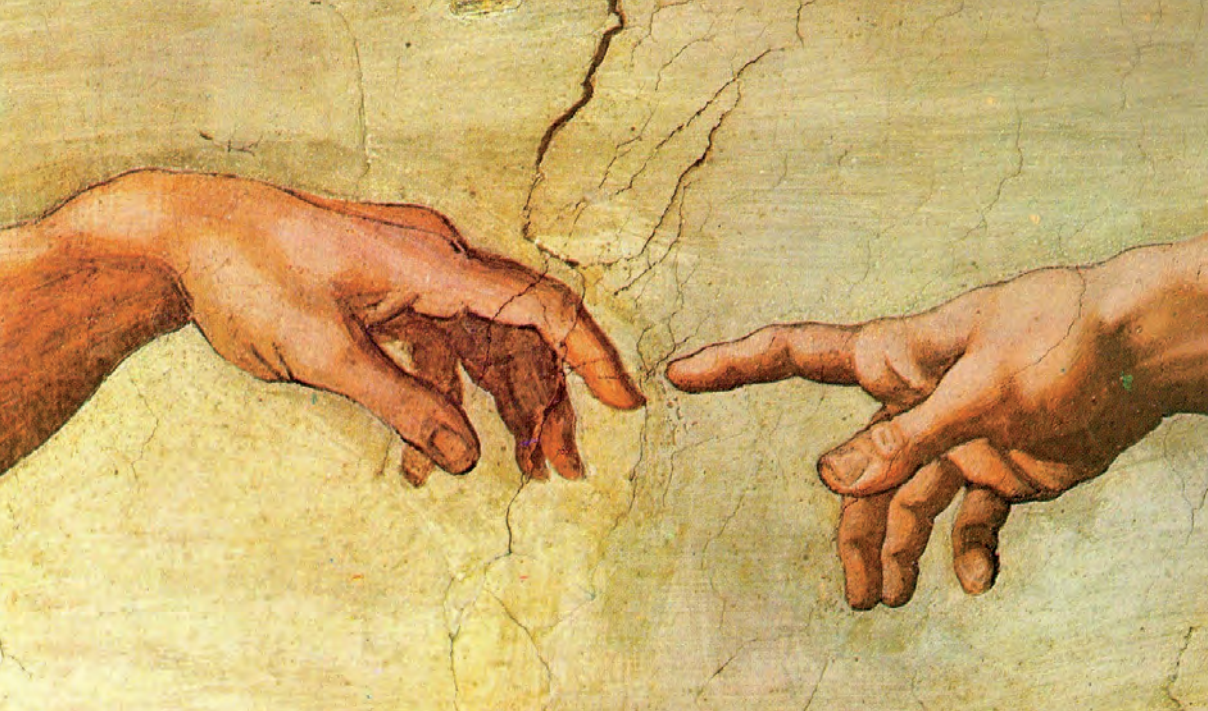




José Arocena

Buscando a Dios en el siglo XXI

TRILCE

José Arocena

**Buscando a Dios
en el siglo XXI**

TRILCE

© 2014, Ediciones Trilce
San Salvador 2075
11 200 Montevideo, Uruguay
tel.: (598) 2412 7662
trilce@trilce.com.uy
www.trilce.com.uy

ISBN 978-9974-32-634-7
Primera edición: junio de 2014

Contenido

Prólogo por Elbio Medina	7
Prólogo. «Sapere aude»: ¡Atrévete a pensar por ti mismo! por Rosa Ramos	13
Introducción	17
El Dios de la Buena Noticia 18 / Las tres partes del libro 19	
Primera parte. El humanismo cristiano en la sociedad contemporánea	
I Evangelización y humanización: más allá de la dicotomía	23
El Concilio Vaticano II alerta sobre la dicotomía 23 / Dualismo y monismo 24 / Más allá de los reduccionismos 24 / Progreso humano y progreso del Reino en Juan Luis Segundo 25 / Las referencias del cristiano y la clave «política» 26	
II Las señales del reino	29
Mi Reino no es de este mundo... el Reino ya está entre ustedes 29 / Las luces 30 / Las sombras 31 / Zonas ricas y zonas pobres 32 / El hambre 33 / ¿Es posible una sociedad solidaria? 34 / Las señales del Reino 36	
III ¿Quiénes son los pobres del Evangelio?	37
Pobres y ricos en los textos evangélicos 37 / ¿Eran pobres Jesús y sus discípulos? 39 / Jesús, sus discípulos, los pobres y las parábolas 40 / Los pobres, lugar teológico de Jesús 43	
IV Hambre y sed de justicia	45
¿Saciados en la otra vida? 45 / Exigencia sí, pero no estamos solos 46 / Heroísmo y escepticismo 47 / Es posible vivir el hambre y sed de justicia 48	
V La justicia, el camino de la paz	49
La violencia y los esfuerzos por superarla 49 / Paz y justicia en la tradición bíblica 50 / Padre nuestro, venga tu Reino y danos el pan de cada día 51 / La paz como expresión del amor 52	
VI La sabiduría radical del Evangelio	54
Los significados del término sabiduría 54 / El comportamiento racional 55 / ¿Es irracional la sabiduría? 56 / Sabiduría y racionalidad en el cristianismo 56 / La sabiduría en Jesús 57	
VII La humanidad como proyecto	59
El proyecto evangélico 59 / ¿Una sociedad sin proyecto? 60 / ¿La fragmentación en innumerables proyectos? 60 / Somos diferentes y estamos en el mismo barco 62 / Los derechos humanos 63 / La complejidad del proyecto 64	

Segunda parte. Apuntes sobre el Dios y la fe de los cristianos

VIII El Dios de Jesús	67
Las imágenes de Dios 67 / La imagen de Dios como proyección de nuestros miedos 69 / Las imágenes idolátricas de Dios 70 / Amor, perdón y entrega 70 / El Dios de la promesa 72	
IX El Dios de la vida	73
La resurrección de Jesús, triunfo de la vida 73 / Las dos formas de vida y la integralidad de la persona 75 / La relación entre las dos formas de vida 76 / El racionalismo y la dificultad para superar la conjunción «o» 77 / Las Luces y el misterio 77	
X Las complejidades del Dios de los cristianos	79
¿En qué Dios creen las religiones monoteístas? 79 / Las teorías de la complejidad 81 / El pensamiento complejo: diálogo, recursividad y holograma 82 / La primera complejidad del Dios cristiano: la humanización de Dios y la divinización del hombre 83 / La unidad y la diversidad en el pensamiento complejo 84 / La segunda complejidad: un Dios diverso y uno 85 / ¿Monoteísmo o politeísmo? 87	
XI Fe y vínculo en la sociedad industrial	90
Fe y vínculo 90 / Una sociedad de anonimato 90 / Sociedades escasas de vínculos 92 / Fe, conocimiento y pequeños grupos 93	
XII La fe es comunitaria y territorial	95
Tendencias a lo uniforme y a-territorial 95 / La concreción de los pequeños relatos 96 / El punto de partida 97 / Otra Cristología 99	

Tercera parte. Las iglesias cristianas

XIII Las iglesias: historia y poder	105
La primera Iglesia cristiana 105 / El paso de los siglos 106 / Las estructuras de poder 108 / Una apertura posible hacia organizaciones más sabias 109	
XIV La diversidad y desunión de las iglesias cristianas	111
Uniformidad y eliminación de la diversidad 111 / Los discursos sobre la unidad y la diversidad 112 / Verdades particulares y verdad total 112	
XV Laicidad y laicismo	115
El declive y caída de la cristiandad 115 / Una historia de persecución y muerte 116 / La búsqueda de una auténtica laicidad 116 / La laicidad y la noción de cultura 117 / La laicidad y las identidades 118 / ¿Qué es entonces la laicidad? 120	
XVI El laico: un cristiano de segunda	121
Algunas constataciones 121 / Una minoría ilustrada 122 / ¿Es posible el liderazgo laical? 124 / El doble discurso 125	
Consideraciones finales	126
La predicación del Reino de Dios: justicia, solidaridad, paz 126 / El Dios de Jesús 127 / La organización de las comunidades cristianas 130	
Obras citadas	135

*El Vaticano II ha reconocido lo que el evangelio ha
perdido en esta lucha secular por una fidelidad literal,
que no significaba un respeto a su verdad, sino una
fuga ante la responsabilidad de seguir buscando.*

JUAN LUIS SEGUNDO

¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?

Sal Terrae, 1993

Agradecimientos

Son muchas las personas a las que debería agradecer, pero señalaré algunas que han leído estas reflexiones desde el principio de esta aventura de escribir y cuyos comentarios y sugerencias me han ayudado a mejorar el conjunto. Mi primera lectora fue Margarita y sus opiniones me han servido mucho para ir superando oscuridades de la escritura. Armando Raffo fue un lector estricto y detallado. Me aportó un número importante de sugerencias que me permitieron aclarar ideas no siempre escritas con la precisión necesaria. Rosa Ramos leyó detenidamente diferentes versiones y me recomendó algunos autores cuya consulta fue muy importante. Además escribió un prólogo. Elbio Medina me propuso formas de organización del conjunto que tuve en cuenta en la versión definitiva y escribió otro prólogo. Los miembros de nuestro grupo de reflexión, después de haber leído el libro, me impulsaron de manera entusiasta para que concretara la publicación. Muchos de los temas tratados en los distintos capítulos han sido meditados en el seno de nuestro grupo. Con los miembros del Consejo de Redacción de la revista *Misión* hemos mantenido un diálogo a veces real y otras veces bajo la forma de «foro virtual», cuyos contenidos aparecen en el entramado del libro.

A todos ellos y a tantos otros, que tal vez sin saberlo, también están presentes en este trabajo, mi agradecimiento porque seguramente en distintas etapas de mi vida compartí con ellos reflexiones que hoy enriquecen estas páginas.

Prólogo

A José quienes lo conocemos y queremos lo llamamos cariñosamente Pepe.

Pepe tiene un lindo espacio verde al fondo de su casa. Lo que no sé si allí, o en otro lugar, alguna vez él ha plantado un árbol. Lo que sí sé es que ha tenido hijos y escrito libros de Ciencias Sociales de los que se siente feliz y orgulloso. ¿Por qué entonces habrá querido regalarnos ahora con libro de Teología?

No puedo responder esta pregunta. Pero sí puedo compartir *los sentimientos, impresiones y claves* que me ha dejado su lectura. Quizás ayuden a otros lectores.

Respecto a los sentimientos, lo primero que me surgió al leer esta obra fue una gran alegría. Pepe ha llamado a este libro *Buscar a Dios en el siglo XXI*. Lo que veo a través del libro es que él, buscando y encontrando a Dios, ha encontrado también respuestas sobre el ser humano y su ser en comunidad —social y eclesial—. Y desde esa experiencia nos ofrece lindísimas y sólidas pistas para que los lectores también podamos encontrarnos con Dios y con nuestra condición personal, social y eclesial. En este mundo de convicciones y pensamiento *líquido*, ello resulta de un valor inestimable. De ahí la gran alegría.

Acompañando la alegría me surge también una preciosa sensación de esperanza. Con Pepe sé que compartimos la convicción del aporte insustituible que es el Evangelio de Jesús para la felicidad de la gente y la capacidad de ofrecer profundidad y sentido en un momento social de consumo generalizado y superficial y de depresión social. Y sé que compartimos también la preocupación de que la rápida desaparición de la cristiandad —un modo histórico entre otros muchos posibles de vivir la fe— no diera tiempo a las iglesias a repensarse y presentar hoy al Evangelio de modo significativo ante la sociedad actual. Parte de esta preocupación la podemos encontrar en la tercera parte de este libro.

Por eso este libro es motivo de esperanza. En la cristiandad la reflexión sobre la fe era hecha de modo exclusivo por los doctos de la Iglesia, justificados por sus títulos teológicos —especialmente, por su pertenencia a la jerarquía— y planteada de modo abstracto y, por tanto, universal.

En cambio, este libro está escrito por un hombre culto, pero laico, sin estudios sistemáticos —aunque sí profundos— de teología, y con un enfoque que no pretende la imposición universal de doctrina, sino, al decir de Juan Luis Segundo, la de hacer teología de modo que la vida humana sea más humana en cada circunstancia y contexto significativos.

Esto no debería pasar inadvertido. Muestra que hay laicos que están asumiendo con cariño y responsabilidad la misión de reflexionar sobre su fe y convertirla, desde pequeñas comunidades, en testimonio y palabra para la vida y fe de otros. En este sentido encontraremos en este libro pistas esperanzadoras para no paralizarnos en una sociedad de pocas y empobrecidas relaciones, y para poder construir vínculos que generen unidad respetando las diferencias e identidades de cada uno.

Además de sentimientos, antes decía que la lectura de este libro me provocaba algunas impresiones importantes. Una impresión que, conociendo quién es su autor, resulta obvia es la de estar ante un escrito culto, intelectualmente serio y potente.

Lo interesante es que a esta impresión la acompañan otras dos que no son tan obvias y que resultan de gran importancia para la teología de hoy. Por una parte, me he encontrado con un estilo llamativamente vivaz y *natural* en el tránsito que Pepe hace desde planteos de las ciencias humanas (sociología, psicología, antropología filosófica, filosofía de la ciencia, etcétera) a los propiamente teológicos. Esa *circularidad* entre unas y otra resulta de una riqueza muy llamativa y disfrutable; y sobre todo de una gran potencia para construir sentido. Ya que el sentido evangélico busca ser profundo e integrador. Como se puede ver, este libro tiene tres grandes partes estructuradas desde tres abordajes interrelacionados: desde el humanismo, la idea de Dios y la Iglesia.

De modo que este libro no solo nos presenta la sucesión de las tres partes, sino que de alguna forma cada parte es como una matrioska o muñeca rusa que contiene significativamente a las otras dos. Eso le ha exigido a Pepe una gran coherencia literaria y, fundamentalmente, epistemológica. Estimado lector, te aseguro que lo ha logrado de manera magnífica.

Con relación a las impresiones de la lectura, me han quedado dos cosas más. Una es la feliz sensación de que el autor, quizás por no ser un profesional de la teología, no logra o no quiere evitar que se transparenten sus búsquedas personales, sus crisis históricas con relación a la fe y sus encuentros salvíficos con relación a ella. Cada aporte epistemológico, cada discernimiento de las imágenes de Dios o reflexión sobre la Iglesia transmiten pasión por superar situaciones pobres y empobrecedoras de la fe y, al mismo tiempo, por encontrar respuestas que, aunque provisionarias, sean humanizadoras. Estoy convencido de que en este libro Pepe nos habla «desde la vida propia».

He dejado para el final del relato de mis impresiones el compartir la sensación de que este libro, más allá de los contenidos, está en línea con el enfoque de la clásica *Summa Theologica*. Algún lector dirá que no exagere, que he perdido la prudencia, etcétera; y quizás tenga razón. Pero quiero plantear mis motivos para tal afirmación. Uno ya está dicho: los temas son tratados con coherencia y gran profundidad. El segundo es que Pepe en este libro toca casi todos los temas de la teología: la antropología teológica, la fundamentación epistemológica y bíblica, la ética —especialmente la social—, el tratado de Dios, la cristología, la eclesiología y el ecumenismo, etcétera. O sea que, al igual que Tomás de Aquino, Pepe ve la necesidad de tener de la fe una visión complexiva, de conjunto, y no solo parcelizada, donde cada tratado se piensa independientemente uno de los otros. Se me dirá que en este libro no están todos los temas y que además están tratados sin un largo desarrollo. Pero, respecto a esto último creo que todos coincidiremos en que lo importante es dar razón de nuestra fe y nuestra esperanza, y no el hacerlo de modo farragoso y extenso. Y con relación a que no están tratados todos los temas, alcanza con decir que el mismísimo Santo Tomás dejó voluntariamente inconclusa su obra. Más aún, fue concluida por sus compañeros; cosa que nos plantea a todos los lectores el reto de continuar la reflexión empezada por Pepe, respecto a otros temas no tan presentes en este escrito y que sí nos interesen.

Decía que el libro me había despertado sentimientos e impresiones; pero también me había dejado algunas claves fundamentales de reflexión y acción desde la fe que propone nuestro autor y que comparto plenamente. Son cuatro; aunque podrían ser más.

Desde mi punto de vista la clave más importante desde la que Pepe construye su propuesta y aporta su novedad es la de la insistencia en que la realidad es compleja y, por tanto, su riqueza se pone de manifiesto solo si se respeta esa complejidad. El gran enemigo de esto es, en sus palabras, la dificultad para superar la conjunción «o» que tiene nuestra cultura. De modo que se nos dice que no es posible conjuntar amor y justicia, racionalidad y emociones, unidad y diversidad, fe en Dios y realización humana, libertad y pertenencia eclesial, respeto a la jerarquía y autonomía laical, sacrificio y felicidad, reflexión y acción, sacramentalidad y compromiso, identidad y pluralismo social, etcétera.

El libro esto lo refleja desde el principio en el estudio del dualismo y luego lo va presentando de mil maneras, deteniéndose a estudiar el pensamiento complejo, desde la perspectiva de Morin. Es un tema que parece sencillo de comprender pero es mucho más difícil de llevar a los hechos y al modo de encarar la propia vida. Recuerdo que en relación con ello, Juan Luis Segundo escribía que es relativamente fácil aceptar la teoría evolutiva de las especies, pero mucho más complicado es en-

contrar gente capaz de pensar evolutivamente; de modo que se aceptan los conceptos pero, ante la vida, se los mantienen aislados en una torre de cristal.

Esta obra de Pepe asume el reto de explicar la necesidad de incluir el «y» en lugar del «o» que genera falsas y empobrecedoras disyuntivas y, a la vez, lo concreta con éxito en su elaboración teológica. De este modo nos queda a nosotros planteado el reto de asumir en la vida toda esa complejidad que integra con sabiduría. En este sentido, recomiendo enfáticamente detenerse a disfrutar de las páginas dedicadas, justamente, al significado de la sabiduría de la fe.

Una segunda clave que atraviesa todo el libro es la necesidad de renovación teológica; y a partir de allí, renovar también la evangelización y la organización y las relaciones eclesiales. No para echar por la borda todo lo anterior, sino para hacerlo fiel a su verdad más íntima convirtiéndolo en buena noticia para nuestro presente y no dejándolo ser una simple pieza de museo. En este sentido, Pepe tiene el valor de tratar, aunque sea tangencialmente, temas que estadísticamente han desaparecido o entrado en desuso en las homilías y escritos teológicos contemporáneos: temas tales como el pecado, el valor del sacrificio, etcétera.

Lo interesante también es que la propuesta de nuestro autor no queda en lo intraeclesial sino que nos reta a todos a renovar nuestro pensamiento y nuestras relaciones, buscando una sociedad mejor vinculada y más misericordiosa.

La tercera clave que quiero compartir y que atraviesa de modo suave y refrescante como la brisa todo este libro es la convicción del autor de que la fe se renueva si la aceptamos como reto de anuncio a otros. Como propuesta de felicidad a nosotros si la convertimos en oferta de felicidad a los demás. La fe en el Dios verdadero no es un privilegio sino un gozoso llamado a evangelizar. Por eso el esfuerzo de Pepe de ayudarnos a discernir la verdadera imagen de Dios vivo y dinámico, frente a imágenes estáticas, individualistas y empobrecedoras de la vida de las personas y la sociedad.

La última clave que quiero ofrecer para adentrarse más profundamente en esta obra es una clave que brota, sin duda, del gran saber de Pepe sobre organizaciones. Pero, aunque puedo equivocarme, estoy casi seguro de que brota, muy especialmente, de la lucha honesta y casi agónica que él mismo vivió por largo tiempo con relación al tema: la necesidad de la Iglesia para vivir la fe. Luego veremos qué concepciones de Iglesia nos conducen a profundizar realmente en nuestra fe. Pero la gran afirmación está en concebir la fe de modo comunitario y liberador; y para ello son necesarios los otros.

Termino diciendo que estamos ante un libro que se lee de un tirón porque atrapa e interesa. Pero recomiendo a los lectores a leerlo pau-

sadamente. Es un libro que está escrito porque su autor primero se escuchó a sí mismo, escuchó su entorno social y eclesial y solo después lo puso en palabras y en texto. Por eso vale la pena tratar de *escuchar* lo que hay detrás de sus reflexiones y propuestas, y de *escucharse a sí mismo* con relación a lo que el texto evoca y provoca en nosotros. Así estaremos realizando una lectura sabia, a la luz del Espíritu y alimentando nuestra esperanza.

Pepe, has tenido muy buenos hijos y esta obra es testimonio de que has escrito muy buenos libros. Aún me queda la curiosidad de si has plantado buenos árboles ¡Nos lo contarás en tu próxima publicación!

Elbio Medina
Licenciado en Filosofía
Doctor en Teología

Prólogo

«Sapere aude»: ¡Atrévete a pensar por ti mismo!

Cuando yo era niño hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño, pero cuando llegué a ser hombre, dejé las cosas de niño

(1 Co 13, 11)

Considero de gran valor esta iniciativa de José Arocena de publicar las reflexiones que a lo largo de más de diez años ha venido rumiando y formulando. Varios de los textos que componen este libro *Buscando a Dios en el siglo XXI* han sido publicados como artículos en la revista *Misión*, otros son nuevos, pero en todo caso el autor ha hecho una intensa labor de relecturas de su propia producción que hacen de esta obra una propuesta madurada, pedagógica, y que nos presenta aquí sistematizada en tres grandes ejes temáticos de gran interés y actualidad: El humanismo cristiano en la sociedad contemporánea; Apuntes sobre el Dios y la fe de los cristianos; Las iglesias cristianas.

Encontrarán un libro atrapante y cuestionador por sus temáticas, pero también de lectura accesible y amena. Procuraré fundamentar esta afirmación inicial.

El presente libro de José Arocena, que tengo el placer y el honor de co-prologar, responde muy bien a la máxima que la Ilustración hizo famosa, si bien era una expresión que venía de tiempos muy lejanos. Concretamente Kant la saca a luz al proponer —frente al estado de «autominoridad voluntaria»— la audacia del «Sapere aude» que puede traducirse en forma sencilla como «¡Atrévete a pensar por ti mismo!».

La modernidad ya había empezado, pero Kant lleva la crítica al punto más alto en el siglo XVIII y lanza al mundo intelectual de su tiempo el desafío de salir de esa minoridad espiritual —a nivel de la teoría y de la práctica, vale decir del conocimiento y de la moral— atreviéndose a pensar y decidir responsablemente por sí mismo.

Han pasado tantos años... y sin embargo hoy todavía es absolutamente necesario que asumamos la propuesta de uno de los máximos filósofos de la historia; sigue vigente el desafío de superar la cobardía, la pasividad y la pereza mental. A muchos niveles se ha logrado, pero preciso es que los cristianos adultos se comporten como tales asumiendo los riesgos de la reflexión y el pensamiento crítico con relación a su fe.

Lo planteaba San Pablo a los cristianos de Corinto y la suya era ya una invitación a la madurez: «... cuando llegué a ser hombre, dejé las cosas de niño». Ocurre que aún hoy, siglo XXI, y a cincuenta años del Concilio Vaticano II, muchos cristianos —que tienen títulos universitarios de grado y posgrado— a nivel de pensamiento teológico y eclesial no han dejado «las cosas de niño» y conviven esquizofrénicamente con el catecismo de la infancia sin atreverse a pensar teológicamente con la misma madurez que en otros planos. Y no son pocos, más bien tristemente muchos, los cristianos que se han ido a la diáspora eclesial cuando la tensión con su conciencia y sus otros saberes se ha tornado insostenible.

José Arocena, un laico de la Iglesia de Montevideo, no ha rehuído esa tensión sino que —viviéndola— se ha aventurado y ha hecho un largo proceso en su camino de fe —no sin riesgos—, asumiendo el ser cristiano adulto que se atreve a pensar por sí mismo. Así nuestro autor, buscando a Dios con autenticidad y valentía, interpela acerca de falsas imágenes de Dios y de rémoras eclesiales, sedimento de tantos siglos. Pero no solo se cuestiona, ensaya explicaciones y respuestas asumiendo su capacidad racional y crítica.

Parte de su propio dominio, las Ciencias Sociales y en particular la Sociología, busca y encuentra teólogos que también han hecho ese esfuerzo de pensamiento propio y crítico, y apoyado en unas y otras fuentes se atreve a desempolvar y a reformular afirmaciones caducas que no responden al conocimiento teórico-práctico presente. Se atreve a pensar la fe cristiana a la luz de pensadores contemporáneos, sean sociólogos, filósofos o teólogos, para hacerla más inteligible y por tanto creíble para los hombres y mujeres del presente.

Yo diría que José Arocena se ha aventurado y bien, se ha «bienaventurado». Él no es el único buscador, se entronca en una corriente de pensamiento que en nuestro país —por sus peculiares características— ha prosperado tempranamente. En el terreno teológico fue pionero Juan Luis Segundo, atreviéndose a explorar y explotar positivamente el pensamiento científico de su tiempo para abrir caminos de comprensión adulta de la fe, dejando atrás los tiempos de pensar y hablar como niños.

Creemos que los tiempos —las ideas, las cosmovisiones o paradigmas— cambian cuando las sinergias cooperan desde distintos lugares, aportando miradas diversas pero movidas por el mismo aire, la misma «ruah» (Espíritu) que vivifica y hace nuevas todas las cosas. A nivel teológico, pastoral y eclesial contribuyen hoy a esta sinergia Leonardo Boff, José Ignacio González Faus, Jon Sobrino, Pedro Casaldáliga, Albert Nolan, José Antonio Pagola, Andrés Torres Queiruga, entre los más conocidos, algunos citados en este libro, pero también Joan Chittister, Elizabeth Jhonson, Ivone Gebara, y tantos más en Europa, Estados Unidos y América Latina.

Afortunadamente hoy son muchos y muchas quienes buscan a Dios con sincero corazón y con honestidad intelectual —una dialéctica indispensable hoy—, por tanto valiéndose del instrumental disponible.

Asistimos a una primavera eclesial que se hace visible en los gestos del papa Francisco y oíble en sus homilias tanto como en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* —también citada por Arocena—. Su libro llega entonces en un momento muy oportuno, los cristianos de estas latitudes estamos abiertos a este *kairós* (tiempo de salvación, tiempo denso, rico y propicio), que nos regala el Espíritu.

Parafraseando al Evangelio podemos afirmar que los tiempos nuevos —como los vinos— reclaman odres nuevos. A sabiendas que tiempo, mundo, historia, son construcciones de las que somos co-responsables asumimos el desafío; no queremos faltar a la cita de la historia. Y sin duda este libro puede contribuir en mucho en esta hora de construcción, en tanto fomenta la duda, el pensamiento crítico, la audacia de pensar. Arocena se mueve con fluidez en la dinámica razón y fe, tantas veces afrontada y tantas soslayada, inclusive negada.

Invito a los cristianos que estén dispuestos a una vida de fe adulta a leer atentamente este libro, también lentamente, para dejarse animar por su soplo, y asumir también la consigna de atreverse a pensar por sí mismos y críticamente (de ahí la fórmula de Kant que elegí como título para esta presentación: «sapere aude»). Invito a compartir la buena aventura del autor: no lo lamentarán, al contrario, robustecerán su fe, una fe propia de quien dejó de ser niño, pues cada tiempo reclama fidelidad creativa.

Creo que el libro es también muy útil para los que se definen como no creyentes, agnósticos y hasta ateos. Quienes se sienten «fuera» de la Iglesia también pueden, a través de estas búsquedas y hallazgos de Arocena, repensar estas temáticas profundamente humanas. Diría que si lo leen con apertura, llegarían a comprender que no están tan alejados como creen y que sus cuestionamientos también son los de muchos católicos, entre ellos los del autor.

En suma, este libro es un valioso aporte a la síntesis fe-cultura, a la cultura uruguaya en general, y a todas las personas de buena voluntad con cierto nivel y sana curiosidad intelectual. Por otra parte, más allá de su solidez, el libro tiene la virtud de estar cuidadosamente estructurado en partes y capítulos que a su vez están presentados en forma muy clara y pedagógica, lo cual facilita la lectura. No hay escollos sintácticos ni de vocabulario que impidan la lectura y el avance por los derroteros que nos propone el autor. Eso sí, exige leerlo con libertad y espíritu crítico análogos a aquellos con que fue escrito.

Confío en que la sociedad y la Iglesia uruguaya den a esta obra la acogida y difusión que se merece, pues su lectura y reflexión contribui-

rán a la humanización, por tanto a una auténtica evangelización. Como ya lo planteara la exhortación apostólica de Pablo VI, *Evangelii Nuntian-di* (31), ambas están estrechamente unidas.

Asimismo espero y deseo que sea un libro de particular circulación entre quienes vivimos —por y con vocación— la fe cristiana en estado laical. Por el bautismo fuimos consagrados para ser «sacerdotes, profetas y reyes»; las reflexiones expuestas aquí pueden contribuir en mucho a ejercer plena y responsablemente esa vocación.

Gracias, José, por este atreverte a pensar por ti mismo, compartirlo, y haciéndolo ayudarnos a hacer lo propio. Acogemos el desafío con entusiasmo.

Rosa Ramos
febrero de 2014

Introducción

En este pequeño libro he reunido artículos escritos en diversos momentos, intentando darles una articulación temática.¹ No tengo formación teológica sistemática y lo que propongo en estas páginas es el resultado de lecturas, pero sobre todo de la participación desde hace unos quince años en un grupo que intercambia sus vivencias de fe, sus dudas y sus búsquedas. El lector descubrirá una tendencia a pasar de lo social a la reflexión cristiana. Esto se debe a lo que se podría llamar mi «deformación» profesional. Permanentemente el libro plantea una mirada sociológica pero solamente en función de alguna temática relacionada a la fe cristiana. A un pintor, sus cuadros le servirán de trampolín a la trascendencia; a un biólogo, la maravilla de la vida le planteará preguntas desafiantes; a un sociólogo, las formas de relación humana lo llevan a interrogarse sobre la complejidad de la existencia.

La decisión de publicar este conjunto de reflexiones estuvo motivada por mi convicción de que en esta temática como en otras nada se elabora en soledad. La comunicación enriquece, el intercambio y el diálogo son partes constitutivas de los procesos que intentan profundizar en alguna zona del conocimiento. Si esto es así para cualquier disciplina, cuando se trata de temas que nos toman en nuestra integralidad, como los que aborda este libro, no hay otra manera que proponer y escuchar, sentir y vivir lo que el otro me dice. Espero que el lector de estas páginas se convierta en un interlocutor, en alguien que a su vez encuentre la forma de expresarse y proponga sus puntos de vista. Cada uno lo hará a su manera, aprovechando los dones que recibió y que cultivó a lo largo de la vida.

