, especialmente contra la experiencia humana de la trascendencia. Ya Nietzsche supo predecir que habíamos provocado la muerte de Dios. La racionalidad instrumental o el uso mercantilista y utilitarista del conocimiento, había aplastado al ser humano a una existencia rasa, intranscendente. De ahí en adelante, se construyeron los fetiches de la producción y del consumo como compensación por el achatamiento existencial a

que nos sometimos. Parece que el sistema había conseguido erosionar suficientemente la dimensión de fe y la esperanza trascendente, resituando la fuerza productiva del individuo en el ahínco cotidiano de intentar ser feliz produciendo y consumiendo cada vez más en mayor escala. Esa sociedad pos-religiosa aparece como una evidencia en casi todas las latitudes occidentalizadas del planeta. Todo lo que se contamina con la influencia del modelo occidental de sociedad, termina experimentando la crisis de los valores religiosos. Sin embargo todavía no se percibe tan claramente el perfil pos-humano al que nos está conduciendo el modelo de racionalidad instrumental de matiz mercantilista.

Nos estamos adentrando a pasos agigantados en una sociedad de control que podemos denominar de pos-humana porque la persona se va perfilando cada vez más como un medio en sí misma. Catalogar de pos-humano al modelo de sociedad que estamos generando, puede parecer un poco abrupto. Pero el calificativo de pos-humano no es gratuito cuando se constata que precisamente son los valores humanos el mayor obstáculo al que las nuevas tecnologías se enfrentan para desarrollar la eficiencia potencial de nuevos dispositivos de control social. En la sociedad pos-humana la eficacia productiva es un fin en sí misma, y la vida un medio; el ser humano es un recurso cualificado para la optimización de las instituciones, la persona una pieza singular que debe ajustarse a los modelos impuestos por lo estructural. El control de los individuos es un fin necesario para un ajuste eficiente de su comportamiento a los objetivos institucionales. La complejidad humana debe reducirse a parámetros de control, simplificando la diversidad en modelos señalados de conducta y conduciendo la libertad personal por dispositivos de estímulos y compensaciones. Los nuevos dispositivos de control tienden cada vez a fabricar la voluntad de las personas ajustando sus motivaciones a los intereses de las instituciones. Se busca interferir directamente sobre los sentimientos y motivaciones individuales, produciendo los deseos personales a través de dispositivos simbólicos de inducción de comportamiento. De este modo el sujeto se ata voluntariamente a los dictados del sistema, asumiendo como propios los valores venidos de fuera de él. Se tiende a fabricar subjetividades flexibilizadas que se adapten con maleabilidad a la diversidad de demandas institucionales que el sistema requiere.

Definitivamente, en este modelo, la persona es un medio y el sistema un fin. Por eso los valores humanos entorpecen el funcionamiento eficiente de las estructuras productivas; ellos parecen traspasados cuando son contemplados desde la altura de las nuevas tecnologías que reclaman la ausencia de la ética para conseguir eficiencia técnica. Los valores humanos son vistos como el último reducto de los idealistas, la última frontera de los utópicos, el último bastión ideológico que el imperio de la razón instrumental tiene que derrumbar. Los valores humanos emergen como la última

barrera para el nuevo salto cualitativo del progreso en la sociedad de control. Lo humano, entendido como un valor en sí mismo, es visto como no eficiente, poco maleable, no científico, poco productivo. La propuesta de que el ser humano es el fin de cualquier institución y de que la vida es un absoluto en sí misma, no encaja dentro de los rígidos procesos de dominación y control de los dispositivos de poder de las nuevas instituciones globalizadoras.

No sólo vivimos tiempos de pensamiento único, sino que los nuevos tiempos dispensan cualquier tipo de pensamiento, a no ser el del ajustamiento del individuo a los paradigmas hegemónicos de los valores dominantes. Por este motivo es prioritario pensar nuevas perspectivas de lo humano para reorientar la esperanza; es urgente construir nuevas epistemologías que nos ayuden a formular horizontes alternativos de existencia. La trascendencia es inherente a lo humano; la esperanza es lo único que motiva su vivir cotidiano; la fe es siempre una búsqueda permanente del rostro inefable del Absoluto al que (per)seguimos sin saber y en el creemos sin querer; lo Infinito habita dentro de nosotros y nos deja siempre insatisfechos con lo que vivimos, nos lanza en busca de la plenitud infinita que nunca terminamos de conseguir y que nos pone, irremediamente, en el horizonte de la trascendencia. ¿Cómo (re)pensar lo humano en el seno de una sociedad que instrumentalizó la vida como un simple medio de eficiencia productiva? ¿Qué nuevos paradigmas humanos pueden resquebrajar la bóveda de intrascendencia pueril en que nos ha encerrado el sistema social que vivimos? ¿Qué espacio resta para la teología, para el Dios desconocido, en un mundo en que cada nueva mercancía se presenta como el fetiche de la felicidad evidente? Éstas son las cuestiones que no sólo nos impulsan a escribir, sino que orientan nuestra búsqueda existencial.

2. La bóveda intrascendente de la racionalidad instrumental

“La razón y la ciencia sólo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva por ser vivida, y que constituye el reino de las imágenes”¹

Persiguiendo las consecuencias de la metáfora de la bóveda férrea que el modelo social ha construido sobre nuestra existencia en los últimos siglos, nos percataremos de que estamos en una coyuntura socio-histórica donde el imperio de la racionalidad ins-

¹ DURAND, G., *L'imagination symbolique*, París, Presses Universitaires de France, 1984b, p. 127.

trumental ha “enyesado” casi todas las dimensiones humanas reduciéndolas a meros medios. La racionalidad instrumental se impone con especial autoritarismo en la denominada lógica del mercado. Esta lógica tiende a reducir la vida a mercancía y el ser humano a un medio de producción; ella organiza del tal modo las relaciones sociales que el fin del lucro justifica todos los medios. Su densidad es tan grande que adquirió los rasgos de lo que ha venido a denominarse de ideología idolátrica. El mercado un nuevo ídolo que incorpora los atributos tradicionales de la divinidad. Aparece como trascendente porque su locus está en un más allá de la mera voluntad humana; es omnipotente porque puede regular todas las relaciones humanas y sociales; es omnipresente porque está presente en todos los ámbitos de la vida social; es justiciero porque otorga el premio a los que saben vencer en la competición inexorable contra los otros más débiles o menos preparados; es invisible porque es una entidad que se regula por leyes de la naturaleza; es omnisciente porque sus leyes dirigen de forma correcta el rumbo de la historia, etc. En resumen, el mercado es supra-humano y consecuentemente supra-histórico.

Aunque tenemos conciencia de la perplejidad que nos ocasiona las dimensiones mundiales del nuevo sistema, sin embargo ni las personas ni las sociedades se resignan a ser meros sujetos pasivos de esta neodictadura liberal. La bóveda de intrascendencia, no es omnipotente ni siquiera totalmente hermética. Existe en el ser humano una dimensión antropológica de esperanza creadora que trasciende todos los dispositivos de poder ideológicos impuestos por los nuevos paradigmas intrascendentes del mercado.

La tesis que pretendemos defender en este trabajo es que esa dimensión de esperanza se manifiesta siempre como creación simbólica de nuevas perspectivas de existencia. La creación simbólica se sobrepone a la mera racionalidad instrumental. Contrariando los axiomas del iluminismo occidental, proponemos que ni la vida ni la persona se agotan en la intrascendencia del pragmatismo racionalista, ni en el utilitarismo mercantilista, ni en cualquier otra forma de racionalidad instrumental. Más allá de las versiones instrumentales de lo humano, la vida no se explica ni clasifica lógicamente, porque la Vida se implica de modo simbólico. Lo simbólico posee una dinámica de trascendencia y un potencial re-ligador que posibilita al ánimo humano proyectarse más allá del humus mercantilizado por las lógicas instrumentales.

¿Cómo se manifiesta esta dimensión de esperanza creadora de lo simbólico? ¿De qué forma podemos reconocer esa nueva perspectiva antropológica? ¿Qué referencias teóricas podemos desarrollar para presentar ese modelo no instrumental de vida? ¿Cómo vincular la dimensión antropológica de lo simbólico con la experiencia teológica del ser humano? Como ejemplo ilustrativo de estas cuestiones teóricas, presentamos en este artículo la experiencia de resignificación simbólica de las

Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) de Brasil, así como algunas de las implicaciones antropológicas y sociales que de ellas se han derivado.

3. El imaginario social y lo simbólico

“Las relaciones profundas y oscuras entre lo simbólico y lo imaginario aparecen en seguida si se reflexiona en este hecho: lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para “expresarse”, lo cual es evidente, sino para “existir”, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más. El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de “imágenes”, pero estas “imágenes” están ahí como representantes de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Pero, también, inversamente, el simbolismo presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es”.²

Aunque pueda parecer un poco árido para el lector no ducho en la filosofía contemporánea, es imprescindible que hagamos una breve referencia a algunas categorías filosóficas que nos ayuden posteriormente a realizar una hermenéutica de la práctica social. Las categorías que pretendemos introducir son: el imaginario, lo simbólico y el poder paradójico con que articula ambas dimensiones para efectos de práctica social y construcción política.