Este libro se ubica claramente dentro del cristianismo porque en esa forma de entender la vida nací, porque esa es mi familia. Es desde Jesús de Nazaret y desde su Buena Noticia que estas páginas han sido escritas. Pero además es también desde mi posición de laico, es decir de cristiano en el mundo, que se han ido desarrollando estas reflexiones.

1 Casi todos estos textos están basados en algunos de los artículos que publiqué en la revista *Misión* entre los años 2004 y 2013. Han sido modificados, en algún caso se han integrado textos de diferentes artículos y algún capítulo solo había circulado entre amigos y familiares.

A nadie se le oculta, que en particular en la Iglesia católica romana, los laicos hemos sido tratados como cristianos de segunda categoría. No se espera de nosotros que nos animemos a pensar en términos teológicos. En esa mala separación entre lo sagrado y lo profano, el «saber sagrado» ha sido potestad exclusiva del estamento clerical, dejándonos a los laicos que nos ocupemos del «saber profano». Más allá de que los efectos de esta segmentación hoy sigan constatándose, también es claro que se perciben reacciones que apuntan a terminar con ella. Cada vez más los enunciados sobre las distintas misiones de los cristianos son más claras, estamos todos llamados a lo mismo, independientemente de las diferentes funciones que cada uno desempeñe en la comunidad.

El Dios de la Buena Noticia

La buena noticia es humanista, la buena noticia anuncia un Dios que es amor, la buena noticia se inscribe en la historia concreta de los seres humanos. Es desde estas tres miradas que he tratado de desarrollar los contenidos fundamentales del cristianismo. Es necesario destacar la novedad permanente de este anuncio (*kerygma*). Se trata de una realidad que se va tejiendo en el espacio y en el tiempo, que siempre es nueva porque se expresa en todos los lenguajes, los de antes y los de ahora, porque le habla a las situaciones humanas más inesperadas, más sorprendidas.

No es como las noticias cotidianas cuya característica principal es que son efímeras. Esta Buena Noticia (*eu-angelion*) trasciende las épocas y no pierde su carácter de novedad absoluta. Se trata de un anuncio que compromete nuestra capacidad de apertura a lo que no entra en nuestros cálculos, que exige una disposición a dejarnos sorprender por la novedad, que desafía nuestras tendencias a instalarnos. En una de sus primeras homilías, en Pentecostés del año 2013, Francisco llama a recorrer caminos nuevos:

Preguntémonos hoy: ¿Estamos abiertos a las «sorpresas de Dios»? ¿O nos encerramos, con miedo, a la novedad del Espíritu Santo? ¿Estamos decididos a recorrer los caminos nuevos que la novedad de Dios nos presenta o nos atrincheramos en estructuras caducas, que han perdido la capacidad de respuesta?²

Todos los contenidos de la predicación de Jesús fueron absolutamente sorprendidos e inesperados para el pueblo que lo escuchó. Esperaban un Mesías triunfante y se encontraron con alguien que situaba a los pobres en el centro de su palabra y de su vida; esperaban un rey poderoso y se encontraron con alguien que atacó el poder pervertido de los sacerdotes de Israel; esperaban la venganza contra el imperio y se encontraron con el mensaje del amor. Jesús desafió a sus contem-

2 Francisco Papa, Homilía a los movimientos eclesiales, 19 de mayo de 2013.

poráneos para que fueran más allá de las inercias de las estructuras injustas de su época. Hoy sigue desafiándonos con el buen samaritano, con el padre que recibe al hijo pródigo, con la mujer que derrama el perfume, con el «vete y no peques más» a la mujer que pretendían apedrear. Esos desafíos no tienen fecha de caducidad. Estarán siempre iluminando nuestro camino con su exigente llamado al amor.

Las tres partes del libro

He organizado el material en tres partes:

- El humanismo cristiano.
- El Dios y la fe de los cristianos.
- Las iglesias cristianas.

En primer lugar, frecuentemente se ha caído en una mirada deshumanizante del Evangelio. Esto sucede cuando se cree que esta vida es solamente la preparación de otra que será perfecta. Se concluye así que poco importa que unos sean pobres y otros sean ricos, que unos sufran la injusticia y otros vivan en el privilegio. Todo es expresión de la voluntad de Dios que hay que aceptar y resignarse en esta vida con lo que a cada uno le ha tocado.

Junto a esta forma de entender el Evangelio ha habido otra que ha puesto el acento en los contenidos humanos liberadores del mensaje de Jesús de Nazaret. Se destaca entonces la lucha por la justicia, por mejorar la condición de millones de seres humanos que viven en la miseria, se percibe la sabiduría radical del Evangelio, se trabaja por una auténtica paz que solo existirá en la medida en que nuestras sociedades se humanicen. Estos son los contenidos que he intentado desarrollar en la primera parte del libro.

La segunda parte está centrada en nuestra forma de concebir la trascendencia. También en este tema ha habido interpretaciones diferentes del mensaje evangélico. Por un lado, se acentuó la imagen de un Dios todopoderoso, lejano, autosuficiente, inmutable, juez sancionador. Pero Jesús no se refirió a su Dios de esa forma. Nos habló de un Dios al que siempre llamó «Padre», nos reveló un Dios de la vida y del amor. Esta manera de concebir la divinidad, estrechamente ligada a nuestra humanidad, nos comunica la alegría de ser «hijos de Dios» y al mismo tiempo nos genera un conjunto de desafíos que trae consigo esa relación de filiación. No tenemos en frente un juez que busca pescarnos en pecado para castigarnos, sino un Padre que nos quiere y a quien le debemos amor, fidelidad, compromiso. Es claro que esta relación con el Dios de Jesús, con el Padre, es mucho más exigente que la que se establece con un juez, porque esa exigencia es la que surge del amor y no del miedo al castigo.

La tercera parte propone una mirada sobre el cristianismo a partir de las organizaciones humanas que lo han vehiculado a través de los siglos. Las iglesias son organizaciones humanas y, como tales, han estado sometidas a las luces y las sombras que caracterizan los conjuntos humanos organizados. Uno de los efectos de este carácter terrenal de las iglesias ha sido su división. La desunión ha desconocido la oración de Jesús «que sean uno como tú y yo somos uno». La fragmentación de los cristianos, en la que todos tenemos una parte de responsabilidad, es el pecado que más deforma el rostro del cristianismo. La diversidad es una riqueza, pero no esa diversidad que lleva al enfrentamiento y que en algunas ocasiones, ha conducido a la guerra. El ecumenismo ha venido generando avances, ha habido encuentros positivos, pero todavía queda mucho por trabajar y por acercar las distintas confesiones e iglesias cristianas.

En esta tercera parte se aborda también el tema de la vida de las iglesias en un mundo secularizado, en el que la laicidad organiza la relación entre el Estado y las iglesias. Finalmente, sobre todo en el caso de la Iglesia católica romana, se plantea el difícil posicionamiento del laico, que no encuentra formas de participación en una estructura totalmente clerical.

En síntesis, intento en el libro reflexionar en torno a tres preguntas:

- ¿es el cristianismo un mensaje humanizante?,
- ¿en qué Dios creemos los cristianos?,
- ¿es posible mejorar las formas organizativas del cristianismo?

Las respuestas que intento dar son solamente el resultado de reflexiones que seguramente serán controversiales, que generarán acuerdos y desacuerdos, que son incompletas, pero me daré por conforme si sirven para estimular el diálogo entre los hombres y las mujeres de buena voluntad.

Primera parte

El humanismo cristiano en la sociedad contemporánea

*No puede haber fe cristiana sin encarnación.
Encarnación es el misterio de la entrada de Dios, de lleno,
en nuestra humanidad por medio de Jesús de Nazaret,
y eso supone que asumamos los desafíos de cada día.
Todo es política, aunque la política no lo sea todo.
Jesús dijo que había venido para que todos tuvieran vida,
y la tuvieran en abundancia. Si no me preocupo de la tierra, de
la salud, de la educación, de las comunicaciones, incluso
de las vacaciones para descansar, no me estoy
preocupando de la vida humana.*

OBISPO PEDRO CASALDÁLIGA

Entrevistado por Avelino Seco, 7 de octubre de 2013

Evangelización y humanización: más allá de la dicotomía³

La relación evangelización-humanización ha sido frecuentemente enfocada desde dos puntos de vista opuestos. Por un lado, hay quienes jerarquizan la labor evangelizadora insistiendo en la necesidad de proclamar explícitamente el mensaje cristiano y, por otro lado, existen los que afirman que si no se humanizan las relaciones y las formas de vida, no es posible hablar de evangelización. Para los primeros, lo fundamental es transmitir la verdad revelada y su desarrollo a lo largo de los siglos, para los segundos, la Revelación no tiene nada que hacer en contextos de deshumanización generados por distintos factores que será necesario combatir. Así para unos, lo prioritario es evangelizar y para otros lo prioritario es humanizar.

El Concilio Vaticano II alerta sobre la dicotomía

Surgen de estos dos términos de la oposición, dos maneras distintas de llevar a cabo las tareas pastorales. También es evidente que detrás de estas dos maneras de entender la evangelización y la humanización hay dos concepciones teológicas que refieren a dos interpretaciones diferentes de la relación entre lo sagrado y lo profano, entre lo sobrenatural y lo natural.

El Concilio Vaticano II —en particular en *Gaudium et Spes*— sale al encuentro de esta problemática y sienta las bases para empezar a analizarla:

El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno. Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos tem-

3 Capítulo basado en el artículo «Evangelización y humanización», José Arocena, revista *Misión*, junio de 2005, n.º 154.

porales, como si estos fueran ajenos a la vida religiosa, pensando que esta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época.⁴

Este texto dice con claridad que por un lado la fe obliga al perfecto cumplimiento de lo que llama las «tareas temporales» y por otro lado los asuntos temporales no son ajenos a la fe. No alcanza con los actos de culto para cumplir con la misión de un cristiano, es necesario vivir la vida de todos los días a la luz de las exigencias de la fe.

Dualismo y monismo

Si el error más grave de nuestra época es el divorcio entre la fe y la vida, es necesario generar conciencia sobre la forma como se supera el dualismo que fatalmente lleva a ese divorcio. Juan Luis Segundo ha escrito textos muy esclarecedores sobre el dualismo y sobre su contrario el monismo.⁵ Es interesante constatar que sus conclusiones lo llevan a cuidarse igualmente de uno y de otro. En su análisis ocupa un lugar central la dualidad creador-creatura. Esta dualidad muestra la existencia de dos principios diferentes, pero que no se entienden uno sin el otro, de alguna manera son también una unidad.

Existe una permanente dificultad para situar nuestro razonamiento más allá de un dualismo radical y, al mismo tiempo, distante de un monismo extremo. Somos dualistas cuando nuestras categorías nos llevan a pensar en forma separada la humanización y la evangelización y procedemos entonces a aceptar el divorcio entre la vida y la fe a la que se refiere la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*. O, por el contrario, somos monistas, cuando nos aferramos a la idea de que existe uno solo de esos términos de la dualidad, desapareciendo el otro por ser considerado menor y subordinado. En este último caso, solo seremos humanizadores o evangelizadores. Si nos situamos entre los humanizadores, diremos que no es necesario preocuparse por la evangelización porque antes hay que humanizar. En el caso contrario, preocuparnos por la evangelización nos parecerá lo único realmente válido porque la tarea humanizadora es de menor importancia y no se orienta a la trascendencia.

Más allá de los reduccionismos

La tensión entre dualismo y monismo es uno de los nudos fundamentales que se presenta cada vez que intentamos comprender el fenó-

4 *Gaudium et spes*, Constitución apostólica del Concilio Vaticano II.

5 Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué dios?*, Sal Terrae, Santander, 1993, pp. 43 a 69.

meno humano. No debe entonces sorprendernos que también aparezca cuando reflexionamos sobre humanización y evangelización. Probablemente la única forma de ir más allá de los reduccionismos dualista y monista, sea incorporar a la reflexión las categorías del pensamiento complejo que se ha desarrollado en las últimas décadas.⁶

El pensamiento complejo parte de la existencia de dualidades, incluso expresadas por términos opuestos. Pero al mismo tiempo que esas dualidades se reconocen, es necesario tener en cuenta: a) que los dos términos de esas dualidades, aunque aparezcan separados y también opuestos, están estrechamente asociados, al punto que no se concibe uno sin el otro, son dos en uno; b) que no hay que tender a eliminar ninguno de los términos de la dualidad, tampoco hay que buscar una síntesis entre ellos, simplemente hay que mantenerlos en diálogo.

Tal vez evangelización y humanización haya que tratarlas también como dos instancias fuertemente asociadas que además retroactúan entre sí.⁷ Esto permitiría superar la dicotomía entre dos polos que parecen generar la obligación de optar por uno o por otro, cuando en realidad no pueden entenderse separadamente. Al menos desde el punto de vista cristiano, no es posible optar por uno o por otro, ni subordinar uno al otro.

Progreso humano y progreso del Reino en Juan Luis Segundo

Es este el sentido que le da Juan Luis Segundo, en un artículo aparecido en la revista *Perspectivas de diálogo* en 1970.⁸ En ese artículo, Segundo se refería a la relación entre el progreso humano y el progreso del Reino de Dios a la luz del Concilio Vaticano II. El autor propone tres interpretaciones posibles de esa relación:

1. Las finalidades del progreso temporal y las del progreso del Reino serían diferentes; una sería natural y la otra sobrenatural. No solo serían diferentes, sino que la primera estaría subordinada a la segunda.
2. Las finalidades del progreso temporal y las del Reino no constituirían más que una sola. Se trataría de una única finalidad de carácter sobrenatural. No sería posible distinguir en la historia dos realidades diferentes. La diferencia entre cristianos y no cristianos sería que los cristianos *conocen* esa finalidad sobrenatural de la historia.

6 Edgar Morin, *La méthode. La connaissance de la connaissance*, Editions du Seuil, París, 1986.

7 En el capítulo X trataré más extensamente el «pensamiento complejo» de Edgar Morin.

8 Juan Luis Segundo, «Evangelización y humanización», *Perspectivas de diálogo*, v. 41, marzo 1970. Este artículo toma lo expuesto por el autor en ocasión de un Encuentro Pastoral de la Arquidiócesis de Montevideo que tuvo lugar en diciembre de 1969.

3. Las finalidades serían también idénticas, pero la no identificación total de ambas no viene del hecho de que el cristiano conozca lo que los no cristianos no saben, sino del aporte de la Revelación para *actuar* sobre la historia humana. Ese aporte permite a los cristianos tener una mirada específica sobre los problemas humanos. No son soluciones prefabricadas, sino formas de enfrentar la problemática humana que toma aspectos básicos de la Revelación. No se confunde lo que sale de la Revelación con el progreso humano, pero la Revelación se aplica al progreso humano ya que no hay otro progreso que el humano.

En esta tercera interpretación, se mantienen claramente distinguidas las dos realidades —la historia y el Reino—, pero la finalidad es única y esa finalidad se logra por el diálogo permanente entre ambos términos de la dualidad. Es en la acción sobre la historia humana, que se aplican los contenidos de la Revelación. El progreso humano no está subordinado a la Revelación, pero cuando un cristiano actúa buscando una mayor humanización, está aplicando la Revelación. No hay dos procesos uno profano y otro sagrado, hay un único proceso que es el que protagonizan los seres humanos.

Llegar a la conclusión de que humanización y evangelización deben estar en diálogo permanente y que no tienen sentido si no existe una para la otra no es simplemente fruto de una especulación teórica. Dice Segundo: «toda la Iglesia tiene que ser traducción de la Revelación al movimiento histórico de los hombres». También afirma este autor que «nada sirve en la Iglesia sino en la medida en que es traducido al compromiso histórico de los hombres por el laicado».⁹

Las referencias del cristiano y la clave «política»

Poner la Revelación al servicio de la historia es lo mismo que decir que hay una sola historia. Cae totalmente el dualismo primario, también el monismo simplista. No tiene sentido hablar de sagrado y profano. Esa única historia es para el cristiano la forma de descubrir a Dios. El cristiano —a diferencia del no cristiano— tiene un conjunto de referencias que le son dadas por la Revelación, que le permite ir más allá del simple análisis histórico o sociológico del devenir humano. En esta óptica, la evangelización es ayudar a otros a encontrar esas referencias básicas en la historia de la humanidad y en las historias particulares.

A la luz de esta forma de encarar la relación entre evangelización y humanización, parece claro que evangelizar no es simplemente transmitir una doctrina, si eso que se transmite no está enraizado en la historia humana concreta. Tampoco sería cierto que no es posible evangelizar

9 Juan Luis Segundo, art. cit. p. 14.

hasta tanto las condiciones inhumanas de una situación hayan desaparecido, porque la evangelización entendida como inserta en una historia concreta, tenderá necesariamente a humanizarla, es decir a actuar «políticamente» sobre ella.

La clave del Jesús histórico en torno a la cual todo adquiere sentido es precisamente esa mirada sobre la historia desde la afirmación del Reino de Dios. Juan Luis Segundo no duda en destacar que esa clave debe ser calificada de «política»,¹⁰ es decir una clave que se desarrolla contra determinados intereses y a favor de determinados valores:

La división que el mensaje de Jesús viene a traer (Mt 10, 34) se debe a que los valores representados por el Reino atacan los intereses de quienes estaban instalados en Israel. En otras palabras, constituye la intención misma a la que apunta una concienciación política sobre la jerarquía de valores que el Reino viene a imponer. El que esa concienciación tuvo un impacto cierto lo demuestra la muerte de Jesús. Y esta concienciación aunque Jesús no lo diga expresamente, solo puede deberse al deseo de que el Reino que Dios trae con su poder, no se asiente sobre el ejercicio de un mero poder, aunque sea de lo alto, sino por lo menos en buena parte de Israel, sobre la comprensión y aceptación de las prioridades del corazón de Dios: sacar a los pobres de la pobreza, aliviar los sufrimientos, igualar en lo posible todos los destinos sociales y quitar de los hombros de los que lo soportan, el peso que les impone la estructura social.¹¹

Esa comprensión del corazón de Dios, que después de Pascua se extenderá más allá de Israel, encuentra su formulación culminante en la llamada parábola del Juicio Final. Allí se afirman de manera inconfundible las bases mismas de la superación de las concepciones dualistas extremas: «lo que hiciste a uno de estos, mis pequeños hermanos, a mí me lo hiciste» (Mt 25, 40). Existen, por un lado, «mis pequeños hermanos» y, por otro, Jesús, son entonces dos realidades distintas, pero tan estrechamente vinculadas que lo que se le haya hecho a esos «pequeños hermanos», fue hecho al mismo Jesús. La tarea evangelizadora del cristiano parte entonces de esta identificación de Jesús —hijo de Dios— con sus «pequeños hermanos». El Reino de Dios es ese encuentro indisoluble con el pobre, con el que sufre.

Finalmente habría que precisar que en cada situación humana la forma como se lleva adelante la tarea evangelizadora varía de manera importante. Los referentes que aporta la Revelación serán aplicados a partir de una determinada comprensión de los signos de los tiempos. Los cristianos pueden discrepar entre sí, sobre cómo ocurre y qué comunica la Revelación, y sobre la interpretación de los signos de los

10 Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué dios?*, Sal Terrae, Santander, 1993, pp. 284 y ss.

11 Juan Luis Segundo, o. cit., pp. 287 y 288.

tiempos. Un cristiano actuando en la historia, asumiendo un compromiso político, o adoptando una forma de incidir en la sociedad, realiza opciones que necesariamente se van a mover en un abanico plural. Pero si es fiel a su misión evangelizadora, su opción estará enmarcada en la frase de Jesús «a mí me lo hiciste».

Mi Reino no es de este mundo... el Reino ya está entre ustedes

«Mi Reino no es de este mundo» (Jn 18, 36) responde Jesús ante Poncio Pilato. Y más adelante el gobernador romano le pregunta ¿«tú eres rey»? Responde Jesús: «sí, como dices, soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz» (Jn 18, 37).

Según el Evangelio de Juan, Jesús no identifica el Reino del que habla, con ninguna forma socio-política humana, no es de este mundo. Le concede a Pilato: «como dices, soy rey», pero agrega enseguida que en todo caso su reinado está orientado a dar testimonio de la verdad. ¿Cuál es la verdad? La verdad es la misión que Jesús define en términos de servicio, de sanación, de vida. Cuando los discípulos de Juan Bautista le preguntan si él es el que debería venir, responde: «Vayan y díganle a Juan lo que han visto y oído. Cuéntenle que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios de su enfermedad, los sordos oyen, los muertos vuelven a la vida y a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Lc 7, 18-22). Su Reino no es de este mundo, pero también es cierto que «el Reino de Dios ya está entre ustedes» (Lc 17, 21).

Teniendo presente esta aparente contradicción, trataré de reflexionar sobre nuestra sociedad contemporánea, sobre nuestra humanidad a veces tan «humana» y otras veces tan «deshumanizada», a veces inspirada en lo que Jesús llamó el Reino y otras veces en lo peor que pueda generarse en este mundo.

En primer lugar, es necesario tener en cuenta que no es contradictorio que el Reino anunciado por Jesús no sea de este mundo y al mismo tiempo que ese Reino ya esté entre nosotros. Jesús nunca definió lo que llamó el Reino como una estructura humana, siempre sus palabras fueron desgranando a lo largo de toda su prédica una serie de características que no conforman ni un código ni un conjunto de reglas morales. Son más bien actitudes frente al otro, formas de relacionarse entre los seres humanos, valores que deberían regir en las sociedades

12 Capítulo basado en el artículo «Las señales del Reino en la sociedad humana», José Arocena, revista *Misión*, julio de 2011, n.º 189.

humanas. Una sociedad que en sus formas alimente la existencia de un buen samaritano, o del padre del hijo pródigo, o del hombre que siembra el grano de mostaza que se transforma en árbol. Tal vez nunca se realice totalmente el modelo expresado en las parábolas, pero sin duda permitiría que nos acercáramos más a esos ideales.

Uno de los pasajes más «sociológicos» de la prédica de Jesús es cuando se refiere a los signos de los tiempos. Toma la imagen de la lluvia que es anticipada por una nube, o del viento sur que acarrea calor, para decir que la gente que lo está escuchando no sabe interpretar los signos de los tiempos. «Saben explorar el aspecto de la tierra y del cielo ¿Cómo no exploran entonces este tiempo? ¿Por qué no juzgan ustedes mismos lo que es justo?» (Lc 12, 54-56).

En las Ciencias Sociales intentamos interpretar los signos de los tiempos. Tratamos de explorar este tiempo que nos tocó vivir y descubrir las señales que nos permitan leer mejor nuestra sociedad contemporánea. Como toda sociedad humana, nuestra época muestra luces y sombras, escenas en las que triunfa la vida y otras en las que la muerte se impone destruyendo las diferentes expresiones de la vida.

Las luces

El modelo mismo que ha dominado el proceso de construcción de la modernidad está en crisis. Hoy se puede decir que el desarrollo del modelo nos ha dejado un panorama complejo en el que coexisten los procesos de humanización y los que parecen conducirnos a la extinción de toda forma de vida.

El desarrollo de las ciencias y las tecnologías de la vida ha sido extraordinario en el último siglo. Nunca antes la especie humana había logrado vencer un sinnúmero de enfermedades y prolongar así la esperanza de vida. A partir de la descripción total del genoma humano, se abre la puerta a la medicina genética que constituirá en los próximos años una revolución terapéutica con consecuencias directas sobre la vida humana.

Estos avances de las biotecnologías han generado también grandes interrogantes sobre las consecuencias de la intervención genética, por ejemplo en lo concerniente a las técnicas de clonación y a los experimentos transgénicos. Las preguntas sobre el derecho de la ciencia a clonar seres humanos despiertan todo tipo de reacciones lógicas ante el temor a lo desconocido.

Por otro lado, el desarrollo de las ciencias de la materia, en particular la indagación macrocósmica y las búsquedas microcósmicas, han abierto horizontes insospechados que han permitido avanzar en el conocimiento del orden del universo, de las estructuras básicas de la

materia y de las formas de energía. Las más recientes investigaciones en el área de las nanotecnologías permiten la transformación de estructuras moleculares con aplicaciones múltiples en distintos rubros de la actividad productiva.

La electrónica por su lado ha permitido transformar completamente el mundo de las comunicaciones. Gracias al camino recorrido del alfabeto Morse al teléfono celular, del chasque al correo electrónico, de la noticia impresa a internet, el ser humano contemporáneo está informado al segundo de lo que está sucediendo, cuando no sigue el evento en directo. El caudal de información disponible se vuelve absolutamente imposible de digerir. Estamos expuestos a una sobreinformación que nos obliga a pasar de uno a otro mensaje sin tiempo para absorber su contenido y sus implicancias en nuestra vida cotidiana. Por otro lado, la robótica, hija de la electrónica, es hoy una realidad. Tal vez estemos en los comienzos de las aplicaciones tecnológicas que se orienten a la generación de una sociedad con un instrumental integralmente robotizado.

Otro de los puntos de llegada del desarrollo tecnológico ha sido la aventura espacial, que en sus comienzos generó un cierto deslumbramiento. El ser humano lograba salir de su casa y lanzarse a la conquista del universo, pensando que encontraría nuevos territorios para colonizar y generando una clara analogía con el descubrimiento de América. Hubo desde entonces marchas y contramarchas. El paseo espacial no ha superado hasta ahora lo que podría calificarse como una tímida visita a los alrededores de la Tierra.

Pero el potencial tecnológico permite pensar que en las próximas décadas se alcanzarán objetivos cada vez más relevantes. En todo caso esta progresiva conciencia de nuestra pequeñísima dimensión en ese universo cuyos límites nos escapan pone en cuestión ciertos antropocentrismos no exentos de soberbia, que habían situado al ser humano como la culminación de todo lo existente.

Las sombras

Por un lado, el desarrollo científico modificó la relación del ser humano con la naturaleza, aumentando su capacidad de control de los fenómenos naturales y reduciendo su debilidad ante los ataques bacterianos o virales.

Pero, por otro lado, esa misma capacidad de transformación de la relación con el entorno natural no distinguió entre los efectos benéficos y los efectos destructivos de su acción. Tardíamente el hombre descubrió que los recursos naturales no son renovables, que abusar de esos recursos puede llevar a la extinción de la vida.

En las últimas décadas, la humanidad ha ido tomando conciencia de esta realidad y se han intentado distintos mecanismos para mejorarla. Sin embargo, los pronósticos sobre el destino de nuestro planeta no son unánimes. Hay quienes han comenzado una verdadera cruzada para crear conciencia en el mundo acerca de un proceso evolutivo que se encamina a la catástrofe. Otros, en cambio, atenúan esta visión, afirmando que se trata de fenómenos tratables y que están aún lejos de ser irreversibles.

Además de ser capaz de destruir la naturaleza, el ser humano se destruye a sí mismo. La violencia siempre ha existido a lo largo de la historia. ¿Fue la modernidad más violenta que otras épocas del devenir de la humanidad? Difícil o tal vez imposible sea responder con exactitud a esta pregunta. Probablemente haya que buscar la respuesta no tanto en la medición del volumen de la violencia como en los instrumentos creados al servicio de la misma.

El desarrollo tecnológico, que comenzó en el Renacimiento, no cesó de perfeccionarse a lo largo de los siglos siguientes. La sofisticación de las armas lograda en el siglo XX no tiene punto de comparación con el armamento utilizado por las civilizaciones anteriores. En este sentido, el instrumental puesto al servicio de la guerra o de la violencia en nuestras ciudades ha permitido alcanzar un nivel de eficacia desconocido por otras sociedades.

Zonas ricas y zonas pobres

Todo parece indicar que la humanidad se está estratificando en áreas que gozan de todos los beneficios del consumo de lujo, áreas emergentes que buscan aproximarse a la primera zona y áreas sumidas en la más extrema pobreza. La distancia entre la primera y la tercera zona es creciente.

Una de las peores consecuencias de esta estratificación es el masivo éxodo de poblaciones de la tercera zona que se trasladan a la primera intentando mejorar su nivel de vida. En términos generales, logran alcanzar un mejor nivel de consumo e incluso ahorran para enviar remesas periódicas a sus familias que quedaron en la zona pobre. Pero estas corrientes migratorias generan diversos problemas de integración a la sociedad que las recibe. En los últimos años, se han ido cerrando cada vez más las puertas de ingreso a la primera zona. Tanto en los Estados Unidos como en Europa, las políticas anti-inmigratorias están en la agenda de los estados y de las sociedades.

La humanidad estratificada deja de ser solidaria. Hoy asistimos a este rechazo de los pobres por parte de los ricos. Como bien decía Michel Camdessus en una conferencia dada en el Instituto Maritain de

Roma¹³ hace ya unos cuantos años, la globalización está aún deshabitada por el ser humano.

En las décadas de los setenta y de los ochenta, se había incentivado lo que se llamó las «ayudas al desarrollo». Organizaciones internacionales y naciones industrializadas orientaban parte de sus recursos hacia el llamado Tercer Mundo. Hoy siguen existiendo algunas de estas ayudas, pero cada vez más limitadas a ciertos países extremadamente pobres. De alguna forma y a pesar de los esfuerzos de los donantes, esas acciones se van transformando en simples políticas asistenciales. Estos apoyos al desarrollo trasladaron junto con las ayudas, formas sociales y pautas culturales muy distantes de las características de los pueblos que eran asistidos. Se suele afirmar también que las formas productivas transferidas chocaron con formas productivas muy arraigadas en los pueblos receptores de la ayuda.

Todo parece indicar que, pasados más de cincuenta años de estas acciones de apoyo al desarrollo, no se observan resultados que hayan mejorado los niveles de estratificación internacional. Esta distancia entre ricos y pobres es el problema más grave de la humanidad contemporánea. Nos está demostrando nuestra incapacidad para concebir y llevar a la práctica el principio de la dignidad universal del ser humano.

El hambre

El más básico de los derechos humanos es poder alimentarse. Sin embargo, muchos millones de nuestros contemporáneos tienen hambre y mueren de hambre. No es porque no tengamos alimentos disponibles sobre la faz del planeta. Existen en abundancia.

¿Cuál es la causa del hambre? La respuesta más simple es que no existe una adecuada distribución de los alimentos de manera que lleguen a todos los seres humanos. Pero esta respuesta plantea una pregunta más difícil de responder: ¿por qué no existe esa adecuada distribución de los alimentos?

Cuando se intenta responder a esa pregunta, aparecen dos concepciones bien diferentes. Una argumenta afirmando que existe una insuficiente generación de riqueza. Para mejorar el acceso a los alimentos, habría que producir más alimentos. Es necesario aumentar la «torta» para que todos puedan comer. La otra concepción sostiene que el problema está en lograr una mejor distribución de la riqueza existente. Se trataría de acercar la «torta» a todos los seres humanos para que puedan comerla.

13 Michel Camdessus, «Reglas, instituciones y estrategias para el bien común en una economía global», conferencia en el Encuentro Internacional *Crecimiento económico ¿para que futuro?*, Instituto Internacional Jacques Maritain, Roma 30-11 a 2-12 de 1995, publicada en *Estudios Sociales*, n.º 88, Santiago de Chile, 1996.

Estas dos concepciones se han confrontado desde hace varias décadas. En algunos casos, han tenido la posibilidad de aplicar sus planteos teóricos en la realidad de uno o varios países. Ni una ni otra lograron disminuir el hambre de los más pobres. Los ejemplos son tan obvios que no es necesario mencionarlos.

La humanidad entera y particularmente el llamado «Tercer Mundo» están interpelados por el deterioro de las condiciones de vida de amplios sectores de la población. El crecimiento ininterrumpido que conocieron las sociedades ricas desde las décadas siguientes al final de la segunda guerra mundial no impidió el desarrollo de la pobreza y del hambre en el resto del mundo. Más aún, los mismos países industrializados vieron surgir dentro de sus fronteras importantes sectores marginados, llegando en la actualidad a fenómenos de exclusión social debidos a un complejo conjunto de factores.

La falta de equidad en la retribución del trabajo, la existencia de necesidades básicas insatisfechas, la insuficiencia de las prestaciones estatales, son signos de una problemática social no resuelta. Esta situación se genera independientemente de los sistemas de producción, de las políticas económicas o de las posiciones ideológicas.

¿Es posible una sociedad solidaria?

Todas estas señales muestran una sociedad tecnológicamente sofisticada, capaz de mejorar las condiciones de vida de los seres humanos, informada al instante, interesada por el espacio exterior. Pero también es una sociedad enferma de violencia, mirando con cierta indiferencia la tragedia del hambre, generando barreras entre ricos y pobres. Si estas son las señales, volvamos a la frase de Jesús: «¿Cómo no exploran entonces este tiempo? ¿Por qué no juzgan ustedes mismos lo que es justo?» (Lc 12, 54-56). Jesús nos invita a explorar nuestro tiempo y a juzgar lo que es justo.

Hemos recorrido muy brevemente las luces y las sombras, lo justo y lo injusto que percibimos en nuestra sociedad contemporánea. Ya sabemos que lo injusto no se combate solamente con crecimiento económico, que esta dimensión es importante pero no es suficiente. Lo social está condicionado por lo económico, pero no es su efecto mecánico. Sabemos también que no podemos esperarlo todo del Estado. En la inmensa mayoría de los países, asistimos a la insuficiencia de los presupuestos destinados a financiar las políticas sociales.

Hoy, frente a la difícil coyuntura que vive la humanidad, frente a la realidad de la pobreza en el mundo, frente a la creciente marginación de sectores importantes de la población, frente a la violencia generalizada, no existen instrumentos de políticas sociales adaptados a las exigencias de los nuevos tiempos. Ello quiere decir que en esta materia,

es necesario inventar, crear, innovar, salir de los caminos conocidos. No sirven más las recetas provenientes de un Estado más o menos paternalista, pero tampoco alcanza con esperar los efectos positivos del crecimiento económico.

Una forma de superar el Estado-providencia es tender a lo que varios autores en las últimas décadas han llamado «sociedad solidaria». Pierre Rosanvallon,¹⁴ pionero en estos temas, señala cuatro metas para superar la lógica del Estado-providencia o Estado benefactor y orientarse hacia una sociedad más solidaria:

- salir de la alternativa privatización/estatización,
- reducir la demanda de Estado,
- re-encastrar la solidaridad en la sociedad,
- aumentar la visibilidad social.

En este planteo, el mensaje tiene un contenido que tiende a superar la forma clásica de plantear el dilema privatización-estatización, redefiniendo las fronteras del Estado y su relación con la sociedad.

Se trata de construir una sociedad más flexible. El Estado benefactor ha creado una gran rigidez social estructurada en torno a dos polos: el mercado y el Estado. Una manera no regresiva de llegar a esta nueva forma de relación entre Estado y sociedad es desarrollar servicios públicos llevados adelante por iniciativas colectivas de la sociedad civil. Los servicios públicos habitualmente suministrados por el Estado pueden realizarse por la iniciativa privada a la que el Estado le reconoce su utilidad social. Hay en estas afirmaciones un importante reconocimiento de lo público como distinto de lo estatal.

Por otro lado, la solidaridad ha sido frecuentemente un asunto exclusivamente del Estado y en esa medida, la sociedad ha esperado que de él surjan todas las soluciones a los problemas sociales. Si se pretende ir más allá de esta lógica de Estado benefactor y reinsertar la solidaridad en la sociedad, será necesario construir redes de solidaridad directas. La luz en el horizonte aparece cuando se percibe el redescubrimiento de la importancia del vínculo entre los seres humanos.

Aumentar la visibilidad social es también hacer emerger de manera más localizada las necesidades y las aspiraciones. Es permitir que se injerten en su expresión formas de socialización transversales y de solidaridades cortas. La solidaridad no puede reposar solamente sobre reglas y procedimientos. Ella debe tener una dimensión voluntaria. El otro es indisolublemente socio y próximo. Yo soy institucionalmente solidario de todos los socios a través del Estado-providencia, pero no soy inmediatamente solidario más que de algunas redes de próximos.¹⁵

14 Pierre Rosanvallon, *La crise de l'Etat-providence*, Editions du Seuil, París, 1981.

15 Pierre Rosanvallon, *ibid.*, p. 128.

Las señales del Reino

En estas páginas no existe la intención de recomendar una forma socio-política determinada. Se trata de poner el acento en la necesidad de las formas concretas de la solidaridad, de considerar al otro como «indisociablemente socio y próximo».

En esa sociedad contemporánea, cuyas luces y sombras hemos recordado muy brevemente, sigue vigente más que nunca el mandato del amor y su expresión en la escena del Juicio Final:

Vengan benditos de mi Padre, reciban la herencia del Reino preparado para ustedes desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber, era forastero y me acogieron, estaba desnudo y me vistieron, enfermo y me visitaron, en la cárcel y acudieron a mí. Entonces los justos responderán: Señor ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos, o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y acudimos a ti? Y el Rey dirá: en verdad les digo que cuanto hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron (Mt 25, 34-40).

Jesús, en el momento de la evaluación, se fija en la forma como vivimos el vínculo con el otro. En esta sociedad muchas veces inundada por la indiferencia, por el menosprecio hacia los más débiles, serán señales del Reino todas aquellas que intenten llevar a la práctica estas palabras cargadas de la más profunda humanidad.

III ¿Quiénes son los pobres del Evangelio?¹⁶

En este capítulo me apoyo en un trabajo que me parece especialmente lúcido del teólogo Juan Luis Segundo sobre el lugar de los pobres en la vida y en la prédica de Jesús. Para ello desarrollo algunas ideas básicas como quiénes son los pobres y los ricos a los que se refiere Jesús. También me pregunto si el mismo Jesús y sus discípulos eran pobres y a quiénes estaba dirigido el discurso parabólico de Jesús. Finalmente, propongo una reflexión sobre el lugar teológico de los pobres. Salvo los párrafos que pertenecen al libro de Juan Luis Segundo, el resto del texto es de mi responsabilidad.

Pobres y ricos en los textos evangélicos

Bienaventurados los pobres porque de ellos es el Reino de Dios
(Lc 6, 20-26)

Una primera pregunta que es necesario hacerse a propósito de los destinatarios de esta bienaventuranza es: ¿quiénes son esos pobres a los que Jesús adjudica el Reino de Dios? Es claro que se refiere a quienes padecen la carencia de los bienes fundamentales para la vida. En lengua castellana, la pobreza es una situación que surge como producto de la imposibilidad de acceso a los recursos para satisfacer las necesidades básicas físicas y psíquicas. Esa terrible situación del ser humano que es una fuente de deshumanización ocupa un lugar muy relevante en la prédica de Jesús. Pero el «pueblo pobre» en aquella época estaba también formado por las mujeres y los niños que vivían sometidos a una sociedad fuertemente patriarcal, por los enfermos condenados a vivir en las periferias de las ciudades, por los esclavos considerados subhumanos. Para la religión de Israel, la pobreza y la enfermedad eran una consecuencia directa del pecado. A la inversa, la riqueza era una señal de la bendición de Yahvé.

El pobre para nosotros no es una mera realidad estadística. Tampoco cabe aquí hacer una consideración teórica sobre la pobreza. En el

16 Capítulo basado en el artículo «El lugar de los pobres en la palabra de Jesús», José Arocena, revista *Misión*, octubre de 2012, n.º 196.

contexto de la parábola del buen samaritano, debemos poner hoy los rostros bien concretos de niños, jóvenes, de indígenas, de campesinos, de obreros, de subempleados y desempleados, de marginados y ancianos.¹⁷

En función de esa realidad socio-religiosa, parece claro que esta bienaventuranza tiene ante todo un sentido político reivindicativo. Ella señala al «pueblo pobre» en ese sentido amplio del término, como «bienaventurado» en una sociedad en la que la religión oficial había justificado ese estado de sumisión y deshumanización extremas.

Es esta clave del mensaje de Jesús la que lo lleva a su pasión y muerte organizada por el poder político-religioso de Israel, que no podía aceptar ser estigmatizado por un personaje muy carismático y por lo tanto muy peligroso. Sus alabanzas como sus condenas tenían un sentido político orientado a la toma de conciencia de la realidad deshumanizante del pobre.

Pero si trascendemos esta lectura política y consideramos que Jesús no fue solamente un agitador político, es necesario incluir en el razonamiento, qué dice Jesús sobre el extremo opuesto a la pobreza, es decir, la riqueza. Cuando se refiere a los ricos, no lo hace en términos agradables, ni los declara bienaventurados. Basta recordar lo que sigue a las bienaventuranzas en Lucas: «¡Ay de ustedes los ricos! Porque han recibido su consuelo» (Lc 6, 24). Agreguemos a esta frase el episodio del encuentro entre Jesús y el joven rico, seguido por la frase de Jesús sobre la dificultad de que un rico entre en el Reino de los cielos (Mt 19, 16-26).

Parece claro quiénes son los pobres a los que se dirige Jesús. En cambio no es tan evidente quiénes son los ricos que condena. Los que no son pobres en el sentido más estricto del término, es decir los que no carecen de los mínimos para satisfacer las necesidades físicas y psíquicas, los que no están segregados por la sociedad, los que tienen bienes materiales que les permiten vivir de manera satisfactoria, ¿son siempre el objeto de la condena de Jesús? Ellos ¿son dejados de lado? ¿Es necesario ser pobre para acceder al Reino? Estas preguntas son fundamentales para entender esta bienaventuranza.

En primer lugar, cuando Jesús habla de los ricos, parece indicar que se refiere a quienes sitúan la posesión de riqueza por encima de todo otro valor. Hay un texto que lo muestra claramente tanto en Lucas como en Mateo:

Vendan su bienes y den limosna. Hagan bolsas que no se deterioren, un tesoro inagotable en los cielos, donde no llega el ladrón, ni la polilla corroe; porque donde está su tesoro, allí estará también su corazón (Lc 12, 33-34).

17 Luis Pérez Aguirre, *La opción entrañable*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2003, p. 54.

La relación entre el tesoro y el corazón me parece una manera magistral de situar el tema. Es difícil imaginar una frase que resuma mejor el por qué de la condena a quienes ponen su corazón en sus bienes materiales. Jesús expresa un principio de humanidad con muy pocas palabras. Cuando el joven rico se aleja porque tenía muchas riquezas, dice el texto evangélico que se puso triste (Lc 18, 18-23). Su corazón estaba donde estaba su tesoro y eso produce tristeza. En el mismo sentido, recordemos otra frase de Jesús muy significativa: «nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No pueden servir a Dios y al dinero» (Mt 6, 24).

¿Eran pobres Jesús y sus discípulos?

Juan Luis Segundo después de haber recordado los textos en los cuales los discípulos se precian de haberlo dejado todo «en nombre de Jesús», «por el evangelio» o «por el Reino», señalando así la finalidad del desprendimiento, agrega:

... El objetivo de ese desprendimiento y abandono no es la pobreza, o sea la carencia por sí misma. Eso es lo que indica ya claramente la finalidad que se acaba de señalar: la libertad para colaborar con el Jesús itinerante en el anuncio y la preparación del reino. Se trata de una condición para poder acudir a cualquier tarea, sitio y hora de que el reino haya menester... No se trata pues ni de austeridad, ni de una vana tentativa de elegir la pobreza para salir de la propia clase social y volverse «pueblo». Bastaría para cerciorarse de ello, pensar en el abismo que media entre la disponibilidad del que tiene destino y vocación y la deshumanización de aquellos a quienes la pobreza priva de todo sentido y vocación, además de condenarlos a las más básicas de las carencias materiales.¹⁸

Surge entonces una pregunta también básica en este tema: ¿todos los que rodeaban a Jesús eran pobres? Alguno de sus discípulos como Mateo había sido recaudador de impuestos, considerado por lo tanto como alguien que manejaba mucho dinero. Otros habían sido propietarios de las barcas con las que pescaban y contrataban jornaleros para el trabajo. Como Lucas lo explicita (Lc, 5, 3). Pedro era dueño de su barca y Marcos agrega que Santiago y Juan dejaron a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros (Mc 1, 20).

Por esta razón, Jesús les pide a los que elige como discípulos, como el caso de Pedro, Andrés, Santiago, Juan y Mateo, que se despojen de sus bienes para seguirlo. Pero como afirma Juan Luis Segundo:

18 Juan Luis Segundo, *Teología abierta, Parte III, Reflexiones críticas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, p. 123.

... Esa pobreza-disponibilidad, ese no tener dónde reposar la cabeza, no indica carencia total de bienes, sino una continua «funcionalidad» en el uso de ellos. Así acontece con Jesús y sus discípulos de acuerdo con los evangelistas. Lucas como de costumbre, más preocupado que los otros de todo lo que concierne al tema riqueza-pobreza, señala que el grupo de Jesús era seguido por piadosas mujeres «que les servían con sus bienes» (Lc 8, 3).¹⁹

Ellos no rechazaban esos bienes. Por el contrario, el grupo de los que lo seguían tenían en Judas Iscariote, un encargado de la bolsa. Jesús y sus discípulos aceptaban invitaciones para cenar con amigos como los de Betania, asistían a bodas como la de Caná. Su vida no parece haber sido la de un asceta aislado de los bienes de este mundo.

Por otro lado, Jesús siempre habla de los pobres en tercera persona. Lo mismo hacen sus discípulos. Cuando en la casa de Betania, María derrama un frasco de perfume sobre los pies de Jesús, surge el comentario de Judas, el que llevaba la bolsa con el dinero del grupo: «¿por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios y se ha dado a los pobres?» (Jn 12, 5). Después de la aclaración hecha por el evangelista sobre las verdaderas intenciones de Judas, en este mismo pasaje, Jesús se distingue claramente de los pobres cuando responde: «déjala que lo guarde para el día de mi sepultura; porque pobres tendrán siempre con ustedes, pero a mí no siempre me tendrán» (Jn 12, 7-8).

Hay una primera conclusión clara: ni Jesús ni sus discípulos se consideraban pobres, ni mucho menos pensaban que la pobreza pudiera ser un ideal. Esto quiere decir que la bienaventuranza sobre los pobres de ninguna manera puede interpretarse como un elogio de la pobreza y como una condena a quienes poseen bienes materiales.

Jesús, sus discípulos, los pobres y las parábolas

Todo parece indicar que los pobres eran los principales destinatarios de las parábolas. Juan Luis Segundo propone un interesante análisis de los «públicos» que escuchaban las parábolas, interpretando el capítulo cuarto de Marcos y los correspondientes de Mateo y Lucas. Según Segundo había tres públicos: los adversarios de Jesús, los discípulos y los pobres.

El cuarto capítulo de Marcos, dedicado en su mayor parte a parábolas de Jesús (y con él los otros sinópticos), nos trae dos pasajes difíciles de compaginar y de interpretar, acerca del porqué del uso de las parábolas como medio corriente de predicación por parte de Jesús. Al terminar la parábola del sembrador y «cuando quedó a solas, los que lo seguían... le preguntaban sobre las parábolas». Él les dijo: «a vosotros

19 Juan Luis Segundo, o. cit., p. 123.

se os ha dado el secreto del reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas para que por mucho que miren, no vean y por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone». Y les dice: «¿no entendéis esta parábola? ¿Cómo entonces entenderéis todas las parábolas?» (Mc 4, 10-13). Pero en el mismo capítulo de Marcos, así como en el correspondiente de Mateo, después de varias parábolas, se concluye: «Y les anunciaba la palabra con muchas parábolas como estas, según podían entenderlo; no les hablaba sin parábolas; pero a sus propios discípulos, se lo explicaba todo en privado» (Mc 4, 33-34).²⁰

A continuación, Segundo distingue esos tres grupos que mencionamos más arriba: los de «fuera» (los adversarios), los que reciben la explicación «en privado» (los discípulos) y aquellos a quienes dirigía sus parábolas «según podían entenderlo» (los pobres). Los tres grupos tenían alguna forma de relación con Jesús:

El primer grupo es el de los de fuera (de qué) para los cuales la función de las parábolas es cegarlos (¿por qué? y ¿cómo?). El segundo grupo es el de los que están por gracia «en el secreto del reino» y que deben comprender «todas las parábolas» (por qué), lo que hace que Jesús se las explique cabalmente «en privado». El tercer grupo es un plural 'x' (¿quiénes?), a cuya capacidad intelectual se ajustan las parábolas—único modo de comunicación sistemática que Jesús tiene con ellos—aunque no se le brinde una explicación particular de ellas, ni se les exija, por lo que se ve, comprenderlas todas. Estos son los datos claros, y a partir de ellos, vayamos por partes.²¹

Concluye entonces Segundo que el primer grupo son los adversarios de Jesús a quienes las parábolas atacan y desenmascaran. Pero por qué la frase «por mucho que miren, no vean y por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone». Se trata de una cita de Isaías (Is 6, 9-10) en la que aparece Yahvé hablando por boca de su profeta. En la interpretación de la Biblia de Jerusalén esta frase no significa que Dios quiera el endurecimiento del pueblo, sino que está previsto en sus designios y eso no debe desanimar al profeta. La frase revela una dimensión humana previsible, que consiste en cerrarse a ver y a entender, lo que impedirá todo proceso de conversión. Segundo aplica esta frase a ese primer grupo de los adversarios que se caracteriza por no querer ver ni entender la palabra de Jesús.

El género de la parábola es como una semilla que inocular en su aparente sinsentido o irracionalidad preguntas y procesos que pueden abrir la mente y el corazón a quien no está preparado para acoger su mensaje en directo. Pero también puede suceder que las mentes y los corazones continúen cerrados.

20 Juan Luis Segundo, o. cit., pp. 103-104.

21 Juan Luis Segundo, o. cit., p. 104.

El segundo grupo es de los discípulos. Los miembros de este grupo deben entender todas las parábolas. Ellos tienen el privilegio de que les sean explicadas «en privado». Ellos constituyen un grupo distinto de los otros dos, es a ellos a quienes se dirige explícitamente la última bienaventuranza:

bienaventurados serán cuando los injurien y los persigan y digan todo mal contra ustedes por mi causa. Alégrense y regocijense porque su recompensa será grande en los cielos; pues de la misma manera persiguieron sus padres a los profetas anteriores a ustedes (Mt 5, 11-12; Lc 6, 22-23).

Todas las otras bienaventuranzas usan la tercera persona porque se dirigen sobre todo al tercer grupo, es decir al pueblo pobre. Concluye Segundo:

Jesús y sus discípulos (no el pueblo) constituyen una comunidad de profetas, sirven al pueblo identificándose con su causa contraria a la de sus adversarios y opresores. Profeta y pueblo están en relación íntima y complementaria, pero no se confunden.²²

Jesús recuerda en esas frases de Mateo y Lucas el destino de los profetas al que los discípulos también están llamados. La toma de posición del profeta denunciando la marginación, la opresión, la deshumanización, no es soportable para los poderosos que terminarán persiguiéndolos de una u otra forma.

Finalmente, el tercer grupo es al que Marcos se refiere cuando dice «no les hablaba sin parábolas», «según podían entenderlo». A este grupo no se les exige que entiendan todo. Jesús elige la parábola como el mejor medio para que ese pueblo sometido, los pobres y los marginados, pudieran entender lo principal de su mensaje. Ese lenguaje figurado, con narraciones que servían de apoyo a la idea principal que se quería transmitir, era lo más cercano a lo que este tercer grupo podía comprender.

... El hablar en parábolas no implica en modo alguno que Jesús hablara en forma ininteligible. Todo lo contrario: sus adversarios se ciegan de rabia porque los desenmascara ante el pueblo con un lenguaje que hasta los más ignorantes pueden comprender.²³

Los pobres (el tercer grupo) son los verdaderos destinatarios de ese conjunto de parábolas, que va tejiendo desde diversos ángulos una doctrina clara y coherente. Jesús no era pobre, pero no estaba tan lejos de ellos como para no poder usar un lenguaje popular que le permitiera comunicar con el pueblo pobre. El relato evangélico nos muestra un Jesús que maneja las escrituras, que tiene por lo tanto una cultura que le

22 Juan Luis Segundo, o. cit., p. 109

23 Juan Luis Segundo, o. cit., p. 107.

permite dialogar con los doctores de la ley. Pero al mismo tiempo no se encierra en discursos esotéricos e incomprensibles para los pobres. Su manera de transmitir el Reino usa expresamente un lenguaje accesible que se refiere a eventos concretos de la vida cotidiana que todos pueden entender, al menos en un primer nivel de comprensión.

Los pobres, lugar teológico de Jesús

La única premisa que permite entender la palabra de Dios consiste en la apuesta humana del hombre por su hermano deshumanizado. Solo desde esa actitud previa se comprende dónde habla Dios (las señales de los tiempos) y qué es lo que pretende con la ley y las instituciones religiosas en ella contenidas. Con esto nos hallamos muy cerca —si es que no nos hallamos ya en él— de un nuevo «lugar teológico» compuesto por el pueblo, es decir por la inmensa mayoría de los pobres, oprimidos y marginados. Es a partir de una radical opción por éstos, desde donde se puede comprender la palabra de Dios, ya que el Dios de Jesús es el que ha hecho desde siempre, tal opción.²⁴

A partir de esta tajante afirmación, aparece una pregunta también fundamental: ¿el pueblo pobre es objeto de esa opción o sujeto de ella? Dicho de otra manera: ¿la opción se puede hacer sea cual sea la condición social de la persona que la decida? o ¿la opción es posible y es eficaz solo si se origina en el pueblo pobre, es decir si ese pueblo es sujeto de su propia liberación?

Estas preguntas no son simplemente especulaciones teóricas. La forma como se responda tiene importantes consecuencias en los procesos concretos y en lo que entendemos cuando decimos, con tantos cristianos, que los pobres son el lugar teológico para Jesús.

Sin pretender dar una respuesta acabada a estas preguntas en estas pocas páginas, arriesgaría una primera opinión. La opción por los pobres, en principio, es realizada desde fuera de la pobreza. Jesús opta por los pobres, y esa opción lo lleva a orientar toda su prédica para sacarlos de una situación en la que no les era posible percibir que las leyes que pretendían imponer los escribas y los fariseos no venían de Dios.

Cuando Jesús somete la regla del sábado al hombre y no al revés (Mc 2, 27), cuando refiriéndose a alimentos considerados impuros, afirma que lo impuro no es lo que entra sino lo que sale del hombre (Mc 7, 14-23) y en tantas otras ocasiones más, intenta desenmascarar y denunciar todo un edificio de hipocresía reglamentaria. Él podía hacerlo desde su posición, diríamos hoy desde sus conocimientos. Enfrentaba así los poderes constituidos que se aferraban a la ley como una forma de mantener el poder sobre los pobres, es decir sobre los que no tenían

24 Juan Luis Segundo, o. cit., p. 125.

medios físicos, ni psíquicos, ni sociales, para descubrir y denunciar esos instrumentos de dominación.

Obviamente pueden generarse entre los pobres procesos que permitan ir pasando de objeto de la opción hecha por otras personas en una situación social diferente, a sujetos que abren sus ojos y sus oídos para salir de la situación de subordinación en la que se encuentran. En esa medida, dejan de ser pobres en el sentido que le doy en estas páginas.

Ello no obsta claro está, a que Jesús ofrezca al pueblo todos los medios con que cuenta para que se vuelvan conscientes, es decir verdaderos sujetos con relación a lo que se avecina. Significa que el lugar teológico de donde parte su enseñanza no es el sujeto-pueblo, sino la concepción que Jesús tiene de sus auténticas y no siempre percibidas o conscientes necesidades. En consecuencia y como ya se dijo, sin que de ello se puedan sacar normas directas, Jesús crea una comunidad profética, exigente y desprendida, al servicio del pueblo y de los pobres. No coloca a estos en cuanto globalidad, dentro de ella. Ni ello sería por otra parte humano, dado el tipo de servicios que se exige y el riesgo que ello implica.²⁵

Esta conclusión de Segundo lo lleva a plantear en el capítulo siguiente de su libro lo que él llama «las dos teologías de la liberación». No es este el tema de este capítulo, pero se debe notar que el punto de discrepancia entre esas dos corrientes está justamente en la forma como los pobres se constituyen en lugar teológico. Para una corriente, los pobres son el objeto y eso condiciona toda la manera de entender la fe y las formas pastorales que se privilegian. Para la otra, es el pueblo pobre mismo, el sujeto del que parte la comprensión de la fe y las opciones pastorales que se siguen.

Como en todas las dualidades, la mejor forma de situarse es la que busca el diálogo entre ambas. Lejos de propiciar la eliminación de una u otra manera de entender el lugar teológico de los pobres, prefiero, sin embargo, una mirada que abarque la posibilidad de considerar al pobre al mismo tiempo como objeto y sujeto. Hay situaciones de extrema pobreza, fragilidad y vulnerabilidad, que impiden percibir las formas que permitan empezar a construir el proceso de liberación. En estos casos, el primer movimiento viene de esa «comunidad profética» a la que alude Segundo, que está totalmente identificada con la suerte de los descartados de esta sociedad. Pero no siempre el punto de partida es esa carencia absoluta. Hay situaciones de pobreza en la que se mantiene la posibilidad de construir desde allí, el sujeto del proceso liberador. En estos casos, la pobreza «organizada» se convierte en actor relevante de su proceso de concientización.

25 Juan Luis Segundo, o. cit., p. 128.

IV Hambre y sed de justicia²⁶

Deberíamos preguntarnos permanentemente si nuestras acciones reflejan el hambre y sed de justicia al que se refiere Jesús en una de las bienaventuranzas. Sin duda, los seres humanos sentimos el hambre de justicia cuando tenemos experiencias en las que nos consideramos que hemos sido víctimas de injusticias. Pero, más allá de la legitimidad que pueda tener ese sentimiento, no es solamente a esa forma de hambre y sed de justicia a la que se refiere Jesús.

Las bienaventuranzas se dirigen a quienes sienten la sed de justicia para sí mismos, pero sobre todo para los demás. Cuando Jesús pronuncia esta palabra se está refiriendo a toda esa gente que lo rodea, es a ellos a quienes proclama bienaventurados. Él ha optado vivir como ellos; ellos son la compañía que eligió; son los enfermos, los pobres, los perseguidos, los que son víctimas de la exclusión. Sin duda ninguna, ellos tienen hambre y sed de justicia. Ellos no han conocido en sus vidas otra realidad que la injusticia. Miran a los poderosos, a los gobernantes, a los pontífices y a los sacerdotes con el respeto y el miedo que genera el poder absoluto, ya sea en nombre de Dios o del César.

Frente a esta bienaventuranza, que resulta difícil de llevar a la práctica, se pueden dar tres conductas que quisiera proponer a la reflexión:

- conformismo,
- impotencia,
- escepticismo.

¿Saciados en la otra vida?

Jesús termina esta bienaventuranza diciendo «porque serán saciados». Frecuentemente se ha interpretado esta parte de la frase, afirmando que el hambre y la sed serán saciadas en la otra vida. Esta manera de entender las palabras del Maestro conduce directamente al conformismo y a la tranquilización de las conciencias. Da lugar a un razonamiento que justifica cualquier orden social por injusto que sea. La justicia deja de ser nuestro problema, el hambre y la sed se convierten en indiferencia, en esa actitud cómoda de mirar para el costado.

26 Capítulo basado en el artículo «Presencia exigente y fiel», José Arocena, revista *Misión*, junio de 2012, n.º 194.

Esta conducta ha existido y en algunos casos ha sido alimentada con recomendaciones sobre la resignación cristiana. Los discursos sobre la posición que cada uno ocupa en la sociedad se orientan con frecuencia a afirmar que esa situación es un efecto del orden instituido y que de alguna manera expresa la voluntad del Creador. Ante eso, quienes han salido mal en la distribución de posiciones deberían resignarse porque tendrán su compensación en la otra vida. Pero es claro que Jesús se refiere a la justicia que debería guiar nuestras vidas, al hambre y la sed que debería ser un llamado aquí y ahora a entender nuestra felicidad como un servicio a los demás.

Exigencia sí, pero no estamos solos

La exigencia de esta bienaventuranza es extremadamente dura. Es legítimo preguntarse por nuestra capacidad para llevarla a la práctica. Cuando uno escribe algo así, cuando habla de esta temática, surge inmediatamente esa pregunta: ¿estoy actuando en mi vida cotidiana intentando reflejar en ella el hambre y sed de justicia a la que se refiere Jesús? Es de tal dimensión la injusticia a todos los niveles de la vida humana, que resulta difícil percibir cuál es el aporte que cada uno, solo o en comunidad, logra orientar en la dirección de una humanidad más justa.

Este nivel de exigencia de la palabra de Jesús que anida en cada una de las bienaventuranzas, al mismo tiempo que debería despertar cada día la conciencia entumecida, nos lleva frecuentemente a planearnos nuestra pequeña dimensión. No logro vivir manteniendo viva mi hambre y sed de justicia, y constato la pobreza del amor del que es capaz mi corazón tan humano. Pero esa constatación no debe quedarse en ese punto de impotencia. No estamos solos para renovar cada día el hambre y sed de justicia. Estamos con los demás, con quienes intentamos vivir permanentemente ese compromiso y sobre todo, están las palabras de Jesús pronunciadas hacia el final de la última cena.