Para iniciar, hacemos nuestra reflexión sobre lo simbólico desde la perspectiva social. Cualquier sociedad se constituye como tal sociedad, en la medida que tiene un poder de crear un imaginario propio para producir y articular los valores, costumbres, modos de vida, instituciones, estructuras, tecnologías etc., como elementos identificativos de los sujetos que la componen³. Esos valores y formas de vida son siempre formas simbólicas que se articulan entre sí constituyendo una red de senti-

² CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989, vol 1, pp. 219-220.

³ La imaginación es lo que nos permite crear un mundo, o sea, presentar alguna cosa, de la cual sin la imaginación no podríamos decir nada y, sin la cual, no podríamos saber nada. Es fácil ver un ejemplo elemental, porque la imaginación comienza con la sensorialidad. Ella es manifestada en el elemento mas inmediato de la sensorialidad.

Tomando como ejemplo el color. Podemos establecer una correspondencia que no es rigurosa entre la longitud de la onda y el color rojo o azul. No podemos explicar el color rojo o azul, en su especificidad particular. Podemos ver el rojo, azul y el azul, rojo. Podríamos ver colores absolutamente inimaginables. No hay ninguna explicación para lo que ocurre con el color. Es la imaginación sensorial la que hace existir el color para nosotros, en cuanto que, en la naturaleza de los físicos, no hay color. Hay longitud de onda. Y una longitud de onda no tiene color, no es un color; es un campo electromagnético que se propone. CASTORIADIS, C., *A criação histórica*, Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1992, p. 89.

dos con una coherencia propia. Esa red simbólica es lo que denominamos cultura, creencias, valores, formas de vida, costumbres, instituciones, estructuras, técnicas, etc. En ella los individuos se socializan interiorizando el conjunto simbólico de los valores, formando, de este modo, el estilo de su subjetividad. La red simbólica del imaginario social tiene el poder de interferir de forma activa en la formación de la subjetividad de las personas, por eso una persona que incorporó el imaginario social de la sociedad feudal no tiene el mismo modo de subjetivación que un bosquimano, ni que un japonés del siglo XXI. La red simbólica del imaginario social tiene el poder de producir modos de subjetivación y, consecuentemente, estilos de subjetividad. Todas las instituciones y prácticas humanas tienen una dimensión simbólica que las origina y justifica socialmente⁴.

El imaginario social crea la dimensión simbólica de cada sociedad, estipula qué símbolos son los más aceptables, cuales no tienen valor, qué costumbres son las buenas, cuáles son las creencias plausibles, etc. Cada imaginario social tiene el poder de producir su universo simbólico. Sin embargo lo simbólico tiene una dimensión paradójica con respecto al imaginario social ya instituido.

Entendemos por imaginario social instituido la red hegemónica de sentidos e representaciones que tejen los valores y las formas de vida de una sociedad. En este sentido el imaginario instituido se identifica con los valores dominantes de una sociedad. Siendo así, el imaginario social puede usar lo simbólico para legitimar el orden social instituido como si fuese el mejor de los órdenes posibles; para ello creará justificaciones simbólicas que legitimen sus instituciones, sus leyes, sus valores, etc. Es el poder legitimador de lo simbólico. El uso de elementos simbólicos para legitimar el orden social, es una práctica habitual utilizada por los dispositivos de poder existentes.

Pero lo simbólico también puede ser un elemento desestructurador del imaginario social instituido, o sea, un elemento transformador del orden social. Nuevas formas simbólicas pueden ser creadas para criticar el sistema vigente y proponer nuevos estilos de vida, nuevas instituciones, nuevas leyes, valores, costumbres, etc. Por eso

⁴ "Este elemento que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significativo-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individuales y colectivos —este elemento no es otro que el imaginario de la sociedad o de la época considerada— CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983, vol 1, p. 252.

lo simbólico también posee un poder transformador de la realidad. Esta dimensión transformadora de lo simbólico es el espacio de esperanza que resta a la creación alternativa.

El imaginario social tiene, pues, un poder legitimador del estatus quo que podemos denominar de poder instituyente. A través de ese poder instituyente, el imaginario social presenta las instituciones vigentes como si fuesen las mejores posibles, las más racionales, o las únicas lógicamente correctas. El poder instituyente del imaginario social del mercado legitima sus instituciones consolidando los valores que las sustenta; valores como la competición, el uso estratégico de las relaciones humanas, la concepción utilitarista de la naturaleza, etc. Estos valores (simbólicos) son defendidos como valores racionales, procuran fundamentarlos con argumentaciones supuestamente científicas. Usan el discurso de la razón y de la ciencia para legitimar las instituciones como las más eficientes y necesarias, cuando en realidad no son nada más que construcciones simbólicas que pueden ser substituidas por otros modelos institucionales de vida con otro referente simbólico.

En los siglos pasados el imaginario social instituido usaba discursos religiosos para legitimar el status quo, mostrando que era el que mejor se adecuaba la voluntad de Dios a las instituciones vigentes. Las sociedades contemporáneas (occidentales) se consideran pos-religiosas y substituyeron el simbolismo religioso por el científico. Al final de cuentas, lo que nos interesa percibir es que siempre por detrás de la supuesta objetividad científica existe (o se esconde) una comprensión simbólica de lo real que instrumentaliza el conocimiento en función de los intereses sociales.

El imaginario social del mercado legitima el universo simbólico de sus instituciones con argumentos científicos. Se apela para la llamada racionalidad natural del mercado, como si fuese una ley interna de la naturaleza humana. Se habla de las leyes de la oferta y de la demanda, como si fuesen leyes físicas de la naturaleza. Se propaga que los dispositivos del mercado son naturales y racionales, como las leyes de la biología o de la física. Cuando en realidad todo el discurso del mercado es una construcción simbólica coyuntural que surgió de modelos culturales y atiende a intereses concretos. El imaginario social hegemónico de nuestras sociedades presenta el símbolo del mercado como una entidad lógica que demanda instituciones acordes con los imperativos a ella atribuidos. Fuera del símbolo del mercado se encuentran los que ellos denominan despectivamente de idealistas; serían las interpretaciones provenientes del mundo de la hermenéutica. Por eso se popularizó la afirmación de que fuera del mercado no hay salvación.

La permanencia socio-histórica de unas determinadas legitimaciones simbólicas depende de la conjunción de varios factores sociales e históricos⁵. Por este motivo, mientras determinados símbolos mantienen su poder legitimador durante siglos, otros tienen corta duración, incluso algunos otros resurgen una y otra vez a lo largo de la historia en una especie de contradictoria diacronía sincrónica. En todos los casos, la permanencia y cohesión de una sociedad está directamente vinculada al poder legitimador de la red simbólica. A través de esa red simbólica, la sociedad se auto-instituye y legitima como la mejor o la única posible, la natural, la querida por Dios, etc. Consecuentemente cualquier mudanza simbólica afectará inmediatamente a las estructuras políticas de la sociedad. Por este motivo, la lucha por el control de los símbolos hegemónicos de una sociedad se convierte en una lucha de poder de primera magnitud. Toda confrontación simbólica es un enfrentamiento político, por eso cualquier transformación social demanda como primer paso una resignificación de la red simbólica del modelo social dominante.

Sólo alcanzaremos a comprender la importancia de la dimensión simbólica cuando entendamos que todos somos seres simbólicos; que aunque hagamos una crítica de nuestro universo simbólico, siempre lo haremos creando otras formas simbólicas; que para el ser humano no existe el lado de fuera de lo simbólico, pues cualquier postura crítica o reflexiva requiere un lenguaje y una cultura que necesariamente usará nuevas formas simbólicas. De igual forma no es posible pensar en un punto neutro desde el cual podamos realizar una crítica al universo simbólico de una sociedad. No hay alternativa para lo simbólico, a no ser la creación de nuevos símbolos, aunque estos sean reflexiones filosóficas o antropológicas como la presente. Por este motivo el control del significado de los símbolos así como el poder de producir nuevos símbolos, se constituye en un espacio de poder singularmente eficiente. La disputa por la producción simbólica y por el control de los símbolos, es la disputa de poder más intensa que existe en las actuales sociedades.

Al enunciar la estrecha vinculación que existe entre simbolismo y poder, entre hermenéutica y praxis, nos situamos delante de un conflicto clásico entre los que defienden que la transformación social es esencialmente praxis y los que dicen que cualquier praxis transformadora exige un cambio de perspectiva simbólica. Consideramos que es irrelevante plantear si la prioridad de la transformación social

⁵ En esta misma perspectiva se desarrolla la historia cultural propuesta por Roger Chartier cuando afirma que: "quiere comprender a partir de las mutaciones en el modo de ejercicio del poder (generadores de formaciones sociales inéditas) tanto las transformaciones de las estructuras de la personalidad como las de las instituciones y de las reglas que gobiernan la producción de las obras y la organización de las prácticas." Id., "O mundo como representación", *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, 11 (5), Enero-Abril, 1991, p. 188.

pertenece al sentido o a la praxis, ya que ambos están entrelazados en una urdimbre de complicaciones que hace irreal e ilusorio proponer una jerarquía de dependencias entre ambos. Toda praxis está constituida y dirigida por un sentido previamente dado, y todo sentido es un sentido practicado —es praxis dada. Éste a su vez es consentido por la praxis que instituye, la cual lo resignifica en nuevas formas de comprensión de lo real. El sentido surge de la praxis —es praxis—, y la praxis es inexistente sin un sentido dado.

No obstante nos parece fundamental —en el doble sentido de la palabra: fundamento e importancia— para la comprensión de la sociedad mostrar cómo se produce la deslegitimación del poder social; cómo se realiza la transformación de las significaciones de la red simbólica hegemónica, para, en un segundo momento, poder comprender cómo interactúan la deslegitimación simbólica del poder y la nueva praxis que de ella se deduce.

No pretendemos realizar solamente una reflexión teórica, sino que nos queremos inclinar ante —reflexionar— la realidad de un grupo social determinado, las Comunidades Eclesiales de Base de Brasil (CEBs), y a partir de un estudio de las mismas, en cuanto movimiento socio-religioso, poder extraer conclusiones para una mejor comprensión de la importancia de lo simbólico en la construcción y deconstrucción del poder social.

Las conclusiones de este estudio no son paradigmáticas, en el sentido de que no pretenden constituir un modelo o norma a partir de la cual todo grupo social realiza o deba realizar su proceso de deslegitimación simbólica y transformación social, ni tampoco pretendemos mostrar que el proceso realizado por las CEBs sea superior o cualitativamente mejor que otros, o que sea el ideal a realizar por el conjunto de grupos o movimientos sociales o religiosos; tampoco desconocemos que en todo proceso histórico existen multitud de contradicciones o de valores que se escapan al observador. Pero, al mismo tiempo, el proceso de transformación social de un grupo —su deslegitimación simbólica— es un ejemplo de creatividad socio-histórica único e irrepetible, a la vez que es uno de los incesantes procesos que se realizan a lo largo y ancho de nuestra múltiple amalgama social y a través del hacer humano de todos los tiempos —lo que hemos convenido en llamar historia.

4. El poder de lo simbólico

“El hombre no puede escapar a su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro uni-

*verso físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esa red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica”.*⁶

El símbolo tiene el poder de legitimar la realidad social, pero a su vez también tiene la potencialidad de ser refigurado⁷. Es decir, el símbolo ofrece un sentido abierto, puede ser comprendido de muchas formas, eso le posibilita estar siempre en un proceso constante de comprensión que a su vez origina nuevas interpretaciones sobre antiguos símbolos. El poder instituyente del imaginario social intenta dar la mayor estabilidad y permanencia posible a los sentidos legitimadores del “status” social dominante. A su vez, y paradójicamente, la potencialidad creadora que tiene el imaginario social, somete la red simbólica a una constante reinterpretación buscando sentidos nuevos para viejos símbolos o nuevos símbolos para nuevos sentidos. Eso origina una permanente tensión social entre las fuerzas que quieren consolidar los sentidos y símbolos establecidos y las que buscan renovar el sentido.

Es importante deshacer una de las falacias de la modernidad, que propone que todo lo nuevo es bueno y mejor que lo tradicional, y que el progreso se hace por el cambio permanente de lo establecido. La lógica del capitalismo aplica eso de forma inexorable estableciendo el mito de que todo cambio es bueno y que siempre lo nuevo supera a lo anterior que siempre es simbolizado como un atraso. Como dice el personaje de la novela *El Gatopardo*, de Tomasi de Lampedusa: es necesario transformar todo para que nada cambie. De este modo se devoran paisajes, urbanismos, modas, valores, costumbres, objetos, relaciones, culturas, etc. Se establece el imperio de lo efímero como la nueva verdad (simbólica); se enaltece la volatilidad como consubstancial de lo mejor. Llegamos, por este camino, a la civilización de lo descartable, todo se puede descartar porque al descartar se mejora. Este universo simbólico es creado por dispositivos de poder que pretenden reafirmar la lógica de la producción y el consumo en gran escala y de modo compulsivo como dimensiones inexorables de la existencia humana.

⁶ CASSIRER, E., *Antropología Filosófica*, México, F.C.E., 1974, pp. 47-48.

⁷ “Por símbolo o forma simbólica ha de entenderse aquí toda energía del espíritu en cuya virtud el contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente” CASSIRER, E., *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 165.

La tensión entre el imaginario social instituido y su transformación, es permanente y no se resuelve con el pensamiento simplificador de que transformar es mejorar, ni tampoco de que conservar es lo verdadero. La tensión forma parte de la dimensión trágica de la existencia humana, que a su vez requiere el riesgo de crear con libertad.

Sin embargo, y delante de la bóveda férrea de racionalidad instrumental que nos toca vivir, entendemos que la potencialidad creadora del imaginario social es la que impide -pidiendo incesantemente un nuevo sentido- que lo socio-histórico, lo humano, sea algo determinado, definitivamente reglamentado, plenamente clausurado en un único sentido posible de ser. Esa apertura de sentido de toda sociedad es realizada por la potencialidad transformadora de lo simbólico a través del poder deslegitimador que el propio símbolo posee, como ocurre en el caso específico de las CEBs que a continuación desarrollamos.

Las significaciones que legitiman el ser y el orden establecido de una sociedad forman una densa y espesa red simbólica en la cual los diversos sentidos se entrecruzan en una conjunción de significados que dan coherencia al conjunto de las instituciones, costumbres, comportamientos, leyes, saberes, valores, normas, estructuras que componen todo entramado social. Esa red simbólica se instituye en una auténtica tela de araña donde los sujetos que la tejen están a la vez presos en la misma. Romper un hilo de la tela: modificar un símbolo, transformar un sentido, innovar un significado, construir una significación social, puede tener mayor o menor repercusión en el conjunto del entramado significativo, dependiendo del lugar que el "hilo" modificado ocupa dentro del conjunto de la red⁸.

Por este motivo, en toda sociedad o grupo social podemos diferenciar la existencia de símbolos o significaciones fundantes o fundamentales y otros símbolos que podemos denominar de símbolos derivados porque su situación dentro del entramado significativo es menos importante.

Los símbolos fundantes son aquellos que poseen un lugar estratégico importante, fundamental, dentro de la red de sentidos que instituyen un grupo social o una sociedad. Son fundantes porque constituyen el fundamento que legitima el ser de esa sociedad; sin ellos esa sociedad, tal como ella es y se comprende, no existe o existe

⁸ "Las motivaciones que ordenan los símbolos ya no forman, por tanto, no sólo largas cadenas de razones, sino ni siquiera "cadena". La explicación lineal del tipo deducción lógica o relato retrospectivo no sirve ya al estudio de las motivaciones simbólicas" DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas, 1979, p. 28.

de forma tan diferente que podemos considerar que es otra forma social diversa. Los denominamos símbolos fundantes porque ellos dan origen no sólo a sus propios sentidos, sino que fundan o fundamentan un conjunto mucho más amplio de sentidos, significados y símbolos derivados. Estos símbolos derivados adquieren su legitimidad social porque están vinculados de una u otra forma al sentido de los símbolos fundantes. Si por ventura fenecen los símbolos fundantes o se transforma su sentido de forma radical, la sociedad como un todo sufre una gran crisis de identidad, sus instituciones pierden sentido, los valores se resquebrajan, los estilos de vida quedan en entredicho, las estructuras comienzan a tambalearse y el conjunto de la red de sentidos derivados se desintegra como humo en el aire. Todo eso ocurre porque la red simbólica que sustentaba el ser y el hacer pierde su legitimidad significativa, desaparece su poder instituyente de sentido y todos los sentidos simbólicos deben desaparecer o a resignificarse⁹.

Un ejemplo contemporáneo que ilustra muy bien este proceso que aquí describimos, lo podemos encontrar en la desintegración vertiginosa de la antigua Unión Soviética. Una sociedad que entró en profunda crisis, no sólo porque sus instituciones no eran eficientes, sino porque todo el universo simbólico que durante casi un siglo sustentó esa sociedad, de repente, perdió sentido. Lo mismo podemos percibir en los cambios simbólicos provocados por la emigración rural en la España de los años 50 a 70, la crisis de los valores ancestrales del mundo rural entran en jaque cuando se ven cuestionados por el universo simbólico del capitalismo urbanizado, las tradiciones rurales son vistas con desprecio por la tecnología industrial, los valores tradicionales son despreciados y suplantados por la eficacia de la producción, la profunda fe religiosa es removida por el frenético consumismo, la tradicional cultura musical del mundo rural es sofocada por los modernos ritmos anglo-americanos, el estilo de vestir rural es visto como algo desfasado y pueblerino que debe actualizarse con el "imperio de la moda". Resumiendo, el mundo rural español sufrió el impacto profundo del universo simbólico de la modernidad del mercado, los símbolos fundamentales que legitiman su existencia perdieron parte de su consistencia y con ello las personas los fueron rechazando o, en el mejor de los casos, vivieron una resistencia a ultranza en

⁹ Desde esta perspectiva podemos entender mejor por qué en una sociedad como la ateniense, donde el derecho al diálogo para discutir y cuestionar cualquier opinión constituía su propia autocomprensión como polis, pudieron existir procesos públicos en el Ágora que culminasen con la muerte de Sócrates, la expulsión de Protágoras y Anaxágoras, la huida de Platón y Aristóteles. Todos ellos acusados de impiedad e inmoralidad, como lo fueron también Tespis, el dramaturgo, y Eurípides, entre otros muchos. Esa acusación pública de impiedad e inmoralidad no supone nada más que el intento de defender y preservar los símbolos fundantes del panteón ateniense, que legitimaban el ser y el orden de esa sociedad, de cualquier intento hermenéutico deslegitimador de los mismos.

reductos que mantuvieron un estilo de vida que el resto de la sociedad española - ahora ya muy moderna- veía como sobrepasado por el mito del progreso.