Jesús no nos dejó solamente un mensaje de mucha exigencia, también nos dejó lo que Juan escribe en los capítulos 13 y 14. Anunció la traición de Judas, le dijo a Pedro que lo iba negar tres veces y a renglón seguido dice «no se turbe vuestro corazón, creen en Dios: crean también en mí» (Jn 14, 1). Después de constatar la debilidad humana en Judas y en Pedro, es decir la incapacidad para mantenernos hambrientos y sedientos de justicia, viene ese capítulo difícil de resumir, pero en el que Jesús se esfuerza por dar a sus discípulos toda la fuerza que viene de su presencia. Está al borde de la pasión, todo parece indicar que vendrán a buscarlo para matarlo, y sus palabras son: «no los dejaré huérfanos, volveré a ustedes; dentro de poco el mundo ya no me verá, pero ustedes sí me verán porque yo vivo y ustedes también vivirán.» (Jn 14, 18 y 19). La impotencia ante la dimensión de la exigencia debe cambiarse en confianza porque no estamos huérfanos.

Heroísmo y escepticismo

Esta presencia espiritual de Jesús es la que ha permitido que el hambre y la sed de justicia hayan generado a lo largo de la historia testimonios de entrega admirables. Ellos no hubieran sido posibles si solo se intentara entenderlos partiendo de la naturaleza humana. Es muy claro que personas como la Madre Teresa de Calcuta, para referirme a un ejemplo contemporáneo, han vivido las bienaventuranzas de manera muy intensa. Pero como cualquier otro ser humano, ella encontraba la fuerza para vencer su debilidad en sus hermanos y hermanas y en esos mismos que acompañaba en los últimos instantes de sus vidas. «No los dejaré huérfanos», era lo que ella percibía día tras día en medio de la pobreza y el sufrimiento.

Sin embargo, cuando tomamos conciencia del nivel de entrega al que han llegado tantos cristianos a lo largo de la historia, puede surgir una conducta escéptica. Puedo pensar con toda lógica que lo que hizo Teresa de Calcuta está muy lejos de mis posibilidades, y que por lo tanto, será mejor permanecer pasivo, asumiendo que no soy heroico. Aparece entonces el peligro de decir: «eso no es para mí». Nada más lejos de las bienaventuranzas que esta conclusión.

El alcance de la entrega, la dimensión del hambre y sed de justicia no se mide con parámetros cuantitativos, ni con el reconocimiento de los medios masivos de comunicación, ni tampoco porque la Iglesia haya elevado a alguien al rango de beato o santo. En realidad la medida no existe. No es el «mundo» el que pueda entender y mucho menos medir el grado del hambre y sed de justicia: «Si fueran del mundo, el mundo amaría lo suyo, pero como no son del mundo, porque yo al elegirlos, los he sacado del mundo, por eso el mundo los odia» (Jn 15, 19). Lo que se llama el «mundo» en la terminología de Juan es una realidad contraria al espíritu de Jesús. *Los criterios del «mundo» para medir el hambre y sed de justicia, no son los adecuados. Esa medida de la entrega reside en cada cristiano, en su propio examen de conciencia y sobre todo en lo que vive en la relación con sus hermanos.*

No hay entonces lugar al escepticismo. Hay pequeñas conductas a los ojos del mundo que no inciden en los grandes números, que no despiertan el interés de los poderosos, pero que tienen rasgos de auténtica hambre y sed de justicia. La revista *Misión* presentó en uno de sus números lo que podemos llamar «historias mínimas»; todas ellas son ejemplos del heroísmo cotidiano.²⁷ En todas esas historias hay personas que viven situaciones más o menos difíciles, en las que triunfa el hambre y sed de justicia sobre toda forma de escepticismo. Son felices, no se rinden, no caen en la pasividad escéptica, viven cada momento entregados al otro porque han experimentado en carne propia el hambre y la sed a la que se refiere Jesús.

27 Revista *Misión*, marzo de 2012, n.º 193, Montevideo, pp. 34 y 35.

Es posible vivir el hambre y sed de justicia

Por un lado, el peor efecto de una palabra de Jesús que nos aparece como muy exigente sería que nos cruzáramos de brazos, que nos ganara la constatación de impotencia ante tanta injusticia que todos los días nos impacta. Es posible que cada uno desde su lugar en la vida, tenga una mirada impregnada de hambre y sed de justicia. Es posible porque no es simplemente un efecto de una conducta «moral», sino del seguimiento de la palabra de Jesús en la confianza que da la promesa de su presencia.

Por otro lado, no estamos frente a una suerte de examen que medirá el grado de hambre y sed de justicia que podamos tener. No es algo medible. Es una actitud de aceptación del desafío, que implica salir del conformismo y que supone una apertura a la presencia de los otros y a la presencia de Jesús. Lo que importa es que cada uno logre en alguna forma inscribir en cada situación, en cada acto, el hambre y sed de justicia.

V La justicia, el camino de la paz²⁸

*Bienaventurados los que trabajan por la paz
porque serán llamados hijos de Dios.*

La violencia y los esfuerzos por superarla

La paz es una de las aspiraciones del ser humano más extendidas y, sin embargo, la violencia es también el componente cotidiano que acompaña todo el transcurrir de la humanidad. Todos esperamos que nuestro mundo alcance formas de convivencia que alejen la violencia y permitan percibir la proximidad del otro. Pero la historia y el presente no cesan de mostrarnos lo contrario: los seres humanos se matan unos a otros, algunos se convierten en amenaza constante de los demás, muchos explotan al extremo la vida de otros. Dicho de otra manera, la humanidad está atravesada por la injusticia que vuelve imposible la paz.

Nos hemos dado instituciones internacionales cuya misión sería impedir la guerra y alcanzar una paz duradera. Hemos acordado códigos que definen los derechos humanos, que deberían lograr una disminución significativa de la barbarie en las relaciones humanas. También hemos organizado el trabajo de acuerdo a normas internacionales que deberían reducir de manera importante la explotación del trabajador. Hemos proclamado la libertad de pensamiento, de expresión, de religión, de opinión, de opciones diversas, para terminar con las persecuciones de toda índole. Al interior de la familia, los más débiles estarían protegidos por códigos de la niñez y de la adolescencia, para acabar con los abusos de toda clase que puedan darse en ese ámbito. Aumenta la conciencia sobre la violencia de género, y se construyen instancias especializadas para tratar esta aberración. En los distintos países, las políticas sociales intentan disminuir las escandalosas diferencias entre pobres y ricos.

Todos estos esfuerzos van en la dirección correcta, todos se orientan a mejorar los niveles de justicia en las relaciones humanas, de manera de aproximarnos a formas sociales que hagan posible la paz. La pregunta que queda pendiente es ¿por qué entonces no se logra la paz?

28 Capítulo basado en el artículo «La paz, hija de la justicia», José Arocena, revista *Misión*, diciembre de 2012, n.º 197.

¿Por qué estas tentativas bien orientadas en su intención tienen en la práctica resultados insuficientes?

Paz y justicia en la tradición bíblica

Toda la tradición bíblica relaciona la paz con la justicia:

La justicia es el principal atributo que caracteriza a Dios en toda la tradición veterotestamentaria. Y la realeza (o reinado) de Dios es el modo particular en que Jesús concebía la realización de esa justicia que brota de la misericordia paterna... Por eso resulta difícil negar que la lucha por la justicia sea el nombre que recibe hoy la lucha contra el gran Satán de nuestro momento histórico. El clamor por ella es universal y constituye un auténtico gemido del Espíritu.²⁹

En estas páginas no es necesario abundar en los datos que todos los años nos ofrecen los organismos internacionales, en particular el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. José Ignacio González Faus los recuerda en detalle,³⁰ pero solamente retengamos uno de esos datos aportados por el Banco Mundial y reproducidos por este mismo autor:

En 2008, el mapa económico del mundo contenía tres continentes: mil millones de seres humanos con una renta per cápita de 76 euros al día; otros mil millones con una renta de 1,1 euros; y en medio unos 4600 millones con una renta diaria de 7 euros.³¹

Es claro que mientras no se mejore la justicia en el mundo, la paz será siempre frágil, inestable, incierta. La injusticia que reflejan esos números no tiene consecuencias solamente en los aspectos estrictamente económicos —que son muy importantes— sino también en todas las otras dimensiones de la vida humana: la convivencia en paz, los valores, los comportamientos en sociedad. Los ideales que proclaman los derechos humanos se vuelven irrealizables.

Se plantea entonces la pregunta: ¿es posible alcanzar la paz? ¿Mejorarán los niveles de justicia de una manera sustantiva? Estas preguntas plantean el tema del pecado y del mal como una constante de la vida del ser humano a lo largo de los siglos. En la obra que hemos citado, González Faus se detiene en la tensión que atraviesa la humanidad desde el fondo de los tiempos, entre la permanencia del mal y la aspiración al bien, a la justicia, a la paz. Para ello, recorre los salmos que constatan el triunfo del pecado y mantienen sin embargo su confianza en que Dios vendrá en auxilio de los «buenos».³²

29 José Ignacio González Faus sj, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, Sal Terrae, Santander, 2010, p. 180.

30 José Ignacio González Faus sj, *ibíd.*, pp. 181 y 182 (notas).

31 José Ignacio González Faus sj, *ibíd.*, p. 181.

32 José Ignacio González Faus sj, *ibíd.*, pp. 347 y ss.

El creyente pone entonces su esperanza en Dios y se elevan las oraciones reclamando la actuación divina.³³ Pero las oraciones no parecen ser escuchadas y el ser humano se sumerge en una suerte de decepción y de desesperanza. Jesús en la cruz se sintió abandonado. Esta es una de las experiencias más humanas, la de la soledad, la de la pérdida de toda referencia, la de sentirse muy lejos de alcanzar la paz. El «Padre nuestro», la oración que Jesús nos dejó, bien comprendida es una magnífica expresión del creyente intentando superar esa situación existencial de abandono, recurriendo al «Padre» y aspirando a un «Reino» en el que todos tengamos el pan de cada día. Más allá de las diferentes interpretaciones de las frases del «Padre nuestro», estas tres recuerdan aspectos esenciales del mensaje de Jesús.

Padre nuestro, venga tu Reino y danos el pan de cada día

La primera expresión es «Padre nuestro», Abbá. Con ella, ese ser humano hundido en la desesperanza, se refiere a alguien que es padre de todos y por la misma fuerza de la expresión se siente hermanado con todos los seres humanos. La fraternidad se vive realmente solo en la conciencia de la filiación común. Dicho de otra manera, no hay hermanos sin padre. Ahora bien, ¿desaparece todo conflicto, toda tensión, toda violencia, si nos sentimos hermanos, hijos de un mismo padre? No, la fraternidad no elimina la diversidad y por lo tanto se seguirán expresando las diferencias entre los hermanos. Pero hay una enorme distancia entre la conflictividad que se produce entre seres que no se reconocen como hermanos, que entre quienes se confiesan hijos de un Dios amante y bondadoso, que los llama al amor.

Desgraciadamente en la historia del cristianismo se redujo frecuentemente la fraternidad a quienes pertenecían a una u otra de las iglesias. Las guerras de religión son el olvido trágico de nuestra filiación divina universal.

La segunda expresión que quiero destacar es «venga tu Reino». La revista *Misión* se centró en varios de sus números en la temática del Reino.³⁴ Se trata del eje principal de la prédica de Jesús porque el término «reino» se refiere al mismo tiempo a algo que no es de este mundo, pero también, y al mismo tiempo, a un proyecto alternativo de sociedad. No es un proyecto político concreto, con recetas y líneas programáticas

33 Es importante aclarar lo que se ha llamado oración de petición, que ha sido criticada por algunos autores como Torres Queiruga. También González Faus critica el rezo del Padre nuestro como si fuera «una retahíla de peticiones poco comprensibles o rutinarias». El mismo autor plantea entonces los significados profundos de esa oración y refiriéndose a Torres Queiruga dice: «su escrito debió servir al menos para que comprendamos que el hecho de pedir algo a Dios, la inmensa mayoría de las veces no pretende conseguir que nos lo haga Él, sino que nos ayude a hacerlo nosotros» (González Faus, o. cit., p. 353).

34 Revista *Misión*, mayo de 2011, n.º 188; julio de 2011, n.º 189, y septiembre de 2011, n.º 190, Montevideo.

como lo puede hacer un partido político, pero tiene un contenido socio-político basado en el mensaje de Jesús.

Cuando decimos «venga tu Reino» estamos entonces planteando una propuesta que no se refiere al fuero privado y personal solamente, sino que es también de naturaleza pública. El Reino para el cristiano tiene varias dimensiones: personal, comunitaria, social y trascendente. Todas esas dimensiones son importantes, pero es a las señales del Reino a las que debemos estar atentos. Esas señales existen todos los días aunque muchas veces no las percibimos. Juan José Mosca escribía sobre la necesidad de abrir nuestros sentidos para percibir las señales del Reino en nuestra historia:

Hay un dinamismo de vida justa que atraviesa toda la creación pero nosotros solo vemos caos, hay brotes germinales de lo nuevo, pero nuestra mirada está cautiva de la desgracia y la abundante prensa roja. Necesitamos un largo camino contemplativo a fin de descubrir la salvación que ya crece en la historia.³⁵

La tercera expresión es «danos el pan nuestro de cada día». La frase es en plural «danos» porque Jesús nos está invitando a asegurar el pan de cada día para todos los seres humanos, es decir para todos nuestros hermanos. No es el pedido de mi pan personal, sino de nuestro pan universal. Cuando pronunciamos esta frase, somos nosotros los que estamos recibiendo el mandato del pan para todos.

Para salir de la desesperanza que causa el aparente triunfo del mal, en primer lugar está la confianza en el Reino que ya está actuando entre nosotros, pero en segundo lugar está la necesidad de construir una sociedad que termine con las formas sociales que impiden que el pan esté al alcance de todos.

El camino de la paz es difícil, a veces parece un camino sin salida. Cuando lo transitamos seguramente iremos pasando por las tres fases que hemos intentado describir:

- La desesperanza ante el mal, la vivencia del abandono de Dios y el llamado al Padre de todos.
- La fe en el Reino que ya está operando y cuyas señales debemos descubrir.
- El pan de cada día o la construcción de una sociedad más justa.

La paz como expresión del amor

Aspirar a la paz no es por lo tanto algo que pueda expresarse en términos livianos ni tranquilizadores. No se trata tampoco ni de la paz de

35 Juan José Mosca sj, «Ver o perecer. Los signos están... necesitamos aprender a verlos», revista *Misión*, julio de 2011, n.º 189, p. 32.

los cementerios ni de la paz que se obtiene mediante el dominio de los demás. Los imperios de este mundo siempre han buscado la paz que se obtiene gracias al silencio, a la sumisión, a la explotación y a la muerte.

Es claro que la paz que proclama Jesús no tiene esas características, sino que se basa en la lucha por la justicia que es una de las formas como se expresa el amor. Se trata claramente de una lucha que nunca acaba porque tiene enfrente el peor de los enemigos, el mal a través de sus múltiples manifestaciones.

Los seguidores de Jesús hemos recibido el mensaje del Reino de justicia que se realiza en la opción por los pobres. Quien estuvo siempre del lado de los pobres y de los enfermos nos desafía a alcanzar la paz a partir del reinado de la justicia.

VI La sabiduría radical del Evangelio³⁶

Los significados del término sabiduría

En general se define a alguien como sabio si cumple con los dos o con alguno de estos requisitos:

1. Sabe mucho de algún tema.
2. Razona en base a una estricta lógica.

La sabiduría sería entonces saber mucho o poseer una capacidad de razonamiento lógico. Según esta acepción del término, un sabio es por ejemplo un científico que se ha distinguido por su saber y ha obtenido reconocimientos importantes de sus colegas. También alguien sería calificado como sabio si es capaz de esgrimir razones para explicar la realidad, si es alguien que se mueve en el mundo de la lógica, del razonamiento preciso, de la investigación sistemática, de las explicaciones claras y convincentes.

En sentido contrario, el que no posea esas cualidades no podría nunca ser considerado un sabio. Esto quiere decir que para ser sabio habría que acumular conocimiento sobre alguna rama de la ciencia y usar sobre todo la razón, dejando de lado otras dimensiones del ser humano que no tendrían valor por no cumplir con los requisitos de la racionalidad.

Esta equiparación entre sabiduría y racionalidad es, sin embargo, una reducción de la primera a la segunda. Si bien se puede aceptar que la sabiduría no es totalmente irracional, ello no significa que siempre un sabio se sirva de herramientas racionales para aproximarse a la realidad.

Recordemos el famoso episodio bíblico en el que Salomón tuvo que determinar a quién pertenecía un niño que se disputaban dos mujeres (1R 3, 16-28). La actitud racional hubiera sido averiguar un poco más, informarse, juntar datos, iniciar un procedimiento y luego decidir. Sin embargo, Salomón optó por un camino de una dudosa racionalidad: partir el niño en dos mitades y darle una a cada mujer. Inmediatamen-

36 Capítulo basado en el artículo «La sabiduría radical del Evangelio. Más allá de la racionalidad», José Arocena, revista *Misión*, octubre 2010, n.º 186.

te la verdadera madre se opuso y pidió que le dieran el niño a la otra. Esa actitud mostró que ella era la verdadera madre. ¿En que se apoyó Salomón para tomar esta decisión? ¿En una investigación racional que le permitiera conocer a la verdadera madre del niño? No, apeló a otra dimensión del ser humano —la afectividad— que le permitió aproximarse mejor a la realidad. ¿Fue irracional la opción de Salomón? Fue aparentemente irracional, pero mostró una sabiduría que se sitúa más allá de la razón pura. Su opción se fundamentó en un profundo conocimiento de la naturaleza humana, por eso fue considerado sabio.

El comportamiento racional

Se suele decir que un comportamiento es racional cuando utiliza medios adecuados a los fines que persigue. En todos nuestros actos cotidianos somos más o menos racionales, según que logremos o no esa adecuación de los medios a los fines. La opción de Salomón que acabamos de recordar no parece ajustar los medios a los fines porque corría el riesgo de matar al niño, siendo su vida la finalidad última de todo el episodio.

Veamos otro ejemplo: si un estudiante va a la escuela o al liceo y no hace gran cosa por aprender, no está teniendo un comportamiento racional. Si la finalidad es aprender, el estudiante debería dedicarse totalmente a estudiar, dejando de lado toda otra actividad que no condujera a la finalidad de aprender. Pero el asunto se complica si tenemos en cuenta que el estudiante no va al liceo únicamente para aprender. Va también para encontrarse con sus amigos, o simplemente para pasar el tiempo.

Dicho de otra manera, cada uno de nosotros cuando desarrolla una actividad cualquiera, la orienta hacia varias finalidades posibles. Entonces un mismo comportamiento puede ser racional en función de una finalidad e irracional en función de otra. El estudiante puede estudiar poco, porque para él es más importante pasar el tiempo con sus amigos. Esta actitud es racional si la relacionamos con su proceso de socialización, pero es irracional con relación a lo que debería aprender.

La racionalidad de nuestros comportamientos no es entonces fácil de precisar. En todo caso, habrá que analizar cada situación concreta y no manejarse con juicios absolutos y definitivos. Esta relatividad de la noción de racionalidad, la convierte en un instrumento con muchas limitaciones para aproximarse a la realidad. Basar nuestro conocimiento en una herramienta tan relativa nos vuelve seres pasibles de cometer serios errores.

¿Cuál ha sido a lo largo de la historia humana la forma de evitar las trampas que genera la racionalidad, sobre todo cuando ella es considerada un absoluto? La respuesta a esta pregunta nos lleva a una cierta

acepción del término sabiduría. Un sabio es aquel que en su aproximación a la realidad tiene una mirada que trasciende los datos que aporta la razón. Un sabio no es tanto el que sabe mucho de algo o el que razona a la perfección, sino el que sabe vivir.

¿Es irracional la sabiduría?

Esta forma de acercarnos a la sabiduría genera, sin embargo, una nueva pregunta: ¿la sabiduría es irracional? Si quiero ser coherente con la definición por la que he optado, tendría que incluir en ella un conjunto de dimensiones, entre las cuales la racionalidad juega un rol, pero no sería el único componente de una actitud sabia.

La sabiduría no es entonces irracional, pero tampoco es solamente racional. Si volvemos al ejemplo del estudiante, ¿qué haría un sabio frente a la situación descrita más arriba? Un sabio apelaría a la persona del estudiante, a sus inclinaciones, a sus deseos, a su proyecto de vida, a sus afectos. Mantendría la necesidad de que el estudiante aprendiera, porque está usando tiempo y recursos con la finalidad de que estudie y aprenda, pero tendría también en cuenta esas otras dimensiones de su vida, para aproximarse «sabiamente» a la realidad del joven. Este comportamiento «sabio» es mucho más complejo que la simple comprensión racional de una situación determinada.

Lo destacable de esa forma de aproximarse a las situaciones reales es que no se acerca mejor aquel que ha estudiado más, o aquel que tiene una sólida formación en alguna disciplina, sino aquel que ha vivido con los ojos muy abiertos para abarcar la compleja naturaleza humana de su prójimo y del entorno en el que habita. De hecho, es muy frecuente que los juicios u opiniones más sabios no salgan de la boca de los letrados, sino de aquellos que han vivido intentando comprender a los demás, sea cual sea su formación: *«Yo te bendigo Padre, Señor del cielo y de la tierra porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a los pequeños»* (Mt 11, 25).

Sabiduría y racionalidad en el cristianismo

Los evangelios están llenos de sabiduría y, sin embargo, la historia institucional del cristianismo ha estado fuertemente marcada por una racionalidad que ha sido reduccionista, que ha tenido poco de sabiduría en el sentido definido más arriba. Esta dicotomía al interior del mismo mensaje nos lleva a hurgar en el carácter de las iglesias que han sido custodios y difusores de la forma cristiana de comprender la vida.

Cuantas veces nos hemos quejado del exceso de formalismo de las iglesias cristianas. Entre ellas, la Iglesia católica tan marcada por la cultura romana que viene del fondo de los siglos, ocupa un lugar des-

tacado en términos de formalización. Sin embargo Jesús dice: *«¡Ay de ustedes los legistas que se llevaron la llave de la ciencia! No entraron ustedes y a los que están entrando, se lo han impedido»* (Lc 11, 52). Jesús condena a quienes mediante leyes se apoderan del acceso al conocimiento y bloquean toda posibilidad a los demás. Ese comportamiento de defensa de una elite encuentra su racionalidad en el mantenimiento de un sistema jerárquico de poder, pero carece totalmente de sabiduría en el sentido integral que le queremos dar a esa palabra. En realidad, lo que Jesús condena, se produce y se reproduce casi siempre que los seres humanos se dan estructuras organizadas.

La sabiduría en Jesús

Comencemos recordando un episodio evangélico en el que Jesús se aparta claramente de la regla vigente en la religión judía, y se centra únicamente en la persona considerada pecadora.

Los escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adulterio, la ponen en medio y le dicen: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?

Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús inclinándose se puso a escribir con el dedo en la tierra. Pero como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: aquel de ustedes que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra. E inclinándose de nuevo escribía en la tierra. Ellos al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos; y se quedó solo Jesús con la mujer, que seguía en medio. Incorporándose, Jesús le dijo: mujer ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado? Nadie Señor. Jesús le dijo: tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más (Mt 8, 3-11).

Este es un maravilloso ejemplo de sabiduría frente a la trampa que querían tender los escribas y los fariseos. Como en tantos otros pasajes de los evangelios, Jesús antepone la persona humana a la regla, la persona al sábado. No acudió a una investigación para determinar la gravedad del comportamiento de la mujer, no aplicó la regla mecánicamente, lo único que le interesó fue la persona de esa mujer. A los pretendidos jueces que le trajeron el caso, les dio una sabia lección: ¿quiénes son ustedes para condenar? Esa simple frase «el que esté sin pecado que le arroje la primera piedra» encierra una profunda sabiduría estrechamente ligada a una actitud de toma en consideración de la totalidad de la persona.

La sabiduría no se reduce entonces a la racionalidad. El sabio desafiaba lo que habitualmente se entiende por comportamiento racional. Los escribas y fariseos tenían comportamientos racionales a la luz de la relación entre medios y fines. Encontraban en la ley el instrumento más adecuado para asegurar la ortodoxia doctrinal, que los mantenía en el

sital que ocupaban. Pero habían perdido la sabiduría cuando antepo-
nían el sábado al hombre, cuando usaban la ley en su beneficio, quan-
do se creían con derecho a condenar. Se trataba de una organización
religiosa que se había esclerosado en formalismos aptos para mantener
un dominio sobre la población, pero totalmente incapaz de llegar al co-
razón de ese mismo pueblo. Al sabio hubo entonces que matarlo porque
ponía en riesgo la dominación instalada.

La historia del cristianismo está lamentablemente atravesada por
esta forma de racionalidad basada en formalismos vacíos. El ejemplo
más triste y más conocido es el de los tribunales de la Inquisición. Pero
sin ir tan lejos, las iglesias organizadas tienden demasiado frecuente-
mente a asfixiar la espontaneidad de la fe en sus múltiples expresiones,
para someterla a controles «racionales». Todo está formalizado, todo
debe estar en consonancia con tal o cual regla, no hay mucho lugar
para la creatividad y para los diferentes lenguajes de nuestros contem-
poráneos. Existe un temor a la desviación, a caminar por vías no racio-
nales que generen errores.

Se puede aceptar que sea el conjunto de la comunidad a través de
sus representantes quien encuentre las formas de traducir a nuestras
culturas el mensaje evangélico. Pero no se debería aceptar que esas tra-
ducciones se hagan desde estructuras burocráticas que se reproducen
a sí mismas, temerosas de la desviación, obsesionadas por el error. Ine-
vitablemente si esta es la realidad de las iglesias organizadas, no serán
percibidas como sabias, sino como organizaciones más preocupadas
por el funcionamiento racional, que por la aplicación de las enseñanzas
de Jesús. No está de más recordar ese pasaje evangélico en el que Jesús
se sitúa en las antípodas de la racionalidad humana:

Dijo a sus discípulos: por eso les digo: no anden preocupados por su
vida, qué comerán, ni por su cuerpo, con qué se vestirán; porque la
vida vale más que el alimento y el cuerpo más que el vestido; fíjense
en los cuervos, ni siembran, ni cosechan; no tienen bodega ni granero,
pero Dios los alimenta. ¡Cuánto más valen ustedes que las aves! Por lo
demás ¿quién de ustedes puede por más que se preocupe añadir un
codo a la medida de su vida? Si pues no son capaces ni de lo más pe-
queño, ¿por qué preocuparse de lo demás? Fíjense en los lirios, como
ni hilan ni tejen. Pero yo les digo que ni Salomón en toda su gloria se
vistió como uno de ellos. Pues si la hierba que hoy está en el campo
y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¡cuánto más a ustedes,
hombres de poca fe! Así no anden ustedes buscando qué comer ni que
beber y no estén inquietos. Que por todas esas cosas se afanan los
gentiles del mundo y ya sabe su Padre que tienen necesidad de eso.
Busquen más bien su Reino y esas cosas se les darán por añadidura
(Lc 12, 22-31).

VII La humanidad como proyecto³⁷

El proyecto evangélico

Se suele decir que la existencia es historia, presente y proyecto. Sin duda eso que llamamos tiempo nos lleva a hablar en esos términos. Pero tal vez de esos tres cortes temporales, el proyecto es el motor vital por excelencia. El proyecto es nuestra propia trascendencia, el proyecto es lo que nos permite salir de nuestro ensimismamiento, el proyecto es lo que nos abre a la vida y a los demás, el proyecto es portador de sentido.

Para Israel, la travesía del desierto tenía un sentido: el proyecto de la tierra prometida. El Pueblo Elegido vivió la travesía con la mirada puesta en su llegada a la tierra prometida. Una vez que el pueblo se afincó en su nueva casa, sus profetas anunciaron la venida de un Mesías. El pueblo de la Alianza se proyectaba hacia adelante y esperaba la llegada del ungido de Yahvé.

Llegó Jesús de Nazaret, un hombre del Pueblo Elegido, que planteó un nuevo proyecto que iba más allá de las fronteras de su nación, que se dirigía a todas las naciones y a todos los pueblos. Los que lo siguieron en esa época entendieron que el nuevo proyecto no tenía que reducirse a una cultura, que tenía que proclamarse a toda la humanidad. Los evangelistas ubican después de la resurrección, el mandato del envío a todas las naciones:

vayan y hagan discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñándoles a guardar todo lo que yo les he mandado. Y he aquí que yo estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo (Mt 28, 19 y 20).³⁸

El nuevo proyecto tiene dos componentes expresados en el pasaje citado. En primer lugar es un proyecto orientado a toda la humanidad y en segundo lugar es un proyecto en el que Jesús se compromete: «yo estaré con ustedes». La esperanza alimenta así la vida del cristiano porque esa promesa le asegura que no está solo. Pero además hay en esas

37 Capítulo basado en el artículo «Esperanza, promesa y proyecto», José Arocena, revista *Misión*, noviembre de 2004, n.º 149.

38 La Biblia de Jerusalén aclara que la fórmula trinitaria deriva del uso litúrgico que se establece con posterioridad. Como se dice en los Hechos (2, 38), los discípulos bautizaban en el nombre de Jesús.

palabras una clara afirmación de la trascendencia. Para el cristiano, la vida no es la apertura y el cierre de un paréntesis sin sentido. Es posible vivir más allá de la angustia existencial; el proyecto, nuestro proyecto, toma así todo su sentido.

¿Una sociedad sin proyecto?

Los cambios que se están produciendo en nuestra época están teniendo como efecto el desdibujamiento de los proyectos de sociedad que predominaron en los dos últimos siglos. El conjunto de las instituciones heredadas del pasado está pasando por crisis importantes. No hay más que recordar los cambios en el rol del Estado, las transformaciones de la estructura familiar o las inadecuaciones de los sistemas educativos, para visualizar la crisis del proyecto de sociedad que había sido generada por esas formas institucionales.

Desde hace al menos unos treinta años, varios autores han afirmado que estamos viviendo en una sociedad sin proyecto. Se ha argumentado que nuestra época se caracteriza por su individualismo, más aún por su narcisismo. Estas tendencias estarían anulando toda posibilidad de proyecto colectivo porque cada uno de nosotros viviría para adornar su ego, para cuidar su cuerpo hasta la idolatría, para usar al otro en su propio beneficio.

Probablemente haya mucho de cierto en esas afirmaciones, pero en estas líneas no me centraré en esta forma de encarar la crisis de proyecto porque en ese tipo de análisis percibo un riesgo difícil de evitar. Si la causa de la ausencia de proyecto se centra únicamente en la constatación del dominio de una concepción individualista, el riesgo es que el remedio a este problema sea simplemente lo colectivo entendido como eliminación del proyecto individual. Estaríamos ante el efecto del péndulo que va de un extremo al otro.

Prefiero entonces referirme más que a la ausencia de proyecto de sociedad, a la modificación de los contenidos del proyecto. Es evidente que si nuestra sociedad está viviendo un cambio trascendente de esos contenidos, tendrá que pasar por fuertes crisis de proyecto. La construcción de proyecto no seguirá los modelos heredados, deberá recorrer caminos nuevos, será necesario afrontar nuevos desafíos en la formulación de proyectos de sociedad.