Entre los varios ejemplos que pueden servir para analizar en profundidad la importancia del universo simbólico para la existencia de una sociedad o de un grupo social, elegimos el ejemplo de las CEBs (Comunidades Eclesiales de Base), Brasil, porque ese grupo social realizó una experiencia creativa con la preservación de los símbolos tradicionales de la religiosidad popular y la construcción de nuevos significados para esos símbolos. La importancia de esta práctica de resignificación simbólica se entenderá mejor si percibimos que los símbolos de la religiosidad popular son los símbolos fundantes de una gran parte del mundo rural brasileño (como de hecho también lo son, o lo eran, del mundo rural español). La identidad de una gran parte de la sociedad rural brasileña se construye en torno de los símbolos de la religiosidad popular: costumbres. Valores, relaciones sociales y familiares, estilos de vida, opciones existenciales, etc., que caracterizan el modo de ser y de vivir de las personas de mundo rural, se afianzan en el universo simbólico de la religiosidad popular. El ejemplo de las CEBs que aquí presentamos, es un caso inédito en que una parte importante de la sociedad rural resistió de forma activa y creativa al embate del racionalismo mercantil, conservando la simbología tradicional de la religiosidad popular pero resignificando los símbolos, adaptándolos para dar sentido a unas nuevas prácticas sociales. Los símbolos se mantienen, la fe en ellos también, pero ambos sufren una hermenéutica nueva que les da un sentido diferente.

Podemos adelantar que las CEBs consiguieron irradiar su influencia a grandes capas de la sociedad brasileña. Otros grupos sociales, incluso urbanos, incorporaron la simbología y los sentidos creados por las CEBs. El universo simbólico de las CEBs y su práctica social contribuyó para propiciar nuevos estilos de subjetivación, que a su vez influenciaron enormemente la vida social brasileña. Baste recordar que el propio presidente de Brasil, Lula, así como una parte importante de los cuadros políticos y sociales del actual gobierno, surgieron y maduraron como personas públicas a partir de los movimientos de base de Brasil, que a su vez tienen como referencia la práctica de las CEBs.

Las CEBs construyen su identidad de grupo social a caballo entre dos redes simbólicas en pugna, entre dos modelos sociales diferentes y divergentes. Por un lado, en diversos grupos populares de Brasil existe y subsiste un entramado simbólico tradicional que pertenecían a un régimen social jerárquico y autoritario. Frente a esta red simbólica tradicional se impone hegemonícamente, en el conjunto de la sociedad, el entramado simbólico de la modernidad. La red tradicional de significaciones, en la que se socializaron una gran parte de los grupos populares de Brasil, servía para legitimar

el orden del antiguo régimen autoritario y feudal. En la realidad brasileña actual perduran prácticas de ese antiguo régimen en que multitud de formas de poder feudales, semiesclavistas, patriarcales, comunismo primitivo, etc., conviven y coexisten con el modelo liberal de la modernidad en la economía, familia, producción, creencias, valores, actitudes, comportamientos, hábitos, etc.

El imaginario social tradicional, con su entramado simbólico, servía para legitimar el orden jerárquico. Eso muestra que lo paradójico atraviesa cualquier realidad social. Ni el progreso es positivo por renovar todo, ni lo tradicional es bueno por conservar el pasado. Sin embargo los teóricos del mercantilismo racionalista de la modernidad partían de un prejuicio global contra todo el universo simbólico de la tradición rural. Fundamentados en este prejuicio, descalifican de forma absoluta la red simbólica de los grupos populares calificándolo como atraso intelectual, alienación social o superstición religiosa¹⁰. Convencidos de que lo moderno es mejor, impugnan el conjunto de símbolos y sentidos que instituyen las vivencias y experiencias de los diversos grupos populares, haciendo que éstos se sientan agredidos, marginados, desvalorizados, excluidos. Esa descalificación de los grupos populares del mundo rural fue impuesta a través de la red simbólica del liberalismo social y económico –por sus intereses de clase. La confrontación simbólica es, en realidad, una disputa de poder que alcanza directamente a las personas, –sus valores, costumbres, hábitos, lenguaje, instituciones, creencias, modos de existir y subsistir– y su modo de vida.

La red de sentidos tradicionales en la que se socializó una gran parte de los grupos populares rurales, se confronta social y políticamente con el grupo intelectual urbano, burgués y económicamente hegemónico. A su vez, la red simbólica tradicional del mundo rural es usada para legitimar las formas de dominación del antiguo régimen. Los símbolos tradicionales que entretejen la identidad rural, son relegados por la burguesía ilustrada como poco modernos para los nuevos tiempos de la fábrica y de la producción en cadena. La contradicción se da por el hecho de que los símbolos tradicionales del mundo rural son esenciales para consolidar la identidad de las personas, en este sentido serían símbolos positivos; pero a su vez esos mismos símbolos son usados por las clases dominantes rurales para legitimar las relaciones de dominación, las jerarquías sociales, las prácticas de sumisión de los más pobres, etc. En el mundo rural brasileño se vive un conflicto de identidad interno, muy habitual en otras latitudes, entre la afirmación positiva de los símbolos tradicionales para la identidad del grupo, y

¹⁰ PICO, J., *Modernidad y posmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 14-15.

el uso significativo de esos símbolos para legitimar la desigualdad social y la sumisión de los oprimidos¹¹. En el mundo rural las personas vivieron y viven ese conflicto de poder simbólico entre mantenerse fieles a las creencias, valores y modos de vida aprendidos en su grupo social y que forman parte de su subjetividad, o si las (re)niegan, están (re)negando una parte de su propia identidad, anulando parte de lo que fue su modo de subjetivación, su modo de ser persona. Muchas personas viven la contradictoria experiencia de querer negar las significaciones sociales del antiguo régimen, que les someten a condiciones humillantes de vida y a relaciones de poder denigrantes, pero a su vez esas significaciones forman parte de su identidad personal y colectiva y negándolas, se niegan, en parte, a sí mismas.

El poder instituyente del imaginario social legitima, a través del simbolismo tradicional, muchas formas de explotación económica, opresión política, dominación social, alienación ideológica del llamado antiguo régimen, que en parte se identifica políticamente con las clases dominantes agrarias. No obstante, ese mismo simbolismo instituye la identidad personal y colectiva de muchas personas y grupos, constituye su particular forma de expresarse, de autovalorarse, de autoafirmarse como personas y sujetos sociales en una selva social despiadadamente racionalizadora y mercantilizadora.

Esa difícil confrontación simbólica, es también un conflicto de clases que desemboca en enormes asimetrías o desigualdades sociales. Esa confrontación de poder se amplía en la propia expulsión del campo para la ciudad de masas agrarias, generando a su vez grandes bolsas de marginación cultural, exclusión social, dominación política y explotación económica. Grupos rurales expulsados del campo, al llegar a las ciudades pierden las referencias simbólicas de su identidad y se pierden como personas en el modelo masificador de las periferias metropolitanas. No ignoramos que el elemento económico es decisivo en esta problemática, ni queremos decir que el problema de la marginación y exclusión social sea sólo una cuestión de conflictos simbólicos, sino que toda forma de marginación y exclusión es, también, una confrontación de sentidos, es decir, un conflicto social y político que no se resuelve plenamente con medidas simplemente económicas, pero que tampoco se disuelve en un etéreo mundo de sentidos o simbolismos ahistóricos o asociales.

La cuestión que se plantea es: ¿cómo mantener la identidad de los grupos populares rurales respetando –valorando y potenciando su riqueza simbólica–, posibilitando al mismo tiempo la construcción de una conciencia crítica de la realidad y una praxis transformadora del propio contexto socio-histórico?

¹¹ TEIXEIRA, F. L., *A gênese das CEBs no Brasil. Elementos explicativos*, Sao Paulo, Paulinas, 1988, pp. 32 y ss.

5. La transformación significativa de los símbolos fundamentales

“El hombre es pre-visor. Está orientado –como Prometeo– a lo lejano, a lo no presente en el espacio y en el tiempo: al contrario del animal, vive para el futuro y no en el presente.”¹²

La posibilidad de deslegitimar el orden social instituido es factible, dado el poder deslegitimador que el propio símbolo posee. La dispersión inherente al símbolo le confiere la capacidad de integrar, en una misma figura, la cualidades más contradictorias. Por su poder de “repetir”, el símbolo sobrepasa su inadecuación fundamental. El carácter de redundancia del símbolo no es tautológico, sino perfeccionador y correctivo de la inadecuación simbólica a través de aproximaciones acumuladas. Un conjunto de símbolos que se entretajan alrededor de un tema central, se complejifican y esclarecen entre sí. Esa complejidad les acrecienta un poder simbólico complementario en la medida que esos símbolos esclarecen redundantemente un conjunto significativo de gestos, relaciones lingüísticas o imágenes.

Los grupos sociales participantes de las CEBs, e identificados como tales, estructuran su red simbólica en torno a símbolos fundantes (o fundamentales) religiosos. Como afirmamos anteriormente, esta característica no pertenece en exclusiva a los grupos participantes de las CEBs, sino que la religiosidad, como núcleo relacional que estructura de forma estratégica el conjunto de las significaciones sociales, es característica de la absoluta mayoría de los grupos populares brasileños contemporáneos, principalmente entre las décadas de 60 y comienzos de los noventa, que es el corte temporal en el cual se desarrolla nuestro estudio de las CEBs¹³.

5.1. Del Dios autoritario al Dios liberador

Dios es uno de los símbolos fundantes. Tal vez es el símbolo fundamental que tiene más poder estructurador de sentido en las sociedades donde la religiosidad es el principal elemento ordenador de la red de significaciones sociales instituidas. Por la importancia significativa que posee el símbolo de Dios, la historia de las diversas

¹² GEHLEN, A., *El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980, p. 36.

¹³ El hecho constatado por nosotros de que la religiosidad es la significación social estratégica que estructura el entramado de significaciones de los grupos populares brasileños, no es nada más que la constatación de la tesis durkheimiana: “Se puede decir que casi todas las instituciones sociales nacieron de la religión... Una única forma de actividad social no fue todavía expresamente referida a la religión: es la actividad económica” DURKHEIM, E., *La formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Scaphire, 1968a, p. 598.

sociedades está marcada por una gran conflictividad en torno al sentido y significado que posee este símbolo fundante. La confrontación no se realiza sólo en torno a las significaciones teológicas del mismo, sino, y principalmente, alrededor de las implicaciones sociales que se derivan de las diversas significaciones de Dios.

No queremos decir que la confrontación socio-histórica en torno al significado de Dios se pueda restringir a los intereses sociales —eso significaría reducir la potencialidad simbólica a la funcionalidad social, lo cual es falso e irreal. Sino que, como toda confrontación simbólica, el conflicto de significaciones en torno al símbolo de Dios es, también, un conflicto social y político, pues quien consiga imponer un sentido hegemónico para este símbolo fundante, conseguirá una posición estratégica, hegemónica, de poder dentro del entramado social. Si no, baste recordar como en el último conflicto bélico entre USA e Irak, ambos lados invocaban a Dios para legitimar la invasión o para resistir al demonio occidental.

En la red tradicional de significaciones, propia de la mayoría de los grupos populares rurales brasileños, el sentido dominante para el simbolismo de Dios es el de una autoridad que debe ser obedecida. Él representa la autoridad máxima que posee todas las formas de poder sobre la enfermedad, sobre la muerte, sobre la vida, sobre la naturaleza, sobre el destino, sobre la riqueza y pobreza, etc. La autoridad máxima de Dios, que concentra todo el poder posible, exige, como forma de relación, la obediencia. Ser obediente, dócil a la voluntad de Dios, es la única forma de poder conseguir sus favores, su bendición, y de poder escapar a su castigo, su maldición¹⁴.

El Cielo, como lugar de Dios, es comprendido bajo la figura de un orden establecido donde existe una jerarquía de poderes y la estratificación social está bien definida; allí la mayor fidelidad y obediencia es aceptar el estrato social de cada uno sin pretender ser diferente de lo que se es. En contraposición, el mal, el diablo, es aquel que no acepta el orden establecido por Dios y se rebela contra Dios porque se rebela contra su voluntad, contra su orden. Ese desobediente, el diablo, será expulsado del paraíso al castigo eterno.

Estas significaciones tradicionales, a través de las cuales se construye un sentido para el símbolo de Dios, son legitimadas por todo un conjunto de ritos, celebraciones, creencias, etc., que constituyen los símbolos derivados y que refuerzan el sentido del símbolo fundante.

¹⁴ BENEDETTI, L. R., *Os santos nômades e Deus estabelecido*, Sao Paulo, Paulinas, 1984, pp. 52 y ss.

La incidencia en la praxis social de este conjunto de significaciones construidas para el símbolo de Dios resulta casi evidente. Dios es invisible e inalcanzable, por eso la voluntad de Dios se hace presente en la autoridad socialmente instituida, que le representa o que es reflejo de su imagen. De alguna forma toda autoridad social: el padre, el patrón, el “fazendeiro”, el político, el militar, el religioso, etc., son representación de la imagen de autoridad que hay que aceptar y obedecer. La obediencia a la autoridad socialmente instituida, en cuanto praxis, deriva del sentido construido para Dios como autoridad. El Dios autoridad legitima el poder de la autoridad social, que de alguna forma es un símbolo del poder que Dios otorga en la tierra. A su vez, el orden social fuertemente estratificado en clases sociales está legitimado por la propia estratificación del cielo. Quien pretende subvertir el orden social, es como el diablo que no acepta a Dios y se rebela contra Él. Por eso su castigo será terrible.

El modelo ideal de persona es aquel que acepta con obediencia y sumisión la ley, el orden y la autoridad instituida: la buena esposa, el buen hijo, el buen trabajador, el buen ciudadano. Por el contrario, el modelo de diablo es la persona que se rebela contra el orden, la autoridad, la ley, que se legitiman por el poder trascendente del símbolo de Dios y se imponen por la trascendencia del poder con que son instituidas las distintas figuras sociológicas o instituciones que las mantienen.

Estas significaciones sociales pueden parecer superadas por la crítica ilustrada o por la dialéctica marxista, pero hay evidencias socio-históricas de que su vigencia se da en una gran parte de los grupos populares brasileños, y nos atrevemos a decir que latinoamericanos así como de otras sociedades: el islamismo, las nuevas y numerosas sectas norteamericanas, el hinduismo de castas, el animismo, los nuevos y viejos esoterismos de la cartomancia, el horóscopo, el espiritismo cardécista, los movimientos de la “nueva era”, etc. Incluso es sorprende constatar cómo estas significaciones del poder trascendente como un poder autoritario se encuentran como significación social legitimadora del orden liberal del mercado, incluso en las llamadas democracias formales, principalmente en la figura del mercado y su modelo de sociedad consumista¹⁵.

Existe otro conjunto de significaciones tradicionales para el símbolo de Dios, entre las que podemos destacar la oferta de una felicidad ahistórica, considerando lo

¹⁵ Sobre el carácter trascendental de los objetos de consumo Baudrillard dice: “Bajo esta determinación paradójica, los objetos son por lo tanto el lugar, no de la satisfacción de necesidades, sino de un trabajo simbólico, de una “producción” en el doble sentido del término: pro-ducere -se los fabrica pero se los produce también como prueba. (...) la moral del consumo sustituye a la de la producción o se traba con ella en una misma lógica de la salvación” BAUDRILLARD, J., “Función-signo y lógica de clase”, *Crítica de la economía política del signo*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 7. Sobre la dimensión teológica del mercado liberal y su exigencia idolátrica de sacrificios humanos para poder existir y subsistir, cf. HINKELAMMERT, F., *As armas ideológicas da morte*, Sao Paulo, Paulinas, 1983.

socio-histórico como un simple lugar de paso, sin relevancia dentro de la salvación personal o social. Habría dos órdenes separados e incomunicados: lo natural y lo sobrenatural. Lo natural es perecedero, inviable, sin sentido; su sentido es servir de transición hacia lo absoluto, lo sobrenatural, donde todo se vuelve definitivo. El sentido principal del ser humano sería purificarse de los pecados, por este motivo los sufrimientos socio-históricos deben ser aceptados con naturalidad y sin rebeldía. La praxis que estas significaciones provocan es la de aceptación fatalista de la propia realidad social, así como una actitud de resignación conformista que no busca causas sociales e históricas para comprender la situación en que se vive e incluso integra el sufrimiento como algo necesario para conseguir una mejor transición al estadio sobrenatural.

Muchos grupos y movimientos sociales de carácter político pretendieron concienciar a las clases populares del mundo rural sobre la raíces socio-históricas que provocan su situación de sufrimiento. En su metodología de concientización, partían del prejuicio iluminista contra el universo simbólico del mundo rural, rechazando abiertamente y de forma explícita toda y cualquier dimensión religiosa. Las CEBs parten de un presupuesto diferente, en vez de rechazar el simbolismo tradicional del mundo rural lo integran como parte esencial de la práctica transformadora de la realidad y lo potencian como elemento de identidad de los nuevos grupos sociales.

En las CEBs el símbolo de Dios es acogido como símbolo fundante, pero su sentido es transformado. La figura de Dios es resignificada como Dios liberador. Es el Dios que se hace historia, se encarna en la historia, y realiza una opción de clase por los pobres y oprimidos con el objetivo de ayudarles en la liberación socio-histórica de todo lo que les oprime. Esta significación liberadora de Dios se legitima a partir de otro símbolo fundante con el cual interactúa y construye sentido: la Palabra de Dios. Textos como Ex 3,7-10 son considerados paradigmas de este nuevo sentido del Dios liberador¹⁶.