¿La fragmentación en innumerables proyectos?

En un artículo aparecido en un número de *Misión*,³⁹ analizaba la crisis del trabajo en su forma industrial y sus efectos sobre los niveles de

39 José Arocena, «Inseguridad y crisis del modelo de integración», revista *Misión*, octubre de 2004, n.º 149, p. 19.

integración social. Señalando las búsquedas actuales decía: «ninguna de estas búsquedas tiene el vigor integrador que tuvo el trabajo en la sociedad industrial. Pero todas ellas tratan de atemperar los efectos devastadores de la crisis del modelo de integración heredado». Y concluía diciendo:

tal vez el desafío no sea buscar un único modelo integrador para todos —como fue el generado por el trabajo— sino más bien multiplicar las instancias en las que los diversos sectores participen y se sientan formando parte de la construcción de sentido, manteniendo intacta cada diferencia. No se trata de construir una sociedad uniforme, sino una sociedad que integre la diversidad.

Por esto lo del título de este capítulo: el «proyecto humanidad».

La diversidad es una constante en el devenir del ser humano. El derecho a la diferencia ha sido a lo largo de la historia una legítima aspiración humana; la diversidad cultural es propia de nuestra especie. Ha habido desde siempre comportamientos defensivos cuando una etnia o una religión ha sido amenazada por otra. En las últimas décadas, hemos sido testigos de una explosión de guerras étnico-religiosas, mucho más basadas en la defensa de identidades étnicas, regionales o nacionales que en motivos derivados de intereses políticos o económicos, aunque estos últimos estuvieran casi siempre presentes y utilizaran en su provecho la diversidad de identidades.

Los autores posmodernos han insistido en el fin de los grandes relatos de alcance universal, haciendo referencia a la crisis de las grandes construcciones ideológicas nacidas y desarrolladas en los últimos siglos. Esta crisis generaría un fraccionamiento social sin antecedentes. Los grandes relatos productores de uniformidad serían sustituidos por una extrema fragmentación.

Parece claro que la modernidad racionalizante de los dos últimos siglos ha perdido fuerza y está siendo sustituida por discursos que ponen de relieve las singularidades. Las identidades étnicas territoriales ocupan todos los días las primeras planas de los periódicos con sus luchas autonomistas, afirmando proyectos de sociedad que tienen como principal componente la defensa de cada singularidad.

El riesgo de estas tendencias es que puede llevar a las sociedades contemporáneas a construir sus proyectos de sociedad únicamente en base a sus identidades específicas. Esto significaría negar los proyectos que intentan fundarse en los aspectos comunes existentes en un momento histórico determinado. Dicho de otra manera, cada uno de nosotros sería portador de un proyecto propio y como tal excluyente del proyecto del otro. En último término, nos mataríamos unos a otros en función de cada proyecto particular excluyente. De hecho es lo que nos está sucediendo si solamente nos detenemos en los conflictos de Medio Oriente, de los Balcanes o en los territorios de la ex-Unión Soviética. Po-

demos también extender la mirada hacia África, Asia o América, donde encontraremos situaciones conflictuales de estas características.

Somos diferentes y estamos en el mismo barco

Frente a esto debemos preguntarnos por el proyecto «humanidad» que Jesús nos invitó a construir, sin dejar de lado cada particularidad. Pablo en sus cartas nos habla de ese proyecto pero adapta el mensaje a los cristianos de Corinto, de Roma, de Efeso, de Tesalónica o de Filipos. No cae en uniformidades ni en particularismos excesivos.

¿Cuál es el riesgo que hoy estamos corriendo como humanidad? Por un lado, la uniformidad racionalizante de la modernidad con sus mitos de una forma de progreso única está debilitándose y por otro lado, la rebelión de las diversidades toma expresiones extremas. Parecería que estas dos tendencias opuestas se están disociando, que no encuentran formas de articularse. Sin embargo, las pretensiones uniformadoras de algunos centros de poder quieren seguir imponiendo sus lógicas y para ello utilizan el instrumental tecnológico en la paz o en la guerra, con el objetivo de concretar sus aspiraciones de dominio. Pero los pueblos ya no admiten que les vengan a dar lecciones sobre cómo deberían desarrollarse.

Hoy existe una convicción cada vez más arraigada: *somos todos diferentes y estamos todos en el mismo barco*. No se acepta entonces que nadie pretenda tener la verdad absoluta sobre la orientación de los procesos históricos o sobre los componentes de los proyectos particulares. Pero al mismo tiempo, aumenta la conciencia de nuestra interdependencia, lo que a una nación le suceda tiene efectos sobre las demás. Aparece entonces una difícil articulación entre esa interdependencia que acerca nuestros diversos destinos y lo que cada sociedad defiende como rasgos propios, como formas específicas de su transitar por la historia.

Las dificultades que plantea esta disociación se vuelven un desafío central. Las formas que toma el proyecto navegan entre esos dos extremos. La última gran crisis de 2008 con la caída de los sistemas financieros del primer mundo mostró los excesos de un modo de desarrollo sin frenos, uniformizante, vendiendo recetas que conducían al desastre. No hubo consideración alguna por la persona humana que se volvía la víctima de lógicas fatales. Todo ese mundo que se derrumbaba había dejado de lado la humanidad como proyecto.

Una de las respuestas a estas situaciones fue la inclusión de un pensamiento ético en la definición del proyecto histórico. Grandes centros de enseñanza han incluido en sus programas las materias humanistas que habían caído en desuso, debido al dominio total de las disciplinas tecnológicas. Se han planteado programas de investigación y de difusión de lo que se ha llamado la ética del desarrollo.

Los derechos humanos

Este llamado a la ética supone que por encima de las formas que tomen los proyectos humanos en los distintos momentos de la historia, exista en todos la convicción de que el proyecto básico es la humanidad misma. A lo largo de los siglos, los seres humanos nos hemos ido acercando muy lenta y defectuosamente a esta convicción. En las últimas décadas, hacia el fin de la modernidad, cuando se está alumbrando una nueva sociedad, aparece con más fuerza una de las expresiones más trascendentes de ese proyecto «humanidad»: la lucha por los derechos humanos.

Hay mucho escrito sobre la necesidad de que las sociedades humanas ubiquen en el centro de sus prioridades la vigencia de los derechos humanos. En estas líneas quiero referirme a uno de los clásicos en esta materia escrito por dos uruguayos: *Derechos humanos. Pautas para una educación liberadora*.⁴⁰ Juan José Mosca y Luis Pérez Aguirre, los dos cristianos autores de este libro, plantean con la sencillez contundente de las grandes obras, los aspectos centrales de la problemática de los derechos humanos.

No corresponde reiterar acá los contenidos del trabajo, su lectura atenta es insustituible. Pero solamente me voy a detener en la primera afirmación: «Somos hermanos: iguales en dignidad y derechos». Es una forma de expresar el primer artículo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Para los cristianos, debería ser inconcebible que no fuéramos capaces de tomar consciencia de esta realidad fraterna de los seres humanos. Nos decimos creyentes en un Dios que es Padre, nos decimos entonces hijos de ese Padre. Si esto lo creemos real y profundamente, nuestra fraternidad debería ser simplemente la consecuencia de esa fe. El proyecto «humanidad» debería ser el proyecto abrazado vigorosamente por todos los que nos decimos cristianos.

El proyecto «humanidad» se ha encontrado en la historia con trabas y obstáculos de toda índole. Sigue hoy condicionado, disminuido, traicionado, por la ausencia de libertades básicas en tantos puntos del planeta, por los atropellos a los derechos de los trabajadores, por la reducción de la mujer a un ser inferior y en muchos casos, convirtiéndola en un objeto que se compra y se vende, por el maltrato, el abandono y la crueldad con que son tratados los niños, por la persistente persecución a todas las minorías.

40 Juan José Mosca y Luis Pérez Aguirre, *Derechos humanos. Pautas para una educación liberadora*, Ediciones Trilce, Montevideo, 1986.

La complejidad del proyecto

Sin duda, la noción misma de proyecto encierra una buena dosis de complejidad. Debe ser al mismo tiempo individual-colectivo, particular-universal y ético-instrumental. Por un lado, debe integrar cada diferencia individual o grupal, pero también lo que nos une como especie. No en vano todos lloramos y reímos, pero todos lo hacemos ante situaciones diferentes y de maneras diferentes. Por otro lado, nuestra subjetividad no puede ser la única dimensión a tener en cuenta porque nos volveríamos fatalmente excluyentes, razón por la cual estamos obligados a buscar la relación al otro en la elaboración de proyectos. No hay proyecto elaborado en una torre de marfil; siempre necesita de los demás. Finalmente, el instrumento es necesario pero debe estar sometido al sistema de valores de su creador.

El momento que vive la sociedad humana, ¿permite afirmar que es una sociedad sin proyecto o más bien que está viviendo un momento en que el desafío es superar los límites que aún impiden la realización humana en plenitud? Probablemente la respuesta esté más cerca de la segunda alternativa. Cuando nos enteramos todos los días de que miles de seres humanos mueren en guerras, en atentados diversos, en episodios de violencia urbana, cuando otros miles de seres humanos mueren de hambre y tantos otros viven en la marginalidad y la exclusión social, la pregunta por la construcción de proyecto se vuelve central. ¿Cuál es el proyecto de humanidad que puede al mismo tiempo salvar cada diferencia y construir un mundo más justo?

«Amarás a tu prójimo como a ti mismo», dice el mandato bíblico. Esta es una forma sencilla de responder a esa complejidad. No dice que no hay que amarse a sí mismo, dice que al otro hay que amarlo como a sí mismo. Este mensaje está planteando, con la sencillez de las grandes verdades, la base única que puede llevar a que un proyecto de sociedad supere las tendencias individualistas, elitistas, colectivistas, subjetivistas, cientificistas. Cuando constatamos las grandes transformaciones contemporáneas, surge del fondo de nuestra civilización, con más fuerza que nunca, la inmensa sabiduría de ese mandato bíblico.

Ser cristiano significa vivir de acuerdo a ese mandato, empujar hacia una humanidad que salga de la atomización y del no sentido. No estamos solos, la vida tiene un sentido, estamos llamados a la construcción de un proyecto de sociedad que exprese ese sentido, a la construcción de un mundo más humano, que haga posible la convivencia entre diferencias, que trascienda las subjetividades, que se centre en la dignidad del ser humano. Nuestra forma de responder al «vayan y hagan discípulos a todas las gentes...» es aproximando el proyecto a la rica complejidad del mandato del amor.

Segunda parte

Apuntes sobre el Dios y la fe de los cristianos

*... Dios es siempre el Misterio que nos abraza y acoge,
que da sentido a nuestra vida y a toda la realidad.
Pero siempre permanece como Misterio, es decir, no es una
oscuridad impenetrable, sino una realidad inagotable,
nunca decible del todo y, por ello, siempre explorable.*

JOSÉ MARÍA MARDONES

*Matar a nuestros dioses;
un Dios para un creyente adulto,
PPC Editorial, Madrid, 2007*

Todos nosotros permanentemente nos fabricamos imágenes de lo que nos rodea. Tenemos imágenes de nuestros seres queridos, imágenes de nuestros compañeros de trabajo, imágenes de las cosas que queremos y de las que no queremos, imágenes de quienes consideramos adversarios y de quienes sentimos como amigos, de todo nos fabricamos imágenes, hasta tenemos una imagen de nosotros mismos.

Estas imágenes suelen jugarnos algunas malas pasadas. Frecuentemente calificamos una relación como mala, mediocre, pobre, porque la imagen de la persona con la que nos relacionamos es negativa. Lo contrario también es cierto: una imagen positiva puede estar en la base de una buena relación de comunicación y de afecto. La transformación de una imagen del otro tiene una influencia directa en el carácter de la relación.

Esta forma de aprehender la realidad ha sido ampliamente analizada por las corrientes filosóficas que se han propuesto entender el acto de conocer. Conocemos el mundo que nos rodea gracias a las imágenes que nos fabricamos de ese mundo; gracias a esas imágenes nos aproximamos a la realidad. Pero esas imágenes no son la realidad, son nuestra manera de percibirla.

Las imágenes de Dios

¿Qué pasa con Dios? Como de cualquier otra realidad, de Dios también nos fabricamos imágenes. Desde que comenzamos a tener nociones de nuestro entorno, comienza la fabricación de la imagen de Dios. Lo que nos dicen nuestros padres, maestros, parientes, etcétera, va configurando una imagen de Dios.

En nuestra cultura es el Todopoderoso, el que todo lo sabe, el que está en todos lados y no está propiamente en ningún lado, el que premia y castiga, el que dirige los destinos de nosotros los creados por Él. Se supone que interviene en nuestras vidas premiando si nos portamos bien y castigando si nos portamos mal. Esas frases tan propias de

41 Capítulo basado en el artículo «Que Dios», José Arocena, revista *Misión*, abril de 2009, n.º 177.

nuestro lenguaje cotidiano: «Dios no lo permita» o «Si Dios lo quiere», revelan esa imagen de un Dios que rige nuestra vida. Existe también la variante: «si Dios me quiere, no puede permitir que me suceda una desgracia». Obviamente, cuando la desgracia sucede, la culpa la tiene Dios que lo permitió.

Hay imágenes más sofisticadas como aquellas elaboradas por los filósofos. Cada una de estas imágenes se construye en base a los principales postulados de una u otra corriente filosófica. Así para las corrientes racionalistas, Dios es el absoluto y como tal, creador de la realidad contingente. Esto significa que a Dios se le atribuye la perfección en el grado más alto, un grado tal que no admite ninguna otra variación. Si variara, si fuera posible que cambiara, querría decir que dejó de ser absoluto porque estaría accediendo a una realidad que no formaba parte de su ser. Esta imagen de Dios es necesariamente inmóvil porque el movimiento se produce para alcanzar algo que antes no se tenía. Este Dios es indiferente porque salir de la indiferencia es preferir algo en particular, es decir algo que es distinto de la totalidad. El Dios absoluto no puede tener preferencias, el Dios absoluto no puede sufrir, es absolutamente impasible. El problema es que esta imagen de Dios genera un ser que no puede amar, porque amar es preferir, amar es movimiento, amar es sufrir.

También se han producido imágenes de un Dios-mago, es decir de un Dios que desafía las leyes de la naturaleza haciendo milagros a diestra y siniestra o haciendo que llueva gracias a sus mágicos poderes. A este Dios hay que pedirle que use su poder para nuestro beneficio, que haga que paremos de sufrir o que nos saquemos la lotería.

Existe en muchos seres humanos una tendencia a imaginar a Dios como un gran comerciante. Esto se traduce en ofrecer algún «sacrificio» (cortarse el pelo o caminar de rodillas en terreno pedregoso) a cambio de obtener algún favor en materia de salud, de trabajo u otro.

En términos de imagen es evidente que en nuestra cultura, nunca Dios aparece asimilado al género femenino. La imagen es la de un varón y si es posible con barba abundante. Siempre hablamos de un dios bueno, misericordioso, jamás de una diosa buena. En las religiones politeístas existieron diosas, en cambio en las tres grandes religiones monoteístas (judíos, cristianos y musulmanes) siempre dios fue masculino.

Podríamos seguir haciendo un largo catálogo de las imágenes de Dios. Es interesante señalar que estas imágenes antropomórficas y andromórficas coinciden con aspiraciones muy propias de nuestra cultura. Repasemos rápidamente:

- el todopoderoso y controlador,
- el absoluto y perfecto,

- el mago y dominador de la naturaleza,
- el comerciante y negociante desde una posición de fuerza,
- el varón dominante.

La imagen de Dios como proyección de nuestros miedos

La imagen de Dios está marcada por nuestros propios miedos, auto-represiones, ideas adquiridas, etcétera. El libro de José María Mardones, *Matar a nuestros dioses* es un llamado a intentar destruir esas imágenes que nos alejan del Dios verdadero.⁴² Dice este autor en la introducción:

En mi experiencia pastoral me he ido encontrando con una triste constatación: Dios no siempre es un elemento elevante, potenciador, liberador de la persona. Al revés, alrededor de su figura se dan cita un cúmulo de miedos, terrores, cargas morales, represiones o encogimientos vitales. No, Dios no siempre es una fuerza que desate nudos, libere de enredos, haga más ligera la carga de la vida o eleve a las personas por encima de las miserias existenciales y cotidianas. A menudo Dios es una carga pesada, muy pesada. Y muchos no se atreven ni a tirar este fardo por la borda.⁴³

La concepción de una divinidad todopoderosa que nos juzga según nuestras obras se articula bien con los miedos que generamos como seres humanos expuestos a nuestra propia fragilidad. El temor a la enfermedad, a la muerte, a la pérdida de bienes materiales, a la pérdida de seres queridos, son miedos que nos acompañan a lo largo de la vida, son situaciones que las percibimos como que nos están esperando para sumirnos en la peor de las desgracias. Es lógico que nos acerquemos a esa divinidad omnipotente prometiéndole que haremos tal o cual cosa para que nos proteja de todos esos males que nos acechan. Dios se convierte en una proyección de nuestros miedos, en una suerte de seguro de vida, que funcionaría bien si pagamos la prima correspondiente. Este es el Dios que se rechaza porque no cumplió, porque dejó morir a alguien, aunque se habían tomado todas las precauciones en materia de rezos y sacrificios.

42 José María Mardones, *Matar a nuestros dioses*, PPC Editorial, Madrid, 2007. El libro trata sobre el necesario cambio de nuestras imágenes de Dios:

- Las imágenes idólatras de Dios
- Del dios intervencionista al Dios intencionista
- Del Dios del sacrificio al Dios de la vida
- Del Dios de la imposición al Dios de la libertad
- Del Dios externo al Dios que nos rodea
- Del Dios individualista al Dios solidario
- Del Dios violento al Dios de la paz
- Del Dios solitario al Dios trino
- El lenguaje de Dios

43 José María Mardones, o. cit.

Nada tiene que ver esta imagen de la divinidad con el Dios de Jesús. Nada tiene que ver esta suerte de contrato, con ese Dios-Padre del que nos habló Jesús y que por sobre todas las cosas que puedan suceder, ama sin ningún límite y espera que nosotros también amemos.

Las imágenes idolátricas de Dios

Ninguna de estas imágenes nos permite penetrar en el misterio de Dios. En la Antigüedad se construían ídolos materiales, se adoraban estatuas. El Antiguo Testamento está lleno de advertencias sobre las costumbres idolátricas que rodeaban al pueblo elegido. Las imágenes que mencionamos de Dios son manifestaciones de nuestra limitación para penetrar en el misterio de Dios. Cualquiera de ellas puede convertirse en un ídolo generado por nuestra cultura, como una proyección de nuestras frustraciones y de nuestros deseos.

«Yo soy el que soy» le dice Yahvé a Moisés (Ex 3, 14) como para desalentar cualquier duda o definición que contenga más detalles. Pero también esta fórmula nos deja perplejos y no nos permite avanzar mucho en el misterio de Dios.

Es que en realidad no podemos conocer a Dios y mucho menos construirnos una imagen que nos deje satisfechos. Eso que llamamos Dios es lo desconocido, lo inimaginable, lo inaprehensible. Todo esfuerzo que hagamos por domesticar a Dios termina inexorablemente en la idolatría.

Amor, perdón y entrega

Los cristianos tenemos una ventaja. Creemos que Jesús es la mejor manera de penetrar en el misterio de Dios. Ese Dios reflejado en Jesús destaca el amor como el centro de toda vida. ¿Pero de qué amor se trata? La primera característica que destacaría es la de amor sin exclusiones. Jesús amó a los pecadores, dijo que las prostitutas entrarían antes que otros al reino de los cielos. Jesús terminó con el Dios exclusivo de un pueblo o de una etnia determinada. El mandato del amor no tiene límites, hasta se debe amar al enemigo. Es necesario recordar que en el contexto histórico de Jesús esta idea del amor era inaceptable. Aunque todavía hoy no la practiquemos, dos mil años de un discurso insistente han sido suficientes como para que esa idea forme parte de nuestro universo mental.

Jesús predicó el amor sin exclusiones, pero también condenó con extremada dureza ciertos comportamientos de sus contemporáneos. No hay más que recordar el episodio de la expulsión de los mercaderes del templo o la durísima acusación de hipócritas a los fariseos. En este aspecto, juega un rol central la distinción entre pecado y pecador. El

ser humano aunque pecador es siempre digno de ser amado, es decir de ser perdonado.

Si uno de tus hermanos llega a pecar, repréndelo y si se arrepiente, perdónalo. Y si peca siete veces en un día contra ti y siete veces vuelve a ti y te dice: me arrepiento, tú le perdonarás (Lc 17, 3 y 4).

La estrecha relación entre amor y perdón aparece con claridad en el conocido episodio de Jesús cenando en la casa de un fariseo, cuando una mujer «pecadora» derrama ungüento sobre sus pies, los besa y los baña con sus lágrimas. Nada de esto había hecho el dueño de casa. La frase de Jesús es entonces significativa: «se le han perdonado sus muchos pecados porque ha amado mucho» (Lc 7, 47).

Sin embargo, ni una tilde de la ley será cambiada, pero aquel que cree estar cumpliendo la ley a la perfección se equivoca, en cambio el que sabe y reconoce que está lejos de ser perfecto está en el camino adecuado. Son muchos los pasajes de los evangelios en los que el narrador recuerda las condenas de Jesús a la hipocresía de quienes se creen justos. En uno de los encuentros con los fariseos, los doctores de la ley se sintieron ultrajados. La respuesta de Jesús es clarificadora sobre el sentido de la ley:

¡Ay de vosotros doctores de la ley! Porque agobian a los demás con cargas abrumadoras, al paso que ustedes mismos ni con un dedo tocan esas cargas (Lc 11, 46).

Amar, perdonar y saberse pecador es la esencia misma del mensaje cristiano. ¿Pero hasta dónde puede llegar el amor? ¿Cuán amplio puede ser el perdón? La respuesta es el sacrificio. Jesús mismo afirma «este es mi cuerpo que se entrega por vosotros... esta es mi sangre que se derrama por vosotros» (Lc 22, 19-20).

Este es el tercer componente del testimonio de Jesús de Nazaret: la entrega por los demás hasta la muerte. También esta parte del mensaje del Nazareno era inaceptable en su época. La muerte era el mal absoluto, el fin de la vida, aquello que era necesario evitar a toda costa. El que moría, perdía definitivamente todo. A lo largo de dos mil años de intentar elaborar una nueva percepción de la muerte, hoy el hecho de morir por otros es considerado algo positivo, destacable. El héroe es el que muere por los demás.

La noción de sacrificio completa el amor y el perdón. No es el sacrificio por el placer masoquista de sufrir. Es la capacidad del don de sí mismo a los demás. No es el negarse a sí mismo en una dinámica auto-destructiva, es la apertura al otro que supone sacrificar algo de lo mío. El modelo sacrificial en Jesús no tiene que ver con los bárbaros castigos sufridos en su pasión y muerte. En realidad, la anécdota de los bárbaros castigos sufridos durante las horas previas a la muerte no es lo más importante. Cuántos seres humanos han sufrido eso y mucho más. Lo

trascendente es que muere amando y perdonando a quienes lo matan. Lo destacable es que en sus propias palabras afirma que muere por los demás. Esta forma de encarar la muerte es radicalmente distinta: los otros valen tanto que es posible morir por ellos.

El Dios de la promesa

Amar supone no abandonar al ser amado. Jesús promete estar siempre con los que ama: «cada vez que haya dos reunidos en mi nombre yo estaré en medio de ellos». Promete también estar presente en la fracción del pan. Promete volver un día al fin de los tiempos. Tres promesas de estar con los que ama: en la unión, en la comida y en ese tiempo incierto del final.

Es interesante detenerse en la promesa. La soledad es algo inherente al ser humano. Por el hecho de tener conciencia de sí mismo, tiene conciencia de que está solo. En la leyenda bíblica del Génesis, Adán y Eva se dan cuenta de que están desnudos. El narrador encontró una excelente imagen para expresar la soledad: la desnudez. Ese mono que somos tuvo que asumir su desnudez, su debilidad, su fragilidad, desde el fondo de los tiempos. Ese ser desvalido que luchará por sobrevivir contra las fuerzas de la naturaleza y contra las otras especies animales, es el ser más solo que pueda concebirse porque tiene conciencia de su existencia. Es a ese ser, básicamente solo, que Jesús le promete no abandonarlo.

Sentirse abandonado es de las más terribles experiencias del ser humano, así sea el niño abandonado por sus padres, o el anciano abandonado por sus hijos, o la mujer o el hombre abandonado por su pareja, o el amigo abandonado por su amigo. Frente a esta experiencia terrible de profunda soledad, Jesús promete estar siempre junto a los que ama. Independientemente del hecho de que alguien crea o no crea en la efectiva presencia acompañadora de Jesús, el simple hecho de haber prometido que estará siempre presente, le da al hecho de amar este agregado de fidelidad. El amor es fiel porque no concibe el abandono. No conocemos a Dios, pero algo sabemos de Él gracias a Jesús. Más allá de esas imágenes construidas que mencionamos al principio, el amor, el perdón, el sacrificio y la promesa son los rasgos que más nos permiten aproximarnos a eso que llamamos Dios.

Para muchas personas, Dios es una realidad amenazante que aparece sobre todo en el momento de la muerte. Un discurso reiterado durante siglos, que situó a Dios como el juez que decide entre la eterna salvación o la eterna condena de las personas, fue creando una divinidad que se hacía especialmente presente en ese momento en el que se juega el destino definitivo. Había que confesarse seguido para estar pronto por si llegaba la muerte. Ese Dios se volvía algo central en ese instante último, porque decidía la vida eterna de alguien, según el estado de gracia o de pecado en que lo sorprendiera la muerte.

Nada más lejos del Dios del que nos habló Jesús. Los textos evangélicos muestran un Dios que cuida y valora la vida. Jesús estuvo siempre atento a mejorar la vida de quienes estuvieron en contacto con él. Las bienaventuranzas son un himno a la vida; las parábolas son narraciones en las que Jesús destaca todo aquello que da vida, que devuelve la vida, que salva de la enfermedad y de la muerte.

En el llamado de Jesús a los discípulos a confiar sus vidas al Padre, recuerda que es Dios quien alimenta y quien viste a las aves del cielo y a los lirios del campo (Mt 6, 25-34). Al tomar esa referencia, Jesús está diciendo que el Padre cuida de todo lo que es vida. Es una suerte de afirmación «ecologista» que destaca el valor de todas las formas de vida, entre las cuales están nuestras vidas como un objeto particular de su atención y de su cuidado.

La resurrección de Jesús, triunfo de la vida

La resurrección de Jesús es una clave fundamental de la fe cristiana. No se destaca bastante que este triunfo sobre la muerte es la columna vertebral del Dios de los cristianos, porque es esencialmente el Dios de la vida. Pero ¿qué entendemos por resurrección? Detengámonos un poco en las formas como nos referimos a Jesús.

Jesús fue un hombre como cualquiera de nosotros, nació, vivió y murió como todos los hombres. Curiosamente cuando nos referimos a

44 Capítulo basado en el artículo «La resurrección y la vida», José Arocena, revista *Misión*, abril de 2010, n.º 183.

Jesús hablamos a veces en pasado y otras en presente. Cuando usamos el pasado nos estamos refiriendo al Jesús histórico, al Jesús hombre, a ese que vivió y murió hace 2000 años. Ese pasado puede ser usado por creyentes y no creyentes. Nos estamos refiriendo a un hombre que marcó la historia con su vida y su mensaje. ¿Quién puede dudar de este contundente hecho histórico? Cuando hablamos de Jesús en presente, damos un gigantesco salto, pasando de la ciencia histórica a esa otra forma de conocimiento, basada en los testimonios que aceptamos como verdaderos, es lo que llamamos el conocimiento por la fe. El Jesús en presente trasciende entonces un momento histórico, su vida ya no es más una vida como las otras, su mensaje no es un simple mensaje ideológico o un razonamiento filosófico, llega a nosotros por la fe en los testigos. Es en esta forma de conocer que hay que situarse para poder creer en la resurrección.

Por otro lado, parece claro que resucitar no es revivir. Si alguien revive, tendrá que volver a morir. Cuando nos referimos a la resurrección, nos estamos situando en esa otra forma de conocimiento que no se basa en certezas científicas. Si alguien reviviera, sería posible constatar científicamente ese proceso, como también sería posible constatar su segunda muerte. Cuando los cristianos nos referimos a la resurrección, nos estamos refiriendo a algo muy distinto e imposible de probar científicamente porque no se sitúa en ese campo del conocimiento.

Los discípulos privilegiados en el Tabor, con el deslumbramiento que se realiza en Jesús debido a la transfiguración, preámbulo de su estado glorioso propio del resucitado, se preguntaban: ¿qué querrá decir cuando habla de resurrección? La respuesta la experimentarán con su presencia viva y gloriosa; con la identidad del Jesús histórico que ellos siguieron; con el cumplimiento de la promesa que cuando dos o tres están reunidos en mi nombre allá está Él; en la celebración de la cena del Señor bajo el símbolo del pan y el vino; con el envío del Espíritu prometido y que será alma de su iglesia; como presencia que no está sujeta a las leyes de la física de la materia; presencia que está más allá del tiempo y del espacio por eso los acompañará hasta el fin de los tiempos.⁴⁵

En general para los teólogos, la resurrección es un acontecimiento que ocurrió en una fecha determinada y en un lugar determinado, pero que al mismo tiempo trasciende las coordenadas de tiempo y espacio. Dicho de otro modo, fue un hecho histórico que como dice Jon Sobrino desencadenó el proceso de creación de la Iglesia,⁴⁶ y que se volvió el referente junto con la Cruz, de la construcción de la Iglesia verdadera. Pero al mismo tiempo trascendió ese momento histórico para constituir una presencia viva en medio de las comunidades de cristianos.

45 Andrés Assandri, «Creo en la Resurrección», revista *Misión*, abril de 2010, n.º 183.

46 Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología*, UCA Editores, San Salvador, 1989, p. 96.

Las dos formas de vida y la integralidad de la persona

Hasta acá parece clara la distinción entre resurrección y volver a vivir esta vida. Pero no todo es tan simple. En esta distinción existe un riesgo latente: la separación absoluta entre esta vida y la vida de un resucitado. Todo llevaría a pensar que se trata de dos realidades totalmente diferentes, que se desarrollan en dos mundos profundamente separados uno del otro. El resucitado en una suerte de mundo glorioso desvinculado de nuestra vida, nosotros en un mundo carcomido por el dolor, la injusticia, la opresión. De esta manera de concebir las dos vidas, no hay más que un paso para pensar que esta vida es un «valle de lágrimas» del que hay que salir lo antes posible para alcanzar esa otra vida maravillosa que nos espera.