El nuevo sentido del Dios liberador origina una praxis de transformación social. La adhesión a la voluntad de Dios se ha transformado de servil sumisión en fidelidad al compromiso liberador con la causa de los oprimidos. Dios no es reducido a ideología o identificado con la acción, sino que, preservando el potencial simbólico de Dios, el nuevo sentido liberador provoca una nueva praxis social de acción transformadora

¹⁶ Gilbert Durand critica las visiones que aproximan los designios de Dios a la historia, por considerarlas reduccionistas de su ser trascendental, cf. Id., "Estrutura e função recorrentes da figura de Deus", *A fé do sapateiro*, Brasília, UnB, 1995, pp. 113-149. Contrariamente, Gianni Vattimo propone que la secularidad no es una característica exclusiva de la modernidad, sino del propio cristianismo. A diferencia de las religiones sacrificiales, el cristianismo originario secularizó a través de la "ontología débil" —de la encarnación de Dios en la historia, kenosis— la autoritaria transcendencia de un Dios inaccesible. cf. Id. *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.

de la realidad. Lo socio-histórico es el espacio de la presencia actuante de Dios; la justicia es la mayor expresión de la voluntad divina en el mundo. La autoridad instituida, y las instituciones que la legitiman, son relativizadas en función de la justicia social. El poder deslegitimador de lo simbólico hace que la legitimación del poder instituida anteriormente sea relativizada en función de los nuevos sentidos creados, de las nuevas significaciones que emergen y de la nueva praxis que las provocan.

5.2. Del Cristo ahistórico al Jesús comprometido

Otro de los símbolos fundantes dentro de la red simbólica de la religiosidad popular es la persona de Jesús. Jesús, en cuanto símbolo fundante, repite en gran parte todo el proceso de significación realizado con el símbolo de Dios.

Todos los símbolos fundantes de una red, están interligados en una coherencia de sentido; esto permite que se refuercen mutuamente y, en su conjunto, legitimen con mayor intensidad el universo de sentidos construido por el complejo entramado de la red simbólica. Entre los diversos símbolos fundantes de una trama simbólica no puede existir contradicciones graves ni divergencias estridentes, porque eso pondría al descubierto la relatividad del sentido instituido, que a su vez fragilizaría el conjunto de la red.

En la visión tradicional el sentido de la persona de Jesús está revestida con un fuerte énfasis en su divinidad, desconociendo u ocultando la realidad socio-histórica que vivió y las implicaciones que tenían sus palabras, acciones, gestos, opciones y modo de vida. En la visión tradicional, las repercusiones del mensaje y persona de Jesús se elevan a un plano meta-histórico y se niegan las implicaciones socio-políticas de su mensaje y vida.

En las CEBs hay una resignificación de la persona de Jesús a partir de las implicaciones socio-políticas de su vida y mensaje. Su nacimiento se construye a partir del símbolo paradigmático de opción por los pobres, que confirma el sentido construido para el símbolo fundante del Dios liberador. La muerte de Jesús no es una fatalidad querida por Dios, ni una expiación del pecado original, como expresaba el sentido tradicional, sino que es consecuencia de su coherente radicalidad de vida frente a una sociedad excluyente, como fue la judaica de la época, y un sistema opresor y sanginario, que fue el imperio romano. Su vida y su mensaje es una constante solidaridad con los pobres y oprimidos, con los enfermos, con los excluidos, con las mujeres marginadas.

El nuevo sentido del Jesús comprometido, es un modelo de praxis solidaria con los excluidos sociales y de compromiso con la justicia. Él contribuye a tejer la nueva

red de sentidos que deslegitiman las antiguas significaciones sociales tradicionales, y consecuentemente relativizan todas las formas de poder social por ellas instituidas.

La nueva red de sentidos, construida por el potencial creador del imaginario social, tiene el poder de deslegitimar las significaciones sociales que fundamentan el orden social vigente. El símbolo, que por el poder instituyente del imaginario sirve para legitimar el orden social, posee en sí mismo la potencialidad de deslegitimar el sentido impuesto anteriormente. Su apertura de ser le permite construir tensionalmente tanto la legitimación del orden social como la deslegitimación del mismo. Esa posibilidad sólo se transforma en hecho social a partir de la creatividad de las personas y colectivos que la realizan, y nunca por inmanencias o teleologías del deber ser.

Existen muchos ejemplos históricos de grupos sociales del Brasil que motivados por la nueva red de sentidos deslegitimaron el orden social secularmente aceptado y promovieron una nueva praxis social. Por citar un ejemplo, podemos mencionar el proceso de ocupación de una gran área de tierra urbana con objetivo de construir casas populares. Eso ocurrió en Canoas (Río Grande do Sul), en 1979, donde aproximadamente mil personas, después de intensas reflexiones sobre el sentido de la Navidad, analizando por qué Jesús no tuvo una casa dónde nacer, y comparando con su realidad de familias “sin techo”, decidieron organizarse como grupo, ocupar una área de tierra abandonada y luchar por una casa digna para sus hijos. Fue una ocupación de tierra impulsada por las CEBs de Canoas, iniciada principalmente en la reflexión de los grupos de mujeres de las CEBs¹⁷, que trajo consigo un largo período de represión militar, de resistencia en chabolas, de prisiones, procesos judiciales, amenazas de pistoleros, quema de casas, etc. Actualmente esa área es un barrio de cerca de sesenta mil personas, “Matías Velho”, de la ciudad de Canoas. Este breve ejemplo refleja miles de otros casos que durante las décadas pasadas se diseminaron por todo Brasil.

La absoluta mayoría de las personas protagonistas de esta acción pertenecían a grupos sociales de origen rural, que tenían asumidos el simbolismo tradicional del valor sagrado de la propiedad privada, de la obediencia incontestable a la autoridad establecida, del individualismo, de la baja autoestima, etc. Los valores del simbolismo tradicional favorece una actitud pasiva delante de la injusticia y alimenta una sumisión al orden establecido. Existe abundante material que indica cómo las CEBs usaron la simbología más tradicional y popular para provocar un cambio en la subjetividad de las

¹⁷ Sobre la importancia y el papel de la mujer en las CEBs y en las organizaciones populares de base, cf. GOHN, M.G.M., *A força da periferia - A luta das mulheres por creches em São Paulo*. Petrópolis, Vozes, 1984.

personas. Comenzaron rezando el rosario en las casas y reflexionando sobre la actualidad de los misterios; María era un ejemplo de mujer que atenta a las circunstancias históricas, sabía tomar opciones de compromiso; se estimulaba la celebración, en las casas, de fiestas tradicionales del mundo rural, como por ejemplo los cantos del Espíritu Santo, grupos folklóricos de tradición portuguesa, la devoción a San Benedito –santo negro–, etc. Pero siempre, junto con el respeto y potenciación de la simbología propia de la religiosidad popular, se va produciendo la resignificación de los diversos símbolos. Resignificación que va resintiendo la red significativa del sentido tradicional y realizando la transformación de ese sentido que legitima el orden social sobre la propiedad, la ley, la autoridad, la pobreza y el orden.

5.3. La María sumisa se convierte en mujer consciente

Otro de los símbolos fundantes que teje la tela significativa de un amplio conjunto de símbolos derivados, es la persona de María. Como los anteriores símbolos fundantes, la red significativa tradicional construida en torno al símbolo de María refuerza el sentido de autoridad, obediencia y sumisión al poder establecido y al orden social instituido.

El impacto social del símbolo de María penetra profundamente en los grupos sociales populares por la significación de madre resignada y de mujer obediente. En cuanto mujer, ella es construida como modelo de resignación al sufrimiento. La aceptación de la muerte de su hijo es el paradigma de aceptación de todas las adversidades socio-históricas, de todo sufrimiento, que tiene su origen en la voluntad de Dios. Mujer silenciosa y silenciada, que tiene una presencia “humilde”, escondida, desconocida, porque cede el primer puesto al hombre-varón que es su hijo. Mujer paciente, que padece en silencio, callada, resignadamente, todos los sufrimientos propios de su condición de mujer. Mujer-madre servicial, ejemplo del destino natural de toda mujer. Mujer esposa fiel y obediente, espejo de servicio en el que toda mujer-esposa debe mirarse para reflejar en él su estilo de callada servicialidad al marido. María, en cuanto mujer, que encarna todas las significaciones sociales más importantes de lo femenino y la feminidad, ya que se niega que éstas puedan existir en Dios, dado que se piensa que lo femenino representa la debilidad, la imperfección, la dependencia, la tentación, por eso, en el simbolismo tradicional, Dios es esencialmente varón¹⁸.

¹⁸ Sobre la confluencia sincrética de las divinidades femeninas en la persona de María, así como su poder simbólico de mediación, cf. DURAND, G., “A Virgem Maria e a alma do mundo”, *A fé do sapaterio*, Brasília, UnB, 1995, pp. 81-112.