Ya he mencionado en un capítulo anterior los riesgos del «dualismo» que ha recorrido ampliamente la vida de las iglesias cristianas. Ha reforzado estas tendencias la herencia de la filosofía griega, sobre todo el pensamiento de Platón y su influencia en Agustín de Hipona, como también con otros acentos, el aristotelismo en el que se inspira Tomás de Aquino. Según esta herencia, el alma está destinada a la vida eterna y el cuerpo destinado a volver a la tierra. Esta creencia se extendió mucho a pesar de la insistencia de tantos documentos del Magisterio y de los concilios, en afirmar la resurrección en cuerpo y alma.

Más allá de la dificultad insalvable de penetrar en el misterio, no deja de ser destacable la insistencia en formular una «resurrección en cuerpo y alma» como expresión de una formidable intuición sobre la unidad indisoluble de la persona humana. ¿Qué se entendía por esta afirmación? Obviamente la resurrección de todos los seres humanos definida por el cristianismo no se refiere a que el cuerpo reviva como «substancia material» para usar una conceptualización hoy en desuso, sino a otra forma corporal difícil de precisar con nuestro pobre vocabulario y con nuestra incapacidad para penetrar realidades más allá de las espacio-temporales.

El riesgo «dualista» que separa el cuerpo del alma alimenta otra tendencia aparentemente contraria: el «monismo». Ante la existencia de dos realidades, una con destino terrenal y la otra con destino celestial, el monismo valora solamente la que trasciende y desprecia la que se queda y se corrompe en la tierra. En esta fuente han bebido todas las propuestas «espiritualistas», que han recomendado castigar el cuerpo, someterlo, que han considerado pecaminoso el placer corporal, que han desaconsejado el cultivo del cuerpo y de sus múltiples expresiones. También es una respuesta «monista» la contraria, es decir la que descarta el espíritu y solo vive atendiendo los llamados del cuerpo.

La relación entre las dos formas de vida

Después de este rápido recorrido, volvamos a las dos formas de vida que mencionamos más arriba. Parece claro que hay que evitar tanto la caída dualista, como el simple monismo. Pero al mismo tiempo también es cierto que la resurrección nos está hablando de dos formas de vida. Si creemos en la resurrección de Jesús o en nuestra propia resurrección, nos estamos refiriendo a una vida distinta a la que hoy vamos transcurriendo. ¿Cómo podemos aproximarnos a este acto de fe sin caer en la desvalorización de esta vida con todos sus matices de alegría y dolor, de libertad y opresión, de justicia e injusticia? ¿Cómo podemos creer en la resurrección y al mismo tiempo vivir intensamente esta vida concreta que nos ha tocado? ¿Cómo podemos creer en la resurrección sin caer en la trampa de vivir tratando de asegurar «mi» resurrección y no tanto la resurrección de los demás?

Es claro que en primer lugar la respuesta está en el mismo Jesús: es para esta vida el mandato universal del amor. Son muchos los pasajes de los evangelios que muestran el camino a seguir en esta vida. Jesús mismo se define como el camino, la verdad y la vida. En sus parábolas, en sus conversaciones con los discípulos, en las bienaventuranzas, en toda su vida y su muerte, pone de relieve al otro, al «próximo»: «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir» (Mt 20, 28).

Jesús maneja permanentemente las dos realidades. En esta vida el eje es el amor y el servicio al otro; de eso depende la construcción del Reino. Pero también en la otra realidad, el amor es la clave:

en la Casa de mi Padre hay muchas mansiones, si no ¿les habría dicho que yo voy? Porque voy a prepararles un lugar. Y cuando haya ido y les haya preparado un lugar, volveré y los tomaré conmigo, para que donde esté yo, estén también ustedes. Y a donde yo voy saben el camino (Jn 14, 2-4).

La fidelidad expresada en la preparación de un lugar para sus amigos, es la señal del amor más allá de la muerte.

Esta respuesta de Jesús se refiere al mismo tiempo a dos realidades y a una sola realidad, la del amor. Difícil de entender que al mismo tiempo exista la dualidad y la unidad, que al mismo tiempo existan dos dimensiones muy diferentes, unidas en una sola manera de vivirlas. Pero, sobre todo, que estas dos realidades se retroalimenten mutuamente, que una esté presente en la otra. ¿Por qué nos cuesta tanto aceptar la existencia de dos realidades que se retroalimenten? ¿Por qué tendemos a eliminar uno de las dos? ¿Por qué nos quedamos con el alma y eliminamos el cuerpo o viceversa? ¿Por qué aceptamos una forma de vida y no aceptamos la otra que parece su contrario?

El racionalismo y la dificultad para superar la conjunción «o»

El racionalismo cartesiano nos ha acostumbrado a los occidentales a creer en «ideas claras y distintas». Nuestro razonamiento es en términos de «o». Algo es materia o espíritu, parte o todo, varón o mujer. En el racionalismo, estas oposiciones parecen absolutas, es decir que la distinción es total y nada de uno de los opuestos está en el otro. Es interesante recordar que en el pensamiento oriental, la lógica que predomina es muy distinta. Una de las prácticas del budismo es lograr la unión de los opuestos; es de esa manera que se alcanza un equilibrio psíquico completo y una *integración total*. El bien y el mal, la vida y la muerte, lo bello y lo feo, el placer y el dolor, constituyen partes de la misma unidad. Alcanzar la unidad supone ir más allá de los opuestos.

Ya he mencionado el llamado «pensamiento complejo» como otra perspectiva para superar los reduccionismos dualista y monista.⁴⁷ También en este tema, se puede afirmar que las dualidades como esta que nos ocupa sobre las dos formas de vida, aunque parezcan separadas, pueden estar fuertemente asociadas y en permanente diálogo.

Abrir estas puertas a otros pensamientos como el oriental o como algunas corrientes contemporáneas nos permite a los cristianos poner en relación las dos formas de vida. Este componente de la fe ya no aparece desdeñable porque no se pueda inscribir en la lógica racionalista. Estas maneras de concebir lo humano que intentan sustituir la «o» por la «y» son un aporte relevante para la afirmación de la posible existencia de diferentes formas de vida. Las categorías que propone ayudan a aceptar una lectura de esas dos realidades que aparecen como distintas, casi opuestas, pero que la fe cristiana nos ha enseñado que no solo no se eliminan entre sí, sino que una vive en la otra. El Reino se construye en la historia y es también una realidad que la trasciende.

Las luces y el misterio

Estas luces que nos vienen del pensamiento son importantes para valorar algunos de los misterios que el cristianismo no ha cesado de afirmar como verdad. Sin duda, entre ellos, el misterio de la Resurrección es el más relevante porque nos permite confesar una fe que no se acepta si solamente nos situamos en categorías filosóficas racionalistas.

Afirmar que existen dos vidas, que aparecen como opuestas, pero que son una en la otra, ya no es un disparate a la luz de la evolución del conocimiento. Claro que se mantiene la imposibilidad de penetrar en ese misterio, de saber los «cómo», de conocer las formas de la comple-

47 Edgar Morin, *La méthode. La connaissance de la connaissance*, Editions du Seuil, París, 1986.

mentariedad de esas dos realidades. Pero la afirmación de ese carácter complementario de aparentes dualidades irreconciliables nos aleja de los riesgos de una comprensión simplista. Nos permite así valorar esta vida, vivirla plenamente, evitar separaciones tajantes entre el más allá y el más acá de la muerte, concebir la Resurrección como algo que nos habla en esta vida y la alimenta.

X Las complejidades del Dios de los cristianos

Frecuentemente decimos o escribimos que para los cristianos Dios es amor. Está bien, en último término Dios es amor y esto nos resulta abarcable solamente por la fe. Pero la fe como la ausencia de una fe religiosa no es algo caprichoso o sin sentido. A lo largo de la vida de la Iglesia, los Santos Padres, los teólogos, los maestros de la vida espiritual, han intentado mostrar esos aspectos de la fe que se vuelven positivos para nuestra vida cotidiana. Las respuestas a las preguntas más fundamentales de la existencia no tienen por qué derivar en proposiciones absurdas. En las distintas religiones y también en las posiciones agnósticas o ateas, se han hecho esfuerzos por situarse razonablemente, de manera de aportar a la vida todo lo que sea posible desde cada una de esas formas de posicionarse frente al misterio.

¿En qué Dios creen las religiones monoteístas?

Preguntarse por ejemplo en qué Dios creemos es una forma de mejorar nuestra misma vida de fe. Las diferentes religiones no tienen las mismas repuestas en este tema. En el islam, la relación es con un Dios creador, todopoderoso, ser perfecto completamente diferente al ser humano. Fue revelado por un único profeta, aunque reconoce explícitamente el carácter profético de Jesús, pero no su filiación divina. Alá no puede tener hijos humanos. Tampoco puede ser representado en imágenes porque serían siempre idolátricas. Ese Dios absoluto ordena y regula en forma vertical la vida de los seres humanos, su relación con el hombre se desarrolla desde una naturaleza superior que se convierte en la única referencia del ordenamiento social. El pueblo fiel adora a su Dios, lo obedece y espera la vida eterna que le ha sido prometida. Poco valor tiene esta vida terrena que solo vale la pena de ser vivida en función de la conquista del paraíso después de la muerte. Todas las formas teocráticas de ordenamiento de la sociedad se han derivado de esta concepción de Dios.

En este sentido, las religiones como el judaísmo y el cristianismo que tienen en sus teologías otras formas de relacionar divinidad y humanidad han pasado por largos períodos en los que se refugiaron también en estas concepciones deístas absolutistas.

En el caso de Israel, es necesario recordar que el Antiguo Testamento muestra distintas imágenes o concepciones de Dios. Según la teoría de Wellhausen de las cuatro fuentes,⁴⁸ las tradiciones que estarían en el origen del Pentateuco (los cinco primeros libros), muestran imágenes diferentes de Dios. Esta teoría ha sido muy criticada por otros exégetas como Rolf Rendtorff. De todas maneras, lo que parece no ser discutible es que a lo largo de los libros del Pentateuco aparecen relatos duplicados de episodios como la creación, el diluvio, el pacto de Dios con Abraham, la vocación de Moisés, la promulgación del decálogo, por mencionar solamente los más relevantes. En esas duplicaciones, aparecen diferencias de estilo, diferencias en las denominaciones de Dios: Yahvé y Elohim, diferencias de términos usados para la misma persona o el mismo lugar. Todo esto estaría mostrando distintas tradiciones incluidas en el Pentateuco.⁴⁹ Lo que interesa para nuestro trabajo es que esas tradiciones expresaban distintas formas de concebir a Dios. Desde un Dios más lejano, hasta un Dios muy parecido al ser humano, pasando por el Dios de la ley. En el caso de Israel estaríamos entonces ante un Dios único que es concebido por el pueblo en función de tradiciones religiosas diversas expresadas en los libros sagrados.

Tanto el islam, como Israel en alguna de sus formas de concebir a Dios, como el cristianismo en algunos períodos de su historia, concibieron un Dios todopoderoso, abstracto y lejano. Largos períodos de la historia cristiana están marcados por un Dios juez absoluto, un Dios vertical en su relación con el hombre, que lo castigaría con el infierno o lo premiaría con el cielo. Una fe centrada en doctrinas rígidas que reducían a Dios a un ser temido, vengador, a una suerte de ojo inspector de las conductas humanas.

La concepción relativamente simple de un Dios al que no le falta nada, y por esa razón es perfecto, alimentó formas religiosas monoteístas que opusieron creador a creatura. En esas derivas, tanto el islam, como el judaísmo y el cristianismo construyeron sociedades teocráticas, en las que ese principio absoluto subordinó totalmente al ser humano a un conjunto de normas que había que cumplir para lograr el beneplácito divino.

Las metafísicas más lineales, las que terminaban en la afirmación de un «ser como tal», tuvieron su correlato en las teologías que llamaron Dios a ese ser absoluto, perfecto, inmóvil. Todos los adjetivos que hemos usado y que seguimos usando «todopoderoso», «omnipotente», «supremo arquitecto», «creador del universo», se refieren a una dimen-

48 José Luis Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, ed. Verbo Divino, Navarra, 2011, pp. 103-109. En esta obra, el autor menciona a Julius Wellhausen (1844-1918), quien elabora la teoría de las cuatro fuentes documentales. Ellas son denominadas: yahvista (950 a. C.), elohista (850 a. C.), deuteronomica (621 a. C.) y sacerdotal (450 a. C.). Rolf Rendtorff en 1977 critica a Wellhausen y propone otra clasificación sobre las fuentes del Pentateuco.

49 José Luis Sicre, o. cit., pp. 96 a 100.

sión absolutamente divina, completamente por encima de la naturaleza humana. Es claro que los seres humanos no calificamos para ninguno de esos atributos. Pero si no es esa la forma cristiana de concebir la divinidad, ¿de qué naturaleza divina hablan los cristianos?

Las teorías de la complejidad

Intentemos desarrollar las complejidades del Dios de los cristianos, que lo vuelven una específica y única representación de la divinidad, claramente diferente de las expresiones deístas mencionadas antes.

Para tratar esas especificidades, recurriré a las teorías de la complejidad. Cuando menciono este campo teórico, es necesario precisar en primer lugar que se trata de un conjunto de postulados que parten de fundamentos diferentes y que en materia epistemológica divergen y se distancian entre sí. Esto quiere decir que no estamos frente a un cuerpo teórico único y coherente. No voy a tratar en profundidad todas estas aproximaciones al tema porque no me considero con herramientas suficientes en todos los campos que se desarrollan y porque no es el objeto de este capítulo. Pero se puede tomar un trabajo hecho por un especialista que nos permite ubicarnos en esta zona del pensamiento contemporáneo.⁵⁰

Resumiendo la parte de este trabajo que interesa a los fines de este capítulo, se puede afirmar que las teorías de la complejidad se dividen en dos campos claramente diferenciados. Uno de ellos que se puede denominar «Ciencias de la complejidad» consiste «en un enfoque metodológico, técnico y procedimental basado en la utilización de lenguajes formales, modelos matemáticos y simulación computacional».⁵¹ En esta perspectiva, se proveen autómatas celulares, redes neuronales, algoritmos genéticos y es un enfoque pertinente para el estudio de sistemas complejos. La bibliografía es fundamentalmente anglosajona. Se le denomina por algunos autores «complejidad restringida».

Por otro lado, se ha desarrollado el campo que se ha denominado «Pensamiento complejo». En este caso se trata de «una epistemología transdisciplinaria, una filosofía ético-política de la complejidad y un marco epistémico y una cosmovisión orientada hacia la constitución de un paradigma de complejidad».⁵² Esta perspectiva se denomina «complejidad general» y hay un solo autor, Edgar Morin, y sus seguidores que en general, son franco-latinos.

50 Leonardo G. Rodríguez Zoya y Julio Leónidas Aguirre, «Teoría de la complejidad y Ciencias Sociales. Nuevas estrategias epistemológicas y metodológicas», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Buenos Aires, 2011.

51 Leonardo G. Rodríguez y Julio L. Aguirre, art. cit.

52 Leonardo G. Rodríguez y Julio L. Aguirre, art. cit.

El pensamiento complejo: diálogo, recursividad y holograma

Desde las distintas expresiones de la dialéctica hasta las actuales formas de las teorías de la complejidad, si hay algo que las caracteriza es el rechazo de un razonamiento lineal, sea cual sea su contenido o su finalidad.

En cambio, se propone el famoso triángulo dialéctico de la tesis, antítesis, síntesis, o también la complementariedad de los contrarios. En este último caso, se plantean los opuestos que para existir se necesitan. A nuestros ojos occidentales y cartesianos parece imposible mantener unidas libertad y justicia, especialización y polivalencia, análisis y síntesis, subjetivo y objetivo, real e imaginario, sagrado y profano, etcétera. Sin embargo, cada una de estas dualidades es al mismo tiempo una sola realidad. Pero más todavía, los opuestos varón y mujer, ¿cómo concebirlos si no es uno en función del otro? Y podemos dar un paso más aún, vida y muerte, ¿no son dos opuestos a los que no se puede insertar una «o» en el medio? Vivimos y todos los días morimos un poco. Esa es la propuesta de la complejidad. El diálogo entre contrarios y la retroalimentación entre ellos. A estos dos fenómenos señalados por Edgar Morin, este mismo autor agrega un tercero: la afirmación de que cada parte está en el todo y el todo está en cada parte:

El primer principio es dialógico: «la asociación compleja (complementaria, concurrente, antagónica) de instancias necesariamente juntas para la existencia y para el funcionamiento y desarrollo de un fenómeno organizado».⁵³

El segundo principio es recursivo: «es un proceso en el que los efectos o los productos son al mismo tiempo causantes y productores en el proceso mismo y en el que los estados finales son necesarios para la generación de los estado iniciales».⁵⁴

El tercer principio es hologramático: «la complejidad organizacional del todo necesita la complejidad organizacional de las partes, las cuales a su vez necesitan la complejidad organizacional del todo. Las partes tienen cada una su singularidad, pero no son simplemente elementos o fragmentos del todo; ellas son al mismo tiempo micro-todos virtuales».⁵⁵

Cuando la UNESCO en 1985, acuñó una medalla en homenaje al gran físico danés Niels Bohr —premio Nobel en 1922— reconocido como el padre de la Física Cuántica, sintetizó su pensamiento con una frase en latín ubicada al reverso de la medalla: «contraria sunt complementa»

53 Edgar Morin, *La méthode. La connaissance de la connaissance*, Editions du Seuil, París, 1986, p. 98.

54 Edgar Morin, o. cit., p. 101.

55 Edgar Morin, o. cit., p. 102.

(los contrarios son complementarios). Ya en esas primeras décadas del siglo XX, la ciencia se orientaba al principio de la complementariedad de los opuestos.

La primera complejidad del Dios cristiano: la humanización de Dios y la divinización del hombre

Este razonamiento debería servirnos de base para plantearnos divinidad y humanidad no como dos contrarios irreconciliables, sino como dos dimensiones de la realidad que se necesitan mutuamente. En este sentido, el Dios de los cristianos no se puede concebir en términos de una entidad separada de la dimensión humana. Lo que Jesús de Nazaret nos dijo fue que somos parte de un todo, y que ese todo está en cada uno de nosotros, que somos como él hijos de Dios, que ese Dios que él llamaba Padre está comprometido con nosotros.

Si aceptamos que los contrarios se necesitan mutuamente, la locura de la encarnación deja de ser tal. Es locura para quien concibe a Dios como ser un acabado, autosuficiente, inmóvil, presuntamente perfecto al punto que no puede experimentar nada que disminuya algún aspecto de su naturaleza. Ese Dios no puede dirigirse al ser humano, es una entidad que solamente existe en sí misma y para sí misma.

En una concepción del cristianismo más fiel al Evangelio, la naturaleza divina se entiende de otra forma. En primer lugar, en el relato cristiano hay un encuentro entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en lo que se ha llamado —con un término poco feliz— la encarnación. Hay un hombre en todo como los demás hombres, Jesús de Nazaret, que para los cristianos será la humanización de Dios. Pero al mismo tiempo ese hombre «cristificado», es decir reconocido como mesías, será la divinización de la naturaleza humana. Como dicen muchos teólogos actualmente, el cristianismo hace que el hombre no se entienda sin Dios y que Dios no se entienda sin el hombre. La audacia del cristianismo, lo que otros llaman la locura, es esa concepción de la dimensión divina estrechamente ligada a la dimensión humana.

Los evangelios están llenos de pasajes muy claros en ese sentido. Tal vez el más categórico es el texto en el que Mateo se refiere al juicio final: «... cuanto hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños a mí me lo hicieron» (Mt 25, 31-46). Para el cristianismo, Dios está allí donde se expresa la debilidad, la pobreza, la enfermedad de los seres humanos. Es un Dios que ama a cada uno de los 6500 millones de seres humanos. No se trata de un Dios impávido, inmóvil, que existe en razón de sí mismo. Al revés, es un Dios que ama y por lo tanto goza y sufre con el ser amado.

La perfección de este Dios cristiano no está dada por la ausencia de relación, porque si se relacionara se debilitaría. Por el contrario, su

perfección se realiza en la relación con otro ser. No es perfecto el ser que no ama, que no necesita otro, que no es capaz de salir de sí mismo. Ya el Yahvé del Antiguo Testamento no es presentado como alguien a quien el ser humano le es indiferente. Es un Dios comprometido con su pueblo, con quien mantiene un diálogo y una relación privilegiada: «el Señor es mi Pastor, nada me puede faltar».

En la revelación cristiana de Dios, hay una confesión de debilidad. Dios es débil porque ama al hombre. El poder de Dios no es el de la autosuficiencia o el de la trascendencia que le hace inaccesible a los demás, sino el del amor que se compromete y se expone.⁵⁶

El cristianismo está más cerca de una concepción de Dios, en la que su dimensión divina no está completa sin la dimensión humana. No se trata de un creador que para divertirse un rato creó un ser débil y mortal, un ser que pondrá en penitencia o le dará un premio según como se porte. El Dios cristiano al crear se limitó a sí mismo porque creó un ser libre, creó un hijo maravilloso y pecador, y como hijo suyo, como su imagen y semejanza, lo ama infinitamente. En contrapartida le pide que lo ame. ¿Pero cómo puede amarlo si no lo ve? «el que dice que ama a Dios a quien no ve y no ama al hermano a quien ve, miente». Dios está en el ser humano, es allí donde puede ser visto.

Este Dios revelado por Jesús de Nazaret es una divinidad cuya naturaleza es compleja. En primer lugar, es compleja por esa estrecha relación con la naturaleza humana, esa suerte de dependencia mutua. En segundo lugar, esa creencia es compleja porque no es unipersonal. Jesús «cristificado» es el Hijo de Dios y el Espíritu (la tercera persona) es el enviado para hacer conocer la verdad.

La unidad y la diversidad en el pensamiento complejo

En el tema de las dos naturalezas, el pensamiento contemporáneo viene en ayuda para percibir la maravilla de la estrecha relación entre la naturaleza divina y la naturaleza humana y valorar esto como una riqueza de nuestra representación mental de Dios. Pero también es necesario fijar nuestra atención en uno de los grandes desafíos que siempre ha tenido el ser humano: la búsqueda de la unidad en la diversidad. Ese gran pensador que es Morin, plantea con una fuerza a veces temeraria, que la humanidad está enfrentada hoy como nunca a ese dilema central, desarrollar todas las diversidades humanas y construir la unidad de quienes compartimos el mismo barco. Estamos metidos en el mismo viaje en esta pelusa de polvo que es la Tierra navegando en la inmensidad del universo.

56 José Antonio Estrada sj, *La espiritualidad de los laicos*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1992, p. 22.

En uno de sus libros, arriesga una magnífica hipótesis: la diversidad es el tesoro humano por excelencia porque es gracias a él que no ha habido fracturas genéticas. La especie humana ha mantenido su unidad como especie, gracias a las infinitas posibilidades que tiene de diversificar su relación con los entornos en los que le ha tocado transitar su aventura milenaria.

El hecho más destacable es que la unidad del hombre se ha visto preservada no solo a despecho de la diferenciación, sino también gracias a la diferenciación sociocultural. Esta, al acrecentar las diferencias individuales, al hacer que las diferentes culturas se conviertan en extrañas unas para con otras, fenómeno que cabe señalar también entre las clases que conviven en el seno de una misma sociedad, ha sido quien de hecho ha mantenido la unidad de la especie a través del mismo proceso, que al favorecer la extrema diversificación individual y sobre todo sociocultural, ha frenado, tal como se indicó anteriormente, la escisión genética de la especie. Quede claro una vez más que todo cuanto acabamos de exponer ha sido posible porque las aptitudes del cerebro de 'homo sapiens' permitían una amplia gama de cambios, adaptaciones, diversificaciones y transformaciones, dentro de unos límites extremadamente amplios. Así pues ha sido el propio 'homo sapiens' quien ha iniciado la diáspora a través del mundo entero, diversificándose culturalmente hasta el infinito.⁵⁷

El ser humano no responde a los cambios del entorno mediante adaptaciones de la estructura genética, sino gracias a lo que llamamos cultura, es decir todo ese cúmulo de costumbres, pautas, ideas, valores, normas, que cada comunidad humana creó para ir haciendo frente a los diferentes entornos en los que se desarrolló. Por la generación y la transformación de las culturas, el ser humano construye la ilimitada diversidad humana.

La segunda complejidad: un Dios diverso y uno

Jesús de Nazaret se define a sí mismo como el Hijo del hombre y los cristianos desde el principio le han atribuido el carácter de ser el Hijo de Dios por excelencia. Algo así como el hermano mayor. Cuando Jesús se dirige al Padre quiere dejar en claro su estrecha unidad con Él. Felipe le dice:

Señor muéstranos al Padre y nos basta. Le dice Jesús: ¿tanto tiempo hace que estoy con ustedes y no me conoces Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. Como dices tú muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? (Jn 14, 8-10).

57 Edgar Morin, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona, 1992, pp. 238-239.

Ante las expresiones de Jesús como: «Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocen a mí, conocen también a mi Padre» (Jn 14, 7). «Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado para que sean uno como *nosotros*» (Jn, 17, 11), es claro que esas frases suponen el anuncio basado en la fe del evangelista, de una doble filiación de Jesús. Pero quiero detenerme en la forma como Jesús le pide al Padre que «sean uno como nosotros». Es impactante el uso de la primera persona del plural «nosotros». Jesús está diciendo que está tan unido a su Padre que quien lo ve a él ve al Padre, pero al mismo tiempo él no es su Padre. Cuando está muriendo en la cruz, lanza ese grito: «Padre por qué me has abandonado». Cuando se dirige a su Padre, es claro que se dirige a otra persona: somos dos, somos nosotros. La primera conclusión es que el Dios de los cristianos es pluripersonal, y que entre las personas divinas existe una estrechísima unidad: se trata de personas distintas ligadas en una perfecta unidad, al punto de decir «somos uno». Jesús no dice que él es el Padre, dice que con el Padre son uno.

Los capítulos 14, 15, 16 y 17 del Evangelio de Juan son un himno a la relación de Jesús con su Padre. ¿Fue así como lo expresó Jesús? ¿Fue una reconstrucción de la comunidad «juánica» en torno al año 100, para destacar el carácter divino del Verbo? Lo que parece claro es que muy tempranamente las comunidades cristianas se refirieron a Jesús de Nazaret como el Hijo de Dios. Las cartas de Pablo, que son los documentos más antiguos del Nuevo Testamento, (entre el 50 y el 60) expresan una teología cuyos ejes son Dios y Cristo Jesús. En la introducción de la carta a los Romanos dice:

Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación escogido para el Evangelio de Dios, que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad, por su resurrección entre los muertos (Rm 1, 1-4).

Desde el comienzo aparece entonces en el cristianismo una cierta pluralidad divina que será más tarde doctrina expresada en términos teológicos más elaborados. Este encuentro de dos naturalezas en Jesús es sin duda un objeto de fe, que viene desde el siglo I.

Pero en la Teología cristiana se agrega una tercera persona de naturaleza divina: el Espíritu. A esta relación del Padre con el Hijo, hay que agregar la relación con el Espíritu,

Pero no basta con Jesús. Su obra está incompleta y su misma persona cargada con la ambigüedad de la historia. Jesús murió en la cruz, lo que arroja sombras sobre su vida y su obra. La revelación del resucitado, en la que se descubre la identidad de Jesús, es una revelación en espíritu y al mismo tiempo revelación del Espíritu...

Es el Paráclito, el «prometido», que tiene que completar lo que Jesús hizo (Jn 16, 13) porque este, gracias a Dios nos dejó una historia inconclusa, en la que el hombre tiene un protagonismo salvífico y la Iglesia, comunidad de los creyentes, es el sujeto histórico de la misión.⁵⁸

Jesús anuncia la venida del Paráclito en Juan y en los sinópticos: «Pero les digo la verdad: les conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a ustedes el Paráclito, pero si me voy se los enviaré...» (Jn 15, 7). «Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, los guiará a la verdad completa, pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga y les explicará lo que ha de venir» (Jn 15, 13). De la misma forma que cuando Jesús se dirige al Padre, se está dirigiendo a otra persona, cuando menciona al Espíritu que ha de venir, también lo distingue claramente de su persona: «les conviene que yo me vaya...» (Jn 16, 7) «Es el que hablará lo que oiga...» (Jn 16, 13).

Esta es la otra complejidad del Dios de los cristianos: la diversidad en la unidad. En los casos de las otras religiones monoteístas, se menciona el Dios único, sin que se afirme ningún tipo de diversidad de personas en la divinidad

El gran drama de la humanidad hoy es que su principal tesoro —la diversidad cultural— le haga imposible la construcción de la unidad. Para Morin, la diversidad biológica ha logrado mantener la unidad, es decir la vida, pero en cambio la diversidad cultural si no se plantea la construcción de la unidad, será una amenaza permanente para la vida social. Es en ese sentido que el relato de la Trinidad se vuelve tremendamente humano. Se puede decir que se transforma en algo así como una imagen del punto de llegada hacia el que los seres humanos deberían orientar sus búsquedas.

¿Monoteísmo o politeísmo?

La realidad pluripersonal del Dios cristiano ha generado frecuentemente la pregunta: ¿es el cristianismo politeísta? Una respuesta que toma nueva fuerza a la luz del planteo de Morin es que no lo es, en la medida que la diversidad de las tres personas se expresan en el seno de una unidad total. Si para nosotros los seres humanos, la construcción de la unidad es el gran desafío, no se debe tomar el falso atajo de la uniformidad, que tantas veces ha caracterizado las formas institucionales. El Dios de los cristianos no es uniforme, es uno (unidad) pero mantiene al mismo tiempo la diversidad, que es justamente lo que le impide volverse uniforme. Pero tampoco es un Dios único porque está formado por una comunidad de personas.

58 José Antonio Estrada sj, *La espiritualidad de los laicos*, o. cit., p. 23.

Hay tres vocablos que interesan en esta reflexión, cuyo prefijo común es «uni»:

- Uniformidad.
- Unicidad.
- Unidad.

El Dios de los cristianos no puede ser definido ni en términos de uniformidad ni en términos de unicidad. No es uniforme porque encierra la diversidad, no es único porque son tres las personas. En cambio es UNO porque existe en la perfecta unidad de la diversidad. A la pregunta del título habría que responder: el Dios cristiano no es ni monoteísta ni politeísta.

Esa definición de Dios como uno y diverso, lo aleja del Dios único de las religiones monoteístas que terminan fatalmente en absolutismos expresados en sociedades teocráticas. Pero también lo aleja del panteón de dioses de las religiones politeístas, que expresan todas las diferencias irreconciliables. En este último caso se trasladan a los dioses los mismos conflictos que existen entre las diversidades humanas. No hay unidad posible.

Dicho de otra manera, lo que el Dios cristiano expresa es la coexistencia de lo uno y lo múltiple, señalando que para que haya vida (como la vida biológica) tiene que mantenerse al mismo tiempo una y diversa. Hay un texto de Morin que tiene unos cuantos años pero que es muy expresivo:

En una conferencia dictada en la ciudad de Porto en 1996, Morin retoma la temática de la diversidad y la unidad, que ha constituido el eje central de su fecundo pensamiento:

Ha sido muchas veces difícil hacer comprender que lo «uno» puede ser «múltiple» y que lo «múltiple» es susceptible de unidad. Que por ejemplo, del punto de vista del ser humano, hay ciertamente una unidad genética, que todos los seres humanos tienen el mismo patrimonio genético y que hay una unidad cerebral; por esa razón todos los seres humanos tienen las mismas actitudes cerebrales fundamentales... son seres afectivos, capaces todos ellos de sonreír, de reír y de llorar. Hay por lo tanto esta unidad fundamental del ser humano, pero al mismo tiempo, sabemos que ciertas civilizaciones inhiben las lágrimas, otras permiten su expresión; que sonreímos en condiciones diferentes unos y otros; la risa, las lágrimas y la sonrisa son diferentemente moduladas según las culturas. Pero debemos saber sobre todo que a partir de la misma estructura fundamental del lenguaje, se creó una diversidad increíble de lenguas en el curso del desarrollo de la especie humana y que las culturas desarrollaron —cada una de ellas— riquezas extraordinarias, lo que quiere decir que *el tesoro de la humanidad es su diversidad; esta diversidad es no solo compatible con su unidad fundamental, sino que es producida por las posibilidades del ser huma-*

*no. Comprender la unidad y la diversidad es hoy algo muy importante, puesto que estamos en un proceso de mundialización que permite reconocer la unidad de todos los problemas humanos para todos los seres humanos dondequiera que estén y que nos dice al mismo tiempo que es preciso preservar la riqueza de la humanidad que son sus diversidades culturales; vemos por ejemplo que las diversidades no son solo las de las naciones, sino que existen al interior de las naciones; cada provincia, cada región, tiene su singularidad cultural que debe guardar celosamente.*⁵⁹

Cuanto más nos acerquemos los seres humanos a ese ideal de la unidad en la diversidad, más nos estaremos pareciendo a Dios. Lo que parece extraordinario del pensamiento de nuestra época es esa fuerte afirmación de la diversidad. Es como si estuviéramos dándonos cuenta de que el tesoro de nuestra naturaleza es ser diversos y que somos nosotros mismos los que construimos una infinita diversidad al encontrar las más diversas formas de modificar nuestros entornos naturales, de desarrollar comportamientos que van más allá de nuestros condicionantes estrictamente animales, de crear las más diferentes formas culturales y civilizacionales.

Pero es entonces cuando al mismo tiempo, nos damos cuenta de los riesgos de la diversidad absoluta, que puede llegar a «te mato porque eres diferente». Aparece así en nuestro horizonte la búsqueda desesperada por construir puentes entre las diferencias, por intentar una cultura de la unidad que no sea de la uniformidad, ni de la unicidad. El relato trinitario toma entonces un claro sentido de modelo ideal al que deberemos ir aproximándonos.

59 Edgar Morin, «Política de civilização e problema mundial», Conferencia dictada en la ciudad de Porto (Portugal), *Revista Famecos*, Porto Alegre, n.º 5, diciembre de 1996, pp. 7-13.

XI Fe y vínculo en la sociedad industrial⁶⁰

Fe y vínculo

El acto de fe no es una abstracción que se desarrolla en el ámbito de la especulación individual. La fe supone la existencia de un vínculo que genera confianza. Cuando alguien dice que tiene fe en otra persona es porque la relación que mantiene con ella le permite confiar. Entonces es cuando se puede decir creo en fulano o en fulana, lo conozco, la conozco, y tengo fe en ese otro distinto de mí mismo. No se trata de un conocimiento científico, con pruebas y demostraciones, sino de la seguridad que da el vínculo generador de confianza. Si esta forma de creer es la que experimentamos todos los días en nuestras relaciones, cuando nos referimos a la fe en Jesús, estamos también expresando un acto de confianza en ese que dijo yo soy el camino, la verdad y la vida. Al conocerlo, establecemos con él un vínculo que nos lleva a creer en él y en su palabra.

La fe supone entonces vínculo, supone sociedades que favorezcan el desarrollo de relaciones de interconocimiento. Esto quiere decir que conocernos, saber quién es mi vecino, estar abierto a las personas con quienes trabajo, mejorar el conocimiento en la pareja, superar las barreras generacionales y culturales, significa potenciar la fe en el otro. Lo destacable es que la fe en esa realidad que llamamos Dios, sigue el mismo camino, es decir supone establecer el vínculo, mejorar el conocimiento, acceder a la confianza. Pero ese vínculo no es una simple relación vertical, sino que se genera en la realidad de la vivencia comunitaria.

Una sociedad de anonimato

No todas las épocas se han caracterizado por fortalecer los sistemas de relaciones entre los seres humanos. La historia nos muestra momentos bien distintos y civilizaciones que han vivido formas de relación muy diferentes. Nosotros pertenecemos al gran período que siguió a la revolución industrial y que en las últimas décadas parece estar llegando a mutaciones muy relevantes. Vale la pena repasar rápidamente

60 Capítulo basado en el artículo «Fe y crisis del vínculo», José Arocena, revista *Misión*, marzo de 2013, n.º 198.

cómo esta gran etapa de la humanidad ha sido analizada en lo referente a la forma de establecer los vínculos entre los seres humanos.

Sin pretender ser exhaustivos, es necesario recordar que la industrialización fue convirtiendo las aldeas rurales en las que se desarrollaban relaciones interpersonales, en grandes conjuntos industriales y urbanos en los que la persona quedó sumergida en la masa. Los «buenos días Don Juan» o los «cómo anda Doña María», fueron desapareciendo en esos ámbitos gigantescos propios de la segunda mitad del siglo XIX, en los que cada uno pasó a ser un número.

Los sociólogos de la llamada «Escuela de Chicago»⁶¹ en las primeras décadas del siglo XX ya habían estudiado las nuevas formas sociales y habían señalado que la sociedad industrial creaba ciudades de nuevo tipo, en las que el anonimato iba anulando todas las formas de interconocimiento que habían existido. Georg Simmel escribe en 1903 un artículo titulado «Metrópolis y mentalidades» afirmando que es negativo el hecho de que las personas no se conozcan entre sí, que se vuelvan extrañas, pero es positivo —según él— que el habitante de la ciudad se vuelva más abierto y tolerante. Otros miembros de la escuela abordan el tema de la violencia urbana, oponiéndose a las teorías que sostenían la degeneración hereditaria como causa del fenómeno y afirmando que el origen de la violencia está en una suerte de «desorganización» social generada por los cambios derivados de la urbanización.

Es necesario destacar que la ciudad de Chicago era a comienzos del siglo XX, una aglomeración industrial en pleno crecimiento. Cuando Max Weber la visitó en 1904, dejó una descripción que vale la pena recordar:

Chicago es una de las ciudades más increíbles. Junto al lago hay algunos barrios residenciales, bellos y agradables, por lo general casas de piedra de estilo más duro y pesado; justo detrás viejas casitas de madera, igual que en Helgoland. Luego están las casas de los obreros y una absurda suciedad vial; nada de adoquines, unas calles miserables fuera del barrio residencial; el estado de las calles de la *city*, entre los *Sky-scrapes* (rascacielos) es horripilante [...]. A la luz del día no ves más allá de tres bloques de viviendas; todo está lleno de vapor, humo [...]. Delirante es la mezcla de los pueblos: los griegos les limpian las botas a los *yankees* por cinco centavos; los alemanes son sus camareros; los irlandeses se ocupan de la política; los italianos se encargan de los trabajos más sucios. Toda la enorme ciudad (más grande que Londres) se parece, a excepción de los barrios residenciales, a una persona a quien le hubieran quitado la piel y cuyas vísceras se vieran trabajar...⁶²

61 Los principales nombres de esta escuela son: Robert Ezra Park, Ernest Burgess y Louis Wirth. Pero otros investigadores desarrollaron en esos comienzos del siglo XX tesis similares sobre los procesos de urbanización

62 Weber Marianne, *Max Weber. Una biografía*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1995.

Aquel Chicago de las primeras décadas del siglo XX era un anticipo de lo que luego se iría generalizando a lo largo y a lo ancho del planeta. En ese momento histórico, era una suerte de laboratorio de la sociedad industrial en plena expansión y de los procesos de urbanización salvaje que caracterizarían las décadas siguientes. Para los sociólogos de la Escuela de Chicago ese fue el terreno de investigación que les permitió avanzar en el conocimiento de las formas de relación de la nueva sociedad. Esa realidad les mostró la naturaleza de los procesos urbanos que se caracterizarían por el anonimato que se fue desarrollando a lo largo del siglo XX.

Sociedades escasas de vínculos

Dice Louis Wirth —uno de los miembros de la Escuela de Chicago— que el habitante de la gran urbe no puede conocer a todas las personas que se relacionan con él. Seguramente no tiene tampoco ninguna necesidad de conocerlas. Este autor caracteriza las relaciones entre las personas como superficiales, lejanas y anónimas. Esa observación hecha hace ya muchas décadas sigue teniendo vigencia en nuestras ciudades contemporáneas. Lo que fue una característica del Chicago de los comienzos del siglo XX, hoy se ha generalizado condenando al ser humano a vivir en esas selvas de hormigón en las que todos somos desconocidos.

A pesar de estos cambios en la convivencia, la industrialización había generado un nuevo lugar de generación de vínculos en la fábrica industrial. Ir a trabajar fue así sinónimo de encontrarse con otras personas con las que se compartía la jornada laboral, generando de esa forma un conjunto de relaciones que permitían la consolidación de vínculos durables.

Las mutaciones que se fueron produciendo en la sociedad industrial a lo largo del siglo XX tuvieron una influencia directa en esos tejidos de relaciones. La progresiva sustitución del trabajo humano por la máquina primero y luego por los robots fue quitándole al trabajo su potencial como generador de ámbitos de sociabilidad.

Aquella sociedad de anonimato que emergía en los albores de la industrialización fue reforzada por la revolución tecnológica de la segunda mitad del siglo XX. La comunicación cara a cara en el trabajo fue desapareciendo, sustituida por los sistemas de relaciones virtuales, en particular por el correo electrónico. En las grandes organizaciones del trabajo, puede darse que un individuo conozca la forma como se designa el «usuario» de su corresponsal, sin saber cómo se llama la persona y sin haberla visto nunca. El director de un departamento puede pasar varios días sin comunicarse directamente con sus asistentes o secretarios, porque opta por las ventajas en términos de eficiencia, que le otorga el mensaje electrónico.

Nuestra sociedad actual puede ser definida como cada vez más «escasa de vínculos». Se podrá decir que se han desarrollado en forma ver-

tiginosa las redes que vehiculan millones de contactos virtuales cada día. Lo que algunos se están preguntando es si estos contactos generan toda la riqueza que tiene la relación directa, el encuentro cara a cara. Para muchos analistas, esa forma de establecer vínculos contiene límites en la dimensión más existencial, que no pueden ser superados. La virtualidad no sería el camino para vencer la soledad en la que se encuentra el ser humano de nuestra época. No alcanza con ver una imagen en una pantalla, con escuchar una voz que llega de lejos, con leer unas palabras escritas en el ritmo acelerado de este tipo de comunicación. Es necesario percibir los infinitos matices de la presencia física, oír las inflexiones más sutiles de una voz, tocar el cuerpo y sentir su vibración. Esta clase de vínculo, cada vez más escasa, nace del conocimiento del otro. Pero no es el conocimiento fugaz de una imagen electrónica, es ese conocimiento que crece, se hace carne, penetra, permite que el otro sea realmente un «prójimo».

Fe, conocimiento y pequeños grupos

Como vimos más arriba, ese tipo de vínculo a través del cual cada uno creará en los otros y en lo que los otros manifiestan es escaso en nuestra sociedad de individuos aislados. Ahora bien, la fe no es un acto individual en el que se miden las razones a favor y las razones en contra para llegar al acto de fe. Creer no es examinar razones, ni es el fruto de un silogismo, sino experimentar la confianza, el amor que se siente por esa persona en quien se cree. ¿Cómo ha llegado el mensaje de Jesús a cada uno de nosotros? Su palabra se hizo presente en esa red compleja de relaciones en la que cada uno vive, formada por la familia, la escuela, los amigos, los colegas. Llegamos a creer en Jesús porque sentimos confianza en su palabra y porque su vida nos apareció como un modelo a seguir. Pero todo esto fue produciéndose en esa trama de vínculos donde cada uno va encontrando su camino de fe.

Pero como ya se dijo, una sociedad en la que predomina el anonimato y la superficialidad de las relaciones no es un ámbito adecuado para el desarrollo de la fe. Se podrá lograr una suerte de fe intelectual y especulativa, pero las búsquedas que partan de un individuo aislado, pierden toda posibilidad de conocer verdaderamente a quien dijo «cada vez que haya dos o tres reunidos en mi nombre, yo estaré en medio de ellos».

El sistema que genera estructuras masivas, en las que los pequeños grupos de interconocimiento son absorbidos por la muchedumbre anónima no genera, sin embargo, una ausencia absoluta de vínculos profundos y auténticos. Si bien una sociedad con esas características condiciona el comportamiento y tiende al aislamiento de cada persona, no impide totalmente la construcción de solidaridades de alcance medio. Dicho de otra manera, el actor humano siempre es capaz de ir más allá

de esos condicionamientos, generando cercanías que permiten conocer al otro, distinguirlo en la multitud como alguien próximo.

Las estructuras imperantes en nuestra sociedad contemporánea que hemos intentado describir condicionan pero no determinan de manera absoluta los procesos de sociabilidad. No es por casualidad, que en esta sociedad prospera tanto el anonimato como la pequeña comunidad o el pequeño grupo. Organizaciones políticas, religiosas, culturales, sociales, han percibido este fenómeno y crean «comités», «comunidades de base», talleres de creación artística, pequeñas organizaciones solidarias. Es allí donde se recrea la fe en el otro, porque es allí donde ese otro pasa a ser alguien que conozco, al que le tengo confianza.

Hoy habría que afirmar más que nunca ese sabio consejo que algunos maestros de la vida espiritual han dado: «si estás buscando, no lo hagas solo, suma tu búsqueda a otras búsquedas».

XII La fe es comunitaria y territorial⁶³

Tendencias a lo uniforme y a-territorial

El cristianismo tiene una vocación universal «católica», pero se vive en cada uno de los territorios particulares en los que nos desenvolvemos los seres humanos. Una de las expresiones más relevantes de esta dimensión territorial de la fe son las comunidades eclesiales de base. Desde siempre el cristianismo ha tendido a organizarse territorialmente como una forma de vivir la fe con los próximos, con quienes se comparte un espacio habitado y son reconocidos como vecinos. Pero también es cierto que en particular la Iglesia católica romana ha mostrando frecuentemente su incapacidad para abrirse a la diversidad y a la aceptación de las particularidades de cada territorio. Esta tendencia ha sido un obstáculo para que el cristianismo fuera aceptado por las distintas culturas.

Al centrarnos en la fe vivida en comunidad, es necesario detenerse en esa tentación de uniformidad que ha acompañado buena parte de la historia de la Iglesia. Si bien el anuncio se hace a todas las naciones y a todas las épocas, la vida cristiana concreta, es decir la forma como se vive la fe, está íntimamente ligada a un territorio y a un momento histórico. El cristianismo no es una abstracción universalizante, sino una expresión concreta del amor basada en la palabra de un hombre y de sus millones de seguidores que han sido sus testigos a lo largo de más de veinte siglos. Esos testigos hablaron en lenguas diversas, pensaron a partir de diferentes conceptualizaciones, fueron distintas las pautas con las que organizaron sus relaciones, el entorno natural fue integrado de maneras diversas en sus vidas. Así como todo partió de una historia muy particular, la vida de Jesús en un espacio y en un tiempo preciso, todo lo que siguió fue válido en la medida que logró insertarse en otros espacios y en otros tiempos.

El relato cristiano no es un gran relato, en el sentido de pretender elaborar soluciones acabadas a todos los asuntos que preocupan al ser humano. Por el contrario, es una propuesta abierta que en cada situa-

63 Capítulo basado en el artículo «La fe es territorial», José Arocena, revista *Misión*, julio de 2013, n.º 200.

ción concreta será vivida como una novedad. Es la etapa que llamamos «modernidad», la que desde sus primeros pasos, intentó elaborar teorías con pretensiones de recetas totales, ignorando la importancia de lo particular, de lo diferente, de lo inesperado. No se encontrará en los evangelios una propuesta totalizadora y cerrada. Jesús habla en parábolas que se parecen mucho más a pequeños relatos cuestionadores de pretendidas verdades absolutas.

La concreción de los pequeños relatos

En las últimas décadas del siglo XX se vivió la crisis de lo que se ha llamado «los grandes relatos» y el surgimiento de nuevas tendencias sociales marcadas por el «pequeño» relato casi personal o de pequeño grupo. Esta emergencia de una nueva forma de pensar el mundo, fue planteada desde distintas disciplinas que valoraron el carácter específico de cada situación, de cada problema. Entre ellos, hubo teólogos que adhirieron a esa valoración de los pequeños relatos. El jesuita Víctor Codina en una entrevista que le hicieron en el año 2003, ante la pregunta sobre la crisis del pensamiento estructuralista, responde:

Creo que esto se debe a los cambios que ha habido en estos últimos años que nos hacen ver que cambiar estructuras, como se decía alegremente en los años setenta, no es tan fácil. Que la toma del poder que parecía estar en la esquina en los años del socialismo en América Latina no es tan fácil y que ha tenido sus fracasos. Entonces, me parece a mí que hoy día hay que empezar más desde lo micro, desde lo pequeño, como dice un autor «en lo germinal está la utopía». O sea estos pequeños cambios liberadores de comunidades, de mujeres, de barrios, de derechos humanos, de jóvenes, de voluntarios, esto va como sembrando, va como tejiendo una red que puede llegar a hacer cambiar las estructuras más adelante. Porque como dice el grito de Porto Alegre «otro mundo es posible». Lo que pasa es que nos faltan los medios para poder transformar este mundo. Yo creo que hay que empezar desde lo pequeño, desde lo bajo, desde lo sencillo. Dice Pablo Richard: «hemos de pasar de elefantes a hormigas». En los años setenta éramos elefantes, pensábamos en grandes cosas, grandes palabras, grandes relatos; hoy día quizá las hormigas que son más sencillas, que son más pequeñas, pero que se meten por todas partes, que pueden deshacer un edificio, que trabajan en red, puede ser un modelo de acción diferente pero más eficaz.⁶⁴

Desde comienzos de la década de los ochenta, se había ido desarrollando lenta pero progresivamente una reflexión que trasladaba el eje del análisis de los niveles globales a los locales, del estudio de la conflictividad al estudio de los conflictos, del estudio de la empresa al

64 Víctor Codina, reportaje «En lo germinal está la utopía», *Vida Pastoral* (revista on line), editorial San Pablo, Buenos Aires, n.º 244, año 2003.

estudio de las empresas concretas. En ese sentido, se planteó que en la educación se debía dar mayor autonomía a los establecimientos educativos, en el mundo de la salud se comenzó a hablar más de enfermos que de enfermedades.

Las tesis básicas que estuvieron detrás de estos postulados proponían volver al protagonismo de la persona. Se planteó con fuerza la capacidad de actuar del ser humano, frente a teorías que limitaban su potencial. Avanzaron así las propuestas de descentralización de las instancias político-administrativas, de manera que las decisiones se ubicaran más próximas al ser humano concreto y su entorno.

Teóricamente hablando, la humanidad estaría pasando de una pretensión centralista, homogénea que buscó elaborar respuestas uniformes, iguales para todos, a una concepción que toma en cuenta la infinita diversidad que caracteriza nuestra especie, reconociendo que las personas y los grupos son capaces de decidir por sí mismos.

¿Qué es lo que quieren las multitudes de indignados que se extienden por tantos países de diferentes culturas? Quieren ser tenidos en cuenta. Basta de grandes discursos, basta de superestructuras que deciden sobre nuestras vidas, basta de mentiras dichas en lenguajes elegantes de derecha y de izquierda.

El cambio de época al que estamos asistiendo se expresa en un inmenso e indignado grito de defensa de los que han sido descartados, de las mujeres, de los niños, de los sin techo, de los ilegales. El descarte ha sido llevado adelante por una sociedad de la opulencia y de la consolidación de los todopoderosos centros de poder, que nos espían hasta en los más íntimos lugares de nuestras vidas.

El punto de partida

Las formas centralistas y homogéneas de organización de las sociedades que han sido hegemónicas en la modernidad no surgen como efecto de algún azar que se hubiera producido en las últimas décadas. El proceso viene de lejos y se podrían encontrar las raíces en plena revolución industrial o más lejos aún, en los grandes cambios de los siglos XV y XVI.

Si miramos allá por los fines de la Edad Media y comienzos de la Modernidad a partir del Renacimiento, encontraremos los primeros gérmenes de búsqueda de la centralidad y de la homogeneidad. El rechazo o mejor la superación del feudalismo obligó a construir unidades políticas centralizadas que permitieron el nacimiento de lo que se llamará el Estado moderno. Progresivamente, en particular la humanidad occidental, se fue orientando a buscar las soluciones a los problemas de las sociedades mediante instituciones fuertes, centralizadas y con pre-

tensiones de ofrecer repuestas a todas las necesidades de los pueblos. La superación de la fragmentación medieval fue considerado un avance civilizacional de primera magnitud.

Esa prioridad que se dio a la construcción de las instituciones estuvo también expresada en el caso de la Iglesia católica por el Concilio de Trento. Este evento fue para la Iglesia romana, lo que fue el proceso de construcción del Estado moderno para las sociedades. En realidad, la Iglesia terminó con la fragmentación medieval y disciplinó las huestes católicas en torno a las principales decisiones del Concilio. Ese disciplinamiento fue generando el actual perfil de la Iglesia católica romana que se aproxima más al de un Estado, cuya cabeza se encuentra en un pequeño territorio, que a una comunidad religiosa inserta en la inmensa diversidad de los grupos humanos. Sus embajadores integran los cuerpos diplomáticos en los diferentes países con los que mantiene relaciones políticas. Los viajes de los papas son visitas de Jefe de Estado y como tal son recibidos por las autoridades de los países que recorren.

Frente a estas tendencias centralistas tanto de los Estados-nación como de la Iglesia romana, se desarrollaron desde el comienzo de esos procesos múltiples rebeliones de raíz étnica o religiosa que buscaron salvaguardar la diferencia. La modernidad generó así las guerras inter-étnicas y las guerras de religión, que asolaron los cinco siglos que ha durado la pretensión centralista y uniformizante dominante.

Se puede argumentar que esa tendencia hegemónica centralista fue necesaria para la construcción de la modernidad. Es posible que no hubiera otro camino en este período histórico de maduración de buena parte de la humanidad. Estos procesos evolutivos exigieron el ejercicio de la autoridad en esa etapa que bien podría llamarse de la adolescencia y primera juventud del ser humano. Pero estamos asistiendo a un cambio de época que está reclamando una mirada desde el sujeto constructor de sí mismo y de nuevas formas de convivencia. Esto no quiere decir que sea necesario echar por la borda todo lo que se ha logrado a lo largo de los últimos siglos. Quiere decir que esos logros, por importantes que hayan sido, ya no están respondiendo a las nuevas demandas del ser humano contemporáneo.

En este contexto de cambio de época, en el que los indignados reclaman que sean tenidos en cuenta como personas, en el que las respuestas no pueden darse ignorando que es el sujeto mismo el que está exigiendo otras formas de vida, será necesario detenerse en cada demanda particular, escuchar en cada caso las voces de hombres y mujeres expresadas en muchas lenguas y en diversas culturas.

Vivimos un tiempo que sacude nuestras más arraigadas convicciones porque nos obliga a convivir con cada diferencia de etnia, de género, de generación, de nacionalidad. Temas que creíamos intocables

como la reproducción y la estructura de la familia, el aprendizaje de las nuevas generaciones en el marco de los sistemas educativos que habíamos inventado, las prestaciones en materia de salud asentadas sobre formas que parecían asegurar un progreso permanente en el cuidado de la vida para todos, sistemas de gobierno que considerábamos los mejores posibles o los menos malos, hoy están puestos en cuestión o no reciben la adhesión de muchos, porque ya no regulan esos procesos esenciales para las sociedades humanas.

¿De qué manera estos cambios profundos que estamos viviendo nos plantean transformaciones en nuestra forma de vivir el cristianismo?

Otra Cristología

Esta manera de entender lo que nos está pasando debería orientarnos a destacar el Jesús histórico, local, territorial, específico, en lugar de una Cristología vertical que discurría sobre la naturaleza divina del Mesías. Jesús creció en el vientre de su madre y nació como cualquier otro ser humano. Jesús fue aprendiendo lo que un niño de su condición y de su época debía saber. Vivió al lado de sus padres muchos años, probablemente en el entorno de treinta años. Seguramente fue un joven como cualquier otro, sin nada que lo distinguiera de los demás. Lentamente, no sabemos a partir de qué experiencias, de qué aprendizajes, de qué procesos de reflexión y de maduración, fue tomando conciencia de algo que tenía que hacer con relación a zonas muy profundas de la naturaleza humana. Pero no dejó de ser un hombre con sus amores y sus iras (el látigo en el templo), con su temperamento y sus debilidades (las tentaciones del desierto), con sus alegrías y sus soledades (Padre por qué me has abandonado).

Pero ese hombre en todo como nosotros nos dijo que la clave de todo era el amor a la persona humana en concreto, a tu próximo, a tu vecino, a quien está contigo, a quien ves herido al costado del camino. Esto es sencillamente sublime, esto no parece humano. Sería muy largo recordar acá las veces que desafiado por alguien que lo quería probar, respondió en términos de amor como lo hizo con la mujer acusada de adulterio: «¿nadie te ha condenado? vete y no peques más» (Mt 8, 11). Los evangelios están llenos de esas respuestas a veces desconcertantes, que se dirigen a una persona concreta en una situación concreta.

Sin embargo, cuán frecuentemente nos hemos perdido en los vericuetos de pulidos razonamientos abstractos para dar cuenta de nuestra fe. No me atrevo a opinar sobre la encíclica *Lumen Fidei*, porque no tengo herramientas para entender plenamente sus fundamentos teológicos. Pero confío en dos teólogos de quienes he podido leer sus primeros comentarios. Tanto José Ignacio González Faus como Leonardo Boff señalan el dominio en ese texto de un cuerpo doctrinal de

una gran lucidez y coherencia con una forma de concebir la fe. Aparece claramente la concepción de Ratzinger quien escribió la mayor parte de la encíclica. Se trata de un texto centrado en una síntesis determinada. Como dice González Faus:

... rasgos muy ratzingerianos, me parece que bañan el texto pontificio. El primero es la obsesión por la síntesis greco-judía como armonía definitiva entre razón y fe... En cualquier caso, yo diría que la síntesis Atenas-Jerusalén no es una síntesis universal y definitiva históricamente; y que quienes hoy propugnan una deshelenización del cristianismo merecerían un poco más de atención.⁶⁵

Leonardo Boff por su parte afirma:

Se puede ver claramente la mano del papa Benedicto XVI, sobre todo en discusiones refinadas de difícil comprensión hasta para los teólogos, manejando expresiones griegas y hebreas, como suele hacer un doctor y maestro.⁶⁶

Estos dos comentarios ubican claramente el pensamiento de Benedicto en una determinada tradición intelectual. A eso Boff agrega que las fuentes son únicamente europeas aspirando a tener un carácter universal que daría por terminada toda discusión que salga de los ejes más aceptados por la tradición de la Iglesia romana. Dice Boff:

Tiene una dicción típicamente occidental y europea. En el texto solo hablan autoridades europeas. No se toma en consideración el magisterio de las iglesias continentales, con sus tradiciones, teologías, santos y testigos de la fe. Cabe señalar este solipsismo, pues en Europa solo vive el 24% de los católicos, el resto está fuera, el 62% de ellos en el llamado Tercer Mundo y Cuarto Mundo. Puedo imaginar a un católico surcoreano, indio, angoleño, mozambiqueño o incluso andino leyendo esta encíclica. Posiblemente todos ellos entenderán muy poco de lo que está escrito allí, ni se encontrarán reflejados en ese tipo de argumentación.⁶⁷

Cuando se reduce todo a una tradición cultural determinada, nos estamos olvidando del carácter histórico de Jesús, de ese judío concreto, territorial, que habló en una determinada lengua, que al despedirse de sus discípulos lo hizo con el pan ácimo y el vino característicos de su cultura. Pero al mismo tiempo se situó tan lúcidamente en su identidad, que fue capaz de enviar a su gente a que comunicaran la buena noticia a todas las naciones.

La fe no es entonces un acto abstracto que afirma la existencia de una divinidad lejana, tampoco la encarnación quiere decir que ese Dios

65 José Ignacio González Faus sj, «Sobre la *Lumen Fidei*. Primerísimas impresiones», *Cristianisme i justícia* (blog), 8-07-2013.

66 Leonardo Boff, «Primeras impresiones sobre la encíclica *Lumen Fidei*», *Koinonia*, 7-07-2013.

67 Leonardo Boff, art. cit.

etéreo se vistió de carne humana como quien se pone un disfraz. El mismo término usado por las iglesias cristianas «encarnación» es confuso. Se habla de que el Hijo de Dios se hizo carne, se hizo como nosotros. En realidad fue un ser humano como cada uno de nosotros, pero en su palabra descubrimos la presencia misteriosa de Dios. Una vez más están presentes esas dos naturalezas que hemos intentado explorar desde el pensamiento complejo.

Ese hombre que vivió en una época y en un territorio determinado llegó hasta nosotros, seres humanos de otra época y de otros territorios, gracias a quienes testimoniaron su vida y su muerte y nos transmitieron esa experiencia que está fuera de las coordenadas de espacio y tiempo que ellos llamaron resurrección. Ese testimonio atravesó la historia y las civilizaciones, comunicando en cada caso lo esencial de la buena nueva y aceptando siempre las diferentes lenguas, las distintas costumbres, las diversas formas de pensar y de situarse frente a la naturaleza. La fe es ese encuentro con el testigo, que de generación en generación y en los más diferentes territorios, nos habla de Jesús y de esa palabra que nos recuerda que lo veremos en cada uno de los más débiles, de los más pobres, de los descartados.