María es un símbolo popular fundante en el cual se engarza una gran simbología derivada de devociones, fiestas, ritos, creencias, sincretismos, etc. La transformación significativa que las CEBs realizan del símbolo de María se construye a partir de otro símbolo fundante que es la Palabra de Dios. Cualquier transformación de sentido que pretenda deslegitimar las significaciones sociales instituidas debe construirse con coherencia a partir de los diversos símbolos fundantes. De esta forma crea un entramado de legitimaciones que refuerzan los nuevos sentidos fundamentales que se pretenden instituir y sirven como estímulo y motivación de una praxis social y de un modelo antropológico.

A partir de textos como el cántico del Magnificat, Lc. 1,51-53, se reconstruye el símbolo de María como una mujer consciente de su realidad, que en su relación con Dios expresa la injusticia sufrida y el deseo de igualdad. María es transformada en la mujer consciente que acompaña comprometidamente a su hijo, junto con el grupo de hombres y mujeres que lo siguen. No es ya una mujer pasiva y resignada, sino una mujer decidida que supo optar en la vida. Ella no es una mujer de las clases dominantes, sino una mujer del pueblo oprimido, y en cuanto mujer del pueblo es modelo y referencia de la solidaridad de Dios con los pobres y oprimidos, ya que Dios escogió, en María, la realidad socio-histórica de los excluidos de Galilea. María es modelo y referencia para las mujeres del pueblo que quieren comprometerse en favor de los demás, en busca de la justicia, luchando por rescatar su dignidad de persona-mujer.

Con base a la simbología de este imaginario, se crearon, en todo Brasil, miles de grupos de mujeres que semanalmente se encontraban para hacer una reflexión de su realidad de hambre, falta de atención médica, paro, etc., a luz del ejemplo de María. Como fruto de la organización de estos grupos, surgieron hornos comunitarios de pan, grupos de cooperativas de venta directa de productos del campo para los barrios, farmacias comunitarias, escuelas y guarderías comunitarias, luchas por conseguir médicos, etc. Además de los aspectos materiales de la práctica social, es importante resaltar el cambio significativo en la subjetividad de muchas de las mujeres de las CEBs, que pasaron, en gran número, a incorporarse en la vida social y política, ocupando hoy en día incluso ministerios como el de medio ambiente, ministra Marina Silva de las CEBs del estado de Rondonia, etc.

5.4. La Palabra de Dios se transforma en fuente de interpretación

El enraizamiento simbólico del lenguaje hace posible que éste no construya una clausura de sentido en torno a la realidad descrita, sino que connote una indefinida posibilidad de ser. El lenguaje no se encierra en un único sentido denotativo, sino que

se abre a una múltiple posibilidad de sentidos. Toda palabra escrita posee una potencialidad metafórica que permite, con fidelidad al texto escrito, construir una multiplicidad de sentidos interpretativos de la misma. Cada sujeto, cada sociedad, lee los textos a partir de una hermenéutica diversa y plural, lo cual hace posible la construcción de sentidos múltiples y hasta divergentes para un mismo texto.

Esta potencialidad hermenéutica del texto escrito se hace más floreciente en los considerados textos sagrados, o textos fundamentales. El Corán, la Biblia, el Capital, la Riqueza de las Naciones, los Vedas, las Constituciones, los Derechos Humanos, son textos fundantes, entre otros muchos, que crean un universo de sentido y posibilitan la construcción de una red de significaciones siempre nuevas y novedosas. Todos los intentos de clausurar el texto escrito en una única interpretación verdadera, han llevado inexorablemente al dogmatismo institucional y al fanatismo social; además el dogmatismo ha demostrado la inutilidad histórica de pretender reducir el sentido de la palabra escrita a una única verdad posible o a la univocidad de un único y verdadero sentido de la misma.

El texto, que legitima simbólicamente un conjunto de significaciones sociales instituidas, posee, también, la potencialidad de deslegitimar esas mismas significaciones y el orden social por ellas legitimado. Esa posible co-implicación tensional que posee el texto para legitimar y deslegitimar al mismo tiempo la misma realidad, es manifestación de su naturaleza simbólica, que instituye la palabra escrita como algo más que pura racionalidad formal.

En el caso específico de las CEBs, la Biblia es el símbolo fundante a partir del cual se reconstruyen las significaciones tradicionales del conjunto de símbolos que forman parte de su red simbólica. La Biblia es la fuente hermenéutica que hace posible la creación de nuevos sentidos para los viejos símbolos; al mismo tiempo que, en cuanto palabra de Dios, tiene el poder de legitimar la creación de esas nuevas significaciones.

Todas las instituciones legitimadas por un texto sagrado o fundante saben del “peligro” existente en la potencialidad hermenéutica del mismo. Ésta hace posible la relativización de las formas institucionales, la deconstrucción de las significaciones sociales que las legitiman como las verdaderas formas institucionales o como fuentes únicas de la verdad. El Partido Comunista, los Imanes, los economistas neoliberales, los Brahmanes, el Estado, la ONU o el Vaticano todos tienen en común el sentimiento de guardianes de la ortodoxia del texto; ellos se sienten detentores de la única verdad posible y objetiva que emana del texto sagrado o fundante. Todos ellos niegan, censuran o persiguen, de muy diversas formas, cualquier hermenéutica del texto que des-

legitime los sentidos construidos por la propia institución. Frente a la lectura hermenéutica del texto sagrado o fundante proponen una lectura literal, dogmática, o fundamentalista del mismo.

Las CEBs no son, en absoluto, las creadoras de la hermeneusis bíblica, como tampoco lo es ningún autor intelectual o escuela. Ella se instituye desde el mismo momento en que se reconoce la existencia colectiva de los textos sagrados. En el caso del cristianismo, la larga historia de dos mil años de herejías y dogmas, de excomuniones y credos, de cismas y anatemas son expresión de la potencialidad innovadora de sentido que todo texto fundante posee. La propia reforma protestante consolidó la libre interpretación como característica de sus Iglesias; aunque en la práctica también se establecieron mecanismos censuradores del texto para mantener la legitimidad de las instituciones reformadas.

Las CEBs incorporaron un modelo de hermenéutica propio —que no quiere decir creado por ellas—, que es la relectura del texto bíblico a partir de los pobres. Es la llamada lectura sociológica de la Biblia. La Palabra de Dios adquiere valor a partir de la realidad vivida. De esta forma ella no tiene un valor absoluto en sí misma, como definía la reforma, sino que su sentido viene dado por la vida, por la realidad. Más específicamente, el sentido más auténtico de la Palabra de Dios surge a partir del sufrimiento y de los clamores de los pobres y oprimidos. Se comprende que la revelación de Dios es histórica y no institucional, y que como tal revelación ella continua siendo un acontecimiento histórico. Hoy, la historia y sus acontecimientos es el libro de la revelación y de la interpelación de Dios. Por eso se propone una lectura del texto bíblico a la luz de los acontecimientos históricos, para escuchar y sentir las interpelaciones de Dios que emergen de los hechos históricos.

Existe una relación dialéctica —un diálogo coimplicante— entre la Biblia como símbolo fundante y la realidad social de las personas y grupos que la interpretan. Esta relación dialéctica es fuente permanente de nuevas interpretaciones y sentidos. La metodología de leer la realidad a la luz de la Biblia y la Biblia a la luz de la realidad, posibilita la construcción de sentidos y significados nuevos, que surgen a partir de la experiencia vital de las personas y de los grupos sociales.

Esta relación hermenéutica entre la vida y la Palabra de Dios da autonomía real a las personas y a los grupos sociales para construir nuevos sentidos, desvinculándolos de la dependencia heterónoma de una autoridad, normalmente institucional, que dicta o define cuál es el sentido verdadero o único que hay que entender o interpretar. La autonomía de las personas y los grupos para la construcción de sentidos propios, a partir de la vida y de la Biblia, les capacita para poder deslegitimar simbólicamente

el orden social instituido, deslegitimando al mismo tiempo las propias instituciones y el conjunto de significaciones sociales que las instituyen.

En las CEBs se entrecruzan la historia y la Palabra de Dios, la vida y la Biblia, el sufrimiento de los excluidos y la revelación de Dios. De ese cruce de experiencias se construye el sentido para el momento presente o la interpretación para el pasado.

La Biblia, y su universo simbólico, están por detrás de muchos de los grupos que en Brasil luchan por la reforma agraria. El principio de Dios creó la tierra para todos, se opone al contraste que supone la apropiación indiscriminada de enormes extensiones de tierra improductiva por unos pocos en cuanto miles de labradores sin tierra no tienen de qué sobrevivir. La denuncia profética de Amós, Miqueas, Isaías, se transforma en acicate para la organización del Movimiento de los Sin Tierra, reivindicando una reforma agraria justa.

6. Conclusión

En este breve estudio, hemos querido mostrar cómo la potencialidad transformadora de lo simbólico posibilita la transformación del entramado social, también simbólico, que legitima el orden social establecido. Todo orden social se impone a través de una red de símbolos que son asumidos por el conjunto de la sociedad como los mejores, los únicos, los naturalmente incuestionables, los lógicamente posibles o los divinamente revelados. En todos los casos, la estabilidad del orden social está sustentada en la fuerza de la legitimación simbólica con que haya conseguido introyectarse sobre el conjunto de los diversos y divergentes grupos sociales.