El papa Francisco en la Introducción a la encíclica *Lumen Fidei*, presenta el texto de la carta y nos recuerda que la fe es un don de amor basado en una palabra que es Jesús mismo:

En la fe, don de Dios, virtud sobrenatural infusa por él, reconocemos que se nos ha dado un gran Amor, que se nos ha dirigido una *Palabra buena*, y que, si acogemos esta Palabra, *que es Jesucristo*, Palabra encarnada, el Espíritu Santo nos transforma, ilumina nuestro camino hacia el futuro, y da alas a nuestra esperanza para recorrerlo con alegría. Fe, esperanza y caridad, en admirable urdimbre, constituyen el dinamismo de la existencia cristiana hacia la comunión plena con Dios.⁶⁸

Este texto es muy expresivo. La fe no se basa en un sofisticado razonamiento abstracto por mejor fundamentado que esté. La fe es ante todo un amor que se nos ha dado en esa palabra buena tan concreta que es Jesús mismo; ese Jesús que vivió en un tiempo concreto, en un territorio concreto, por lo tanto en una cultura concreta. Solo seremos sus discípulos si nosotros también nos volvemos sus testigos en cada uno de nuestros territorios, desde cada una de nuestras diferencias y de nuestros rasgos particulares.

68 Encíclica *Lumen Fidei*, n.º 7.

Tercera parte

Las iglesias cristianas

*Se necesitan testigos nuevos de Jesús, que inicien
caminos nuevos en la historia del cristianismo...
Comunidades que lleven a la Iglesia hacia un nivel
de calidad humana y cristiana más auténtico.
Que generen una nueva manera de percibir el
evangelio, una conciencia más viva de ser
seguidores de Jesús y una responsabilidad más
consciente y práctica en el servicio al reino de Dios.
Hemos de iniciar caminos nuevos que reclaman de nosotros
mayores niveles de fe, de esperanza y de conversión.
Caminos que, poco a poco, van trasformando
y preparando de manera germinal un cristianismo
nuevo, más purificado y más fiel a Jesús.*

JOSÉ ANTONIO PAGOLA

«Conversión de la iglesia a Jesús, el Cristo»

Rev. Frontera n.º 51, Volver a Jesús, el Cristo, ADG-N, 2009

XIII Las iglesias: historia y poder⁶⁹

Intento en este capítulo, una aproximación a las iglesias cristianas desde una mirada socio-organizacional. No pretendo ingresar en el «cómo» estas organizaciones integran o deberían integrar las transformaciones necesarias para ser fieles a su misión. Lograr que las iglesias vivan las tensiones y las exigencias de la espiritualidad del Reino es tarea y responsabilidad de todos y cada uno de sus miembros.

Frecuentemente al leer los evangelios nos encontramos frente a la pregunta: ¿por qué las expresiones organizadas del cristianismo aparecen con esos claroscuros que no siempre permiten ver a través de ellas la palabra del Señor? Ante esta pregunta, una respuesta algo superficial sería decir que esas organizaciones no pueden anunciar la Buena Nueva porque la imagen que transmiten está muy alejada del testimonio de Jesús. Creo que en esta forma de responder, se deja de lado nuestra realidad humana ambivalente, que se desarrolla entre la luz y las tinieblas, entre la fidelidad al amor y la realidad del pecado. También las expresiones organizadas del cristianismo son humanas y por lo tanto, existe en ellas el bien y el mal.

El anuncio de la Buena Nueva no ha sido llevado adelante por «ángeles», sino por todos nosotros, seres humanos capaces de los comportamientos más altruistas y también de los egoísmos más destructivos. Las iglesias somos nosotros mismos, somos cada uno de nosotros y son las comunidades y asociaciones que las integran. En todos sus niveles, en todos sus ministerios, las iglesias tienen como organizaciones humanas, relaciones de poder, pautas culturales específicas, modos de funcionamiento propios, que a veces se vuelven testimonios de la luz y otras muestran una tal opacidad que no se percibe el Reino de Dios a través de sus estructuras.

La primera Iglesia cristiana

Sin embargo, hay algo que importa destacar: la relevancia de la comunidad organizada. En los Hechos, aparece claramente la necesidad de organizarse de aquellos primeros cristianos. El primer dato que

69 Capítulo basado en el artículo «Las iglesias como organizaciones humanas», José Arocena, revista *Misión*, septiembre de 2011, n.º 190.

muestra esto es la designación por sorteo de Matías para ocupar el lugar dejado por Judas Iscariote y completar así los «doce». Desde los primeros pasos, se establece el ministerio de los doce estableciendo así las necesarias diferencias de funciones en toda organización. Por otro lado, en esos mismos comienzos, quien primero toma la palabra, rodeado por los once, es Pedro, fundando un liderazgo que también es un rasgo de todo conjunto humano organizado. Esa primera organización cristiana tiene ciertas características:

Todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y lo repartían entre todos, según la necesidad de cada uno. Acudían diariamente al Templo con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y gozando de la simpatía de todo el pueblo. Por lo demás, el Señor agregaba al grupo a los que cada día se iban salvando (Hch 2, 44-47).

En los capítulos siguientes de los Hechos, la curación del tullido y la presentación ante el Sanedrín, muestran a Pedro y a Juan ocupando un lugar particular en la comunidad. Ejercían una suerte de representación del conjunto tanto para realizar la curación, como para testimoniar ante el Sanedrín. Por otro lado, el fraude de Ananías y Safira es la aparición del pecado en la comunidad y la sanción es de una extrema dureza. Es significativo que este primer pecado narrado por Lucas, sea un fraude a la comunidad. El mal se expresa en su misma esencia, cuando se traiciona la confianza de los hermanos.

Los cinco primeros capítulos de los Hechos narran la formación de la primera comunidad cristiana. Después de esos primeros tiempos, el cristianismo ha vivido muchas transformaciones a lo largo de la historia, pero, de una u otra forma, ha mantenido su capacidad de anunciar el Reino. Esta cualidad que parece desafiar el paso del tiempo fue propuesta como una señal por el fariseo y doctor de la ley llamado Gamaliel, cuando en el Sanedrín aconseja «no luchar contra Dios»:

Ahora pues les digo: desentiéndase de estos hombres y déjenlos. Porque si este plan o esta obra es de los hombres, fracasará; pero si es de Dios, no lograrán destruirlo. No sea que se encuentren luchando contra Dios (Hch 38-39).

El paso de los siglos

Las organizaciones humanas son por definición construcciones históricas. Las iglesias cristianas no escapan a esta característica general de toda expresión humana organizada. Esa primera iglesia caracterizada por poner los bienes en común, por compartir todo, por tener una jerarquía ministerial sin mayores distinciones de rango, fue cambiando a lo largo de los siglos. La organización se hizo mucho más compleja, los

diferentes estratos se fueron separando y fueron generando distancias entre unos y otros.

Con el paso del tiempo, el cristianismo dejó de estar constituido por pequeñas comunidades muy minoritarias, para ir ocupando lugares de relieve en las distintas formas históricas que se fueron sucediendo. Al incorporarse estructuralmente al poder político, se adoptaron los signos externos del poder. Para recordar solamente un ejemplo, los signos exteriores —sobre todo los ornamentos litúrgicos y ceremoniales de la Iglesia católica romana y de la Iglesia ortodoxa griega— están ligados a las últimas etapas del Imperio de Occidente y de Oriente. Desde entonces, las ceremonias del culto revelan ese origen lejano en el tiempo, difícil de entender y de interpretar por nuestros contemporáneos. Estas señales externas incorporadas a la liturgia han atravesado los siglos, arrastrando costumbres, símbolos, lenguajes, que constituyen hoy tradiciones incorporadas a la cultura de esas organizaciones.

Esta herencia cultural muy clara en algunas iglesias cristianas es difícil de modificar. Sociólogos y antropólogos de las organizaciones han afirmado que la identidad de una organización está muy ligada a su proceso histórico. Cuanto más profundo es el campo histórico, más sólida y también más potente es la identidad y, al mismo tiempo, habrá más dificultades para que modifique sus patrones básicos. Pero también es cierto que la identidad es el resultado del proyecto que elabore el colectivo. Nunca es puro pasado, pero tampoco nunca es puro proyecto. La identidad no es un dato fijado en el tiempo, sino un constante proceso alimentado por lo ya vivido y por lo que se está por vivir.

En ese sentido la identidad no debería ser una «carga histórica» generadora de anacronismos tanto en los comportamientos como en las formas y las estructuras de gobierno. Su inserción en el pasado es la señal de la profunda historicidad del cristianismo. No se trata de una religión esotérica, apartada de la realidad humana, sino que vive todos los avatares del devenir de la humanidad.

Ahora bien, el «arrastre» cultural a través de los siglos es también una dificultad para la inculturación que exigen los cambios históricos. Las iglesias pueden encontrarse reproduciendo signos de su identidad construida en el pasado, lo que las puede llevar a no ser capaces de integrar lo que va sucediendo en cada fase de la historia humana. Esta constante inculturación en el tiempo es una necesidad para el anuncio de la Buena Nueva. De lo contrario, solo captarían el sentido del anuncio quienes fueran capaces de penetrar un lenguaje poco comprensible para el común de la gente de una época determinada. Dicho de otra manera, una persona que vive, se expresa, actúa de acuerdo a pautas culturales generadas en la modernidad, tendrá dificultades para entender un lenguaje, unos comportamientos, unas estructuras, que llevan el sello de épocas anteriores.

Este primer componente de las organizaciones humanas —la cultura— constituye siempre un desafío complejo y al mismo tiempo es una gran riqueza potencial para mejorar el funcionamiento organizacional. Sin renunciar a la profundidad histórica de la identidad, es necesario flexibilizar los modos de operar, tanto en la dimensión temporal como en la dimensión espacial. Esto quiere decir estar atento a los cambios que se producen con el paso del tiempo, pero también buscar el diálogo con otras culturas nacidas y desarrolladas en lugares geográficos distintos a los que se originó la cultura de la organización en cuestión. La Iglesia católica, por ejemplo, se denomina a sí misma «romana», con lo que está señalando con claridad el lugar y la época que marcó su desarrollo. En este caso, el latín es la lengua oficial, aunque ya no sea la lengua que se usa en la liturgia. Lo mismo puede decirse de la Iglesia anglicana o de la Iglesia ortodoxa griega. Los «apellidos» de estas iglesias están mostrando su origen y su desarrollo marcados por una cultura determinada.

Las estructuras de poder

No existe una organización humana en la que no haya relaciones de poder. El solo hecho de organizarse genera asimetrías entre los miembros de la organización, que están en la base de las relaciones de poder.

Frecuentemente el poder aparece en la mentalidad general con una connotación negativa. Esta concepción está basada en las perversiones que se producen muchas veces en el ejercicio del poder. Pero en realidad se trata de una dimensión propia de todo funcionamiento colectivo y en sí mismo es neutro. Es decir, que puede ser usado para fines positivos o negativos.

También las iglesias cristianas muestran la existencia de asimetrías entre sus miembros, generadoras de sistemas de relaciones de poder. Hasta acá, nada más normal y propio de toda organización humana.

Pero entonces ¿por qué se escucha en las comunidades cristianas voces que critican el ejercicio del poder y claman por formas organizacionales más abiertas y horizontales? La época que se suele denominar la «modernidad» y que se ha desarrollado aproximadamente en los últimos cinco siglos ha modificado profundamente la concepción que orienta el ejercicio del poder. Existen varias categorías que muestran esas transformaciones. El individuo es hoy un «ciudadano» y los gobiernos son electos por esos ciudadanos. Pero también si miramos las organizaciones empresariales, o las muchas otras formas organizadas contemporáneas, el ejercicio del poder es limitado y se considera positivo cuando es ejercido de manera regulada, transparente, justa y participativa.

Esto quiere decir que en nuestra mentalidad actual, es considerado positivo todo proceso que humanice el ejercicio del poder. Siguen exis-

tiendo abusos, inequidades, injusticias, arbitrariedades, pero la humanidad se ha dado instrumentos para disminuirlas y lograr estructuras organizacionales más acordes con la dignidad del ser humano. Para los cristianos, estos esfuerzos por limitar los abusos de poder van en la dirección del Reino.

Ante estas transformaciones, algunas iglesias cristianas han quedado en formas de ejercicio del poder propias de otras épocas, manteniendo estratos jerárquicos demasiado rígidos, dando pocas posibilidades a las prácticas participativas y tomando decisiones sin acudir a mecanismos de consulta que involucren a todos sus miembros.

También existen al interior de las iglesias, movimientos y comunidades que dan testimonio de una visión más horizontal del poder. Tomando como ejemplo la Iglesia de los primeros tiempos descrita en el párrafo de los Hechos citado antes, se intenta aproximarse a esa forma de vivir más dialogante, más participativa, más equitativa, menos apegada a los bienes y a los signos exteriores del poder. También como aquella primera Iglesia, se siente la necesidad de organizarse, de vivir con una natural aceptación las diferencias que existen entre cada uno de los miembros, de reconocer que algunos —como Pedro y Juan— desempeñan funciones de liderazgo y representación. Lo que importa es que esa aceptación de las diferencias en la organización no genere distancias insalvables, sino por el contrario que lleven a acentuar la actitud de servicio a los demás.

Una apertura posible hacia organizaciones más sabias

Las organizaciones humanas hasta no hace mucho eran consideradas tanto mejores y más eficientes, cuanto más alto fuera el grado de racionalidad alcanzado. Las iglesias como organizaciones humanas, compartieron esta creencia. Si todo siguiera orientado por esta concepción, sería muy difícil imaginar una solución a estos excesos de racionalidad en las iglesias cristianas.

Ahora bien, en las últimas décadas se ha profundizado en los procesos que se dan en torno a la regla. Es sabido que la regla genera siempre un comportamiento no esperado del ser humano, que consiste en intentar escapar a las restricciones de la norma. Como dice el adagio popular «hecha la regla, hecha la trampa». Cuando esto se produce, la organización crea nuevas reglas de manera que todo vuelva a su sitio. Este círculo vicioso «regla-desviación-nueva regla» termina construyendo verdaderos monstruos reglamentarios que pretenden llegar a controlar hasta los detalles más mínimos del comportamiento humano. En el desarrollo de las iglesias, este fenómeno ha llegado a extremos que han producido una casuística alejada de las actitudes de Jesús.

El estudio de estos extremos insatisfactorios e ineficientes ha llevado al desarrollo de otra concepción de la organización humana menos pegada a la regla y más centrada en procesos de aprendizaje organizacional nunca acabados. Dicho de otra manera, las organizaciones humanas están habitadas por seres muy complejos, los seres humanos, que aprenden en conjunto, mientras actúan juntos de manera organizada. El acento entonces no está puesto en lograr una racionalidad perfecta, sino en un proceso nunca acabado, que estará tanto más habitado por los seres humanos, cuanto más permeable sea a su inagotable capacidad de crear y de innovar.

Ya hay algunas organizaciones que están intentando cambiar de paradigma. Sus expresiones concretas son aún muy incipientes, pero están comenzando a existir en la realidad concreta.

Tal vez esta sea una oportunidad para que las iglesias organizadas de espíritu más abierto, parafraseando la expresión de Juan XXIII, abran las ventanas y dejen entrar aire fresco. La insistencia en el aprendizaje está en las antípodas de la aplicación mecánica de la regla. No se trata de una reglamentación rígida, sino de un permanente aprendizaje colectivo de la comunidad, en busca de formas organizadas que se acerquen más a la sabiduría radical del Evangelio. Sin duda será un difícil proceso, que pasará por períodos de conflictos y de incertidumbres, pero es el único camino que pueda devolver una mayor dosis de sabiduría a las iglesias organizadas.

Como miembros de una Iglesia, estamos llamados a hacer de ella una organización que muestre su raíz evangélica en sí misma, en su funcionamiento, en sus pautas culturales, en la forma como se ejerce el poder. Organizarse es necesario, pero nunca será demasiado el esfuerzo por lograr que nuestras iglesias cristianas reflejen en sus estructuras y en sus jerarquías, el espíritu del buen samaritano.

XIV La diversidad y desunión de las iglesias cristianas⁷⁰

Uniformidad y eliminación de la diversidad

El ecumenismo y el diálogo interreligioso deberían ser una buena expresión de la búsqueda de la unidad en el respeto de la diversidad. Sin embargo, en un primer análisis, parecería que se tratara de dos términos incompatibles. Alguien podría pensar que la diversidad es lo opuesto a la unidad.

Frecuentemente a lo largo de la historia de las diversidades ha sido así, es decir que muchas veces, para proteger la unidad se ha intentado eliminar toda diversidad. En la misma historia de la Iglesia hubo tristes períodos en los que so pretexto de salvaguardar la unidad, se persiguió, encarceló, torturó a todos los que eran considerados diferentes con relación a la doctrina aceptada. No se trata del único ejemplo de esta forma de entender la unidad, por el contrario, este modo de actuar ha sido frecuente en el devenir de los países, de los gobiernos, de las sociedades. Todas las tiranías y dictaduras que han existido han partido de la eliminación de lo que no estaba de acuerdo con los postulados que sostenían los tiranos del momento.

A pesar de todas las tentativas por ahogar la diversidad, esta se ha seguido expresando bajo infinitas formas de naturaleza cultural, religiosa, social, política. Particularmente en nuestra época, lo diverso está tomando un lugar central. Piénsese un instante en las reivindicaciones generacionales —los indignados son mayoritariamente jóvenes—, en las reivindicaciones de género —la afirmación de los derechos de la mujer—, en las reivindicaciones étnicas —la defensa de las tradiciones y las culturas específicas—, en las reivindicaciones territoriales —las autonomías políticas regionales y locales—. Estas realidades no son más que algunos ejemplos de la diversidad que se expresa permanentemente en nuestra vida cotidiana.

70 Capítulo basado en el artículo «Uno y diverso», José Arocena, revista *Misión*, setiembre de 2011, n.º 191.

Decía más arriba que el ecumenismo y el diálogo interreligioso suponen la aceptación de la diversidad, sin pretender eliminarla en aras de la unidad. Lo que ha sucedido en los largos siglos en los que se fueron generando las separaciones en el tronco común cristiano y las enemistades entre las distintas religiones, fue la imposición de la uniformidad que por definición desconoce y elimina lo diverso. Si cada una de las ramas del cristianismo se siente con derecho a imponer lo que entiende como la verdad expresada en su iglesia, si cada una de las religiones cree que su versión de la trascendencia es la única verdadera, será imposible el ecumenismo y el diálogo interreligioso. Construir la unidad y el diálogo exige una actitud profundamente sincera que reconoce al otro distinto, como alguien con quien tengo que vivir en unidad. Dicho de otra manera, la exigencia de uniformidad es un camino sin salida, siendo la vivencia en unidad de lo diverso, la única vía real para generar procesos ecuménicos. Es cierto que no es una propuesta fácil, es cierto que hay que superar la natural tendencia a segregar lo diferente, pero ese es el único camino que permitirá construir la unidad.

Los discursos sobre la unidad y la diversidad

Pensadores contemporáneos han elaborado formas de análisis de lo que consideran una problemática central de nuestra época: la construcción de la unidad en la diversidad. Este enorme desafío necesita una reflexión que nos permita avizorar formas de ver el problema, que nos ayuden a funcionar evitando las trampas de la uniformidad. Es necesario pensar más allá de las lógicas racionalistas que llevan a oponer de manera absoluta unidad y diversidad.

Pero es cierto también que estos aportes teóricos se pueden volver una moda y en particular en este tema de la unidad. La banalización que se está produciendo en esta materia lleva a discursos livianos y a expresiones como: «estamos unidos en la diversidad». Pero la mayor parte de las veces no pasa de un eslogan que a fuerza de repetirlo, se vuelve carente de contenido. No se trata de declamar frases como «unidos y diversos», o «viva la diversidad que nos une», o «conseguir la unidad en el respeto de la diversidad». Estas y otras muchas maneras de presentar el problema no nos permiten otra cosa que una suerte de satisfacción estética ante la belleza de la fórmula.

Son pocos los pensadores que han osado profundizar lo que podría ser el contenido real, práctico, aplicable de esta manifestación de deseos. Cuando presenté el pensamiento complejo en el capítulo X fue para referirme entre otros temas, al carácter uno y trino del Dios de los cristianos, a la luz de la reflexión llevada adelante por Edgar Morin.

Verdades particulares y verdad total

Ahora tomaré uno de sus últimos libros, que es una larga entrevista sobre su vida, en el que Morin va desgranando los principales ejes de su pensamiento.⁷¹ Quiero trasladar acá algunas de sus reflexiones. En una de las páginas recuerda que ya Pascal sostenía que no se puede conocer las partes sin conocer el todo y que no se puede conocer el todo sin conocer las partes. Destaca así una idea actualmente verificada por las diferentes ramas del conocimiento científico: el todo está en las partes y las partes en el todo.

Esta idea es contraria a nuestra manera habitual de ir dividiendo cuanto se nos presenta por delante. Queremos tener ideas claras y a ellas llegamos solo dividiendo. Si alguien nos preguntara qué es el cristianismo, comenzaríamos por plantear que hay muchos cristianismos distintos, que no hay que confundir unos con otros, que no es lo mismo una iglesia reformada o protestante, que la Iglesia católica o que otras organizaciones evangélicas. Pensamos que de esa manera tendremos una idea clara de la diversidad del cristianismo, suponemos que comenzando por definir cada parte, estamos definiendo el todo. Pero la persona que pregunta puede insistir diciéndonos que es muy interesante la respuesta pero que sigue sin saber qué es el cristianismo. Dicho de otra manera, ¿es la suma de las partes lo que define el cristianismo?

A esta pregunta, muchos responderán afirmativamente, que esa es la manera de conocer el cristianismo, que no se puede ignorar la diversidad y que cualquier otro método para acercarse a la definición, desconocerá la evidencia histórica de la división en partes.

Ciertamente que las partes de un conjunto son diferentes entre sí. Es claro que para conocer la totalidad es necesario tener en cuenta la diversidad de sus partes, pero también es cierto que el conocimiento de las partes no lleva al conocimiento del todo. El cristianismo no es igual a la suma de sus partes. Reflexionando sobre este punto a partir de los modos de conocer, dice Morin:

Los modos simplificadores del conocimiento ignoran las relaciones de las verdades particulares con las otras, la consideración de las partes a partir de la totalidad. El conocimiento complejo tiene por misión vincular, al tiempo que distingue las partes de la totalidad y la totalidad de las partes.⁷²

Quiero rescatar de este párrafo dos afirmaciones:

- la relación de las verdades particulares entre sí,
- la consideración de las partes a partir de la totalidad.

71 Edgar Morin, *Mi camino. Edgar Morin conversa con Dejenane Kaareh Tager*, Gedisa editorial, Barcelona, 2010.

72 Edgar Morin, o. cit., p. 147.

Con respecto a la primera afirmación, la realización concreta del ecumenismo y del diálogo interreligioso supone que las distintas *expresiones particulares intensifiquen las relaciones entre sí*. El vínculo es la clave para superar las formas simplificadoras de aproximarse a la diversidad. Es lo contrario de mantener cerradas las puertas, de excluir al otro porque es diferente. Mientras las barreras sean más fuertes que los vínculos, mientras la distancia entre las diversidades sea mayor que las instancias que permitan vivir la proximidad, el ecumenismo será solamente un discurso vacío de contenido.

La otra afirmación de Morin es también importante: *la consideración de las partes a partir de la totalidad*. Para una mejor comprensión, plantea el ejemplo de la traducción de una frase de un idioma a otro; se parte de una intuición respecto al sentido global de la frase, yendo después al sentido de las palabras. Pero las palabras —que pueden tener significados diferentes— serán bien traducidas si se ha comprendido el sentido global de la frase: «de las palabras a la frase y de la frase a las palabras, uno termina por establecer el sentido correcto de la frase y del de cada palabra en esa frase».⁷³

En una traducción, este viaje de ida y vuelta de la frase a las palabras es casi espontáneo. Pero cuando se interpone en ese viaje, siglos de «palabras» sin conexión, siglos de divisiones sin vínculo alguno, es más difícil lograr comprender y vivenciar ese «sentido global» al que se refiere este autor. De alguna manera, aquella pregunta de alguien que quería saber qué es el cristianismo, queda sin respuesta o se mantiene velada por el ruido de todas esas palabras disonantes que caracterizaron el proceso histórico.

La referencia a la totalidad no es igual que la referencia a la uniformidad. Una feria de arte es una totalidad que no esconde la diversidad, en cambio un ejército es una totalidad que intenta mostrar una monolítica uniformidad. Demasiado frecuente ha sido la búsqueda de la uniformidad en las iglesias cristianas, habiendo tenido como uno de sus efectos más negativos la multiplicación de las divisiones. Cuando lo total no es capaz de vivir la diversidad de sus partes, sobreviene inevitablemente la división. «De la frase a las palabras y de las palabras a la frase», en un permanente e inacabado movimiento de descubrimiento mutuo, es el único camino para un auténtico ecumenismo y diálogo interreligioso.

73 Edgar Morin, o. cit., p. 146.

El declive y caída de la cristiandad

Las iglesias —cada una en diferente medida— se estructuraron en esa larga etapa del Occidente que llamamos cristiandad. Desde Constantino en adelante, el Estado y la Iglesia participaron en la construcción de una civilización basada en valores que compartieron y en torno a los cuales negociaron sus respectivas áreas de acción y de influencia. Es necesario hablar de las iglesias en plural porque casi todas las confesiones y denominaciones cristianas se desarrollaron en el marco de ese referente civilizacional que se denomina «cristiandad».

En los primeros siglos ese proceso se mantuvo dentro de una obediencia única a Roma. Pero a partir del Cisma de Oriente, las formas del Césaropapismo se diversificaron, tomando rasgos diferentes en Occidente y en Oriente. Más tarde, la obediencia a Roma se resquebrajó con la Reforma luterana, que para desarrollarse obtuvo el apoyo de principados, en particular del Príncipe de Sajonia. Algo más tarde la separación anglicana es llevada adelante por un monarca —Enrique VIII— que se proclama jefe espiritual de la nueva confesión cristiana.

Hay una expresión latina que atraviesa los siglos y que caracteriza esta concepción del rol de las iglesias en la sociedad: «*cujus regio, ejus religio*», que se podría traducir como «la religión es la del rey» o «a tal rey, tal religión». Fue usada sobre todo para resolver los conflictos entre católicos y protestantes.⁷⁵

Esta estrecha relación entre Estado y religión empezará su proceso de crisis desde los inicios de la modernidad, acentuándose hacia los siglos XVIII y XIX. La secularización avanza y se consolida en el siglo XX, volviéndose un proceso irreversible. Las iglesias tendrán que ir adaptándose a la nueva situación no sin marchas y contramarchas y muchas veces protagonizando actos de protesta contra las consecuencias de la secularización.

74 Capitulo basado en el artículo «Laicidad, cultura e identidad», José Arocena, revista *Misión*, agosto de 2005, n.º 156.

75 El autor de la frase sería Joachim Stephani (1544-1623) de la Universidad de Grefswald.

Una historia de persecución y muerte

A lo largo de esos siglos en los que el cristianismo fue religión oficial, los Estados totalmente identificados con la religión, generaron cruentas persecuciones contra cualquier otra confesión religiosa que se opusiera y quisiera expresarse.

En la historia de persecuciones, la Iglesia católica ha tenido un triste protagonismo. Todos conocemos esa historia que tuvo una primera manifestación en plena Edad Media. Se combatía a los supuestos herejes, se los torturaba y frecuentemente sufrían la pena de muerte. Existió en Francia, en España (Castilla y Aragón), en Portugal. Se prolongó más allá del Renacimiento en España, América y en Roma. Las confesiones reformadas o protestantes desarrollaron también persecuciones llevadas adelante por los reinos en los que la religión oficial del Estado fue protestante.

La búsqueda de una auténtica laicidad

Por otro lado, en pleno siglo XX ha habido estados que se han construido sobre una única ideología, lo que los llevó a perseguir toda expresión de otras formas de concebir la sociedad. Bajo signos de «derecha» o de «izquierda», esos Estados han perseguido, encarcelado y condenado a muerte a todo individuo que fuera clasificado como opositor.

Como reacción a estos excesos, el Estado moderno ha defendido el principio de laicidad, que le permitió tomar distancia con respecto a la diversidad de ideas, opiniones, valores, que se propusieran desde una determinada religión o ideología. De esa forma, se intentó mantener la neutralidad, no privilegiando unas corrientes y estigmatizando otras.

La laicidad de los Estados modernos admite, sin embargo, una gama de variantes. Desde los Estados en los que cualquier expresión de identidades particulares es percibida como un ataque a la laicidad, hasta aquellos que —diciéndose laicos— aceptan la expresión de identidades particulares. Entre eso dos extremos, hay formas concretas de la laicidad que se acercan a uno u otro.

En el primer caso, suele llegarse a prohibir toda expresión pública de carácter religioso, étnico, ideológico. Frecuentemente, en este afán de interdicción, se suele instalar una identidad particular que se construye a partir del rechazo de todas las otras. Por ejemplo, es interesante observar en nuestro país, que muchos de los que se dicen defensores de la laicidad, elaboran una nueva identidad denominada frecuentemente «laicista», que tiene referentes muy claros en materia de valores y normas, de ideas y pautas de conducta. Como cualquier otra identidad particular, no es compartida por todos los miembros de la sociedad. Sin embargo, el Estado presuntamente «laico» la impone en todas sus instituciones.

Vale la pena preguntarse por qué sucede este fenómeno. No hay que suponer malas intenciones, ni pretensiones de dominación cultural, ni persecución a las identidades particulares. Estos defensores de la laicidad así entendida tienen seguramente la mejor de las intenciones, buscan preservar las instituciones del Estado de la penetración de tendencias proselitistas o de grupos que intenten imponer sus ideas.

El problema no está en las intenciones de unos o en las presuntas ocultas maniobras de otros. Es necesario ir más allá de acusaciones mutuas y de pequeñas guerras que quedan en la superficie de esta temática, impidiendo por lo tanto que sea tratada con seriedad y a la luz del aporte de las Ciencias Humanas contemporáneas.

La laicidad y la noción de cultura

Cuando hablamos de laicidad, nos referimos necesariamente a una postura con relación a la diversidad cultural en el sentido más amplio. Conviene entonces detenerse un poco en la definición de cultura para discutir con propiedad sobre las distintas formas como se entiende la laicidad. Es necesario hacer un rápido recorrido por algunas nociones básicas.

La primera de ellas es la noción de cultura entendida como un *sistema* cuyos componentes son: ideas, valores, normas, pautas, signos, señales, costumbres, etcétera. Se trata de un sistema porque los componentes de una cultura no son arbitrarios, tienen entre sí una relación de interdependencia y se construyen siguiendo determinadas jerarquías. Por esta razón, los componentes de una cultura están ordenados según una escala jerárquica. En las distintas culturas, por ejemplo, ocupará un lugar distinto la defensa de la vida o el hábito del trabajo.

Estos componentes de la cultura no se heredan con los genes. Los individuos los interiorizan