La transformación del orden social siempre exige, en primer lugar, la deslegitimación simbólica del entramado significativo que lo legitima. En el caso de las CEBs, ellas ofrecen una experiencia concreta de cómo fue realizada esa transformación significativa de los símbolos fundantes que legitimaban un orden social autoritario, respetando al mismo tiempo los símbolos. Esta experiencia no es el paradigma de toda transformación social, ni el modelo de acción a seguir por otros grupos, pero sí supone una contribución histórica inestimable sobre la importancia de la fe en la construcción de nuevos modelos antropológicos y sociales liberadores, así como evidencia la potencialidad transformadora de lo simbólico y específicamente del simbolismo religioso.

Concluimos este trabajo con la conciencia de que presentamos de forma muy escueta el análisis de los símbolos fundantes, que tal vez resulte bastante conocido para algunos lectores de teología. Pero también somos conscientes de que sería muy

enriquecedor complementar este trabajo con otra parte que ofrezca un estudio más detallado sobre la transformación significativa de los símbolos derivados de la religiosidad popular, en las CEBs. Como por ejemplo, la cruz, la romería, el vía crucis, el rosario, devoción a los santos, etc. Símbolos derivados que desaparecieron de la práctica religiosa de muchos de los grupos urbanos europeos porque ellos evocan sentidos de un tradicionalismo teológico. Las CEBs mantuvieron esos mismos símbolos pero con un cambio significativo adaptado a la realidad social brasileña. Creemos, incluso, que esta segunda parte puede ofrecer pistas mucho más ilustrativas sobre cómo el mundo rural puede resignificar los símbolos tradicionales que configuran su identidad, manteniéndolos como parte de su historia y de su tradición sin que sean expresión de un tradicionalismo trasnochado ni de una teología obtusa.

COMENTARIO DE LIBROS

Acercar el cielo

“Itinerario espiritual con Teresa de Jesús”

Antonio Mas Arrondo

Rev. Aragon. Teol. 21 (2005)

José Alegre Aragüés

Hace unos días, presentaba este libro nuestro compañero, colaborador y amigo Antonio. Desde el conocimiento que tiene de Teresa de Jesús, a la que dedicó su tesis doctoral, y desde el entusiasmo que por ella siente, ha hecho una lectura adaptada a nuestro momento histórico que considero oportuno comentar.

En este libro llama la atención, en primer lugar, el título. Porque no es una propuesta para irse al cielo, que parecería una propuesta moral, sino para acercar el cielo a nuestra tierra, a nuestro mundo y a nuestra historia, que tantas veces parece atada a la impotencia y al agotamiento. Pero no se trata de un cielo bonito y azul como el que nos brinda la atmósfera, ni de un firmamento de suave y relajante apariencia sobre el que se proyectan blancas cumbres.

El cielo, en este caso, es la experiencia que nos cuenta y la propuesta que nos hace. Experiencia vital porque es vivir lo cotidiano de manera totalmente diferente; así, la vida se vuelve gozo, lo habitual encantador y la rutina, posibilidad de repetir la experiencia del amor siempre sorprendente, siempre nuevo, siempre por estrenar.

La lectura nos deja con la sensación de haber recibido una invitación a hacer de la vida un paseo por las posibilidades que el sentido religioso ofrece como dimensión más profunda y más bella, tanto de lo humano en general como de nuestra humanidad personal.

Es común la creencia, sin duda errónea, de que la experiencia mística es patrimonio de unos pocos héroes que van accediendo a ella desde una lucha ascética en donde prima la renuncia a casi todas las cosas bonitas y placenteras que la vida y el poder adquisitivo ofrecen. O que es una experiencia reservada a determinadas personas extraordinariamente sensibles, dotadas de una sublime percepción de lo espiritual como distinto a lo humano, percepción de la que no disfrutamos la mayoría de los mortales.

En este caso es una propuesta basada en la fe común de que Dios, por medio de Jesús, está cerca de nosotros y nos acompaña en esa experiencia de soledad, deseo de superación y lucha por la supervivencia que es la vida.

Si la vida es una experiencia, como la de Adán, de estar solos; si la vida es una experiencia de no poder alcanzar las cumbres con las que soñamos sin poder renunciar tampoco a intentarlo, como en el mito de Sísifo, aquí, simplemente, se nos recuerda que no estamos solos, que Alguien nos acompaña y nos echa una mano en la existencia para hacer posible la otra experiencia de llegar a lo inalcanzable.

La vida, vivida desde el engaño y la autocomplacencia, como Narciso, lleva a la autodestrucción. Vivida desde el empeño moral es otro engaño que lleva a la frustración. Contemplada desde la desmitificación psicoanalítica o desde la frialdad racionalista es sólo una función escénica o funcional.

Vivida desde Dios, es otra cosa, es otra historia y es otra vida.

Esa es la clave de su propuesta: vivir la vida ordinaria y común desde la convicción que Alguien va viviéndola con nosotros y acompañándonos en el día a día.

Querer establecer una relación con este Alguien, compañero de viaje o guía en la visita del mundo nos lleva a descubrirlo y, poco a poco, a entablar una fuerte amistad y unos lazos de relación tan apasionantes como inquebrantables.

Pero esa amistad que va surgiendo no es el resultado de un empeño ni de un esfuerzo titánico; es el deseo de no perder de vista a quien se ha descubierto como el gran amigo, como el gran amor, en audaces palabras de Teresa.

También el subtítulo llama la atención, porque esta propuesta no se nos hace para que cada uno la practique en soledad, como esos cursos de idiomas que mucha gente compra y nadie llega a terminar por el cansancio que producen.

Es un viaje organizado que lleva guía, o un curso de idiomas con profesor presente, o un paseo por la propia vida con el mapa de la senda trazado por quien ya la ha recorrido, que nos va indicando los barrancos que hay a un lado, las piedras de otro momento, las simas de otro paraje o las fatigas de ciertos momentos.

Es como una visita a un museo llevando la guía de un experto en arte que desentraña los misterios de cada cuadro y las obras de cada sala.

Es, en definitiva, descubrir lo apasionante de la propia realidad cuando se vive en compañía de Alguien que la explica, la descubre, la hace aceptable y la proyecta hacia un futuro realmente genial.

Si vivimos en el mundo de la imagen que necesita maquillarse para aparecer en la pantalla, o maquillarse para esconder los defectos o para ocultar el propio interior que consideramos inaceptable para los otros, aquí tenemos un libro abierto de la vida, tal y como es, vivida desde la aceptación apasionada y entusiasmada, no desde la resignación y mucho menos desde el rechazo o la crítica.

Teresa, doctora de la vida y profesora involuntaria de la existencia, nos ofrece su paso por ella, al principio lleno de confusión, como todos, y después inmerso en la experiencia de una vida compartida, del modo más natural, con quien resultó ser el mejor acompañante que podía pensar.

Con el tiempo, su acompañante se manifestó como el mejor compañero y el más experto en las cosas que suelen ocurrirnos a las personas cuando vivimos. Por eso Teresa, que encontró en Él cariño y respuestas, nos ofrece su guía, una guía que Antonio Mas ha querido actualizar, que dice haber respetado en todos sus trayectos y que, desde luego, es fiel y original a la vez.

Fiel porque hace una lectura profunda, atractiva y viva. Original porque hace una adaptación al día de cada uno de nosotros y lo hace de un modo asequible y hasta ameno, lo cual requiere un esfuerzo de recreación, una vena de originalidad, un sentido de creatividad e imaginación y una sintonía con la humanidad presente.

En estos tiempos en que lo religioso está tan identificado con la arqueología, la paleontología y la historia del arte encerrada en museos, como testigos de un tiempo ya pasado y momias embalsamadas que hablan de tiempos oscuros y tenebrosos, inquietantes para algunos, es bonito leer guías como ésta que nos invitan a transitar por las veredas de la vida actual, a plantar cara a los horizontes del interior humano y a verlo todo con sentido de esperanza y alegría.

Todas las personas que nos ofrecen sus cosas desde la sencillez suelen tener una capacidad de seducción impresionante.

La obra de Teresa se parece a la propuesta que Francisco de Asís nos hizo para los días de Navidad. El Belén, en su sencillez es una escenificación de la vida que no ha sido igualada por ninguna otra. Todos sus personajes, a la vez que son un reflejo de todos nosotros, inclinados por el peso de la propia existencia, cargados con nuestras propias fatigas y todos puestos en camino —menos el imperial Herodes, encerrado en el castillo de su poder y de sus miedos—, tenemos una meta y un horizonte. En la medida en que los encontremos, podremos depositar en forma de ofrenda nuestro propio peso, de manera que lo que es un acto de agradecimiento sea, a la vez, una experiencia de liberación del propio yo atrapado en sus propios conflictos.

Cuando la existencia está orientada hacia Dios, ocurren cosas sorprendentes que nos cambian la vida hasta el punto de poder sentirnos liberados de nuestras propias culpas, tan pesadas, el presente de la historia se hace mucho más llevadero, el futuro es tan apasionante como el cuidado de un niño, Dios es tan tierno y tan novedoso como un recién nacido y la vida se percibe como un regalo lleno de posibilidades y de futuro.

José Alegre Aragüés

Profesor de teología moral en el CRETA (Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón)



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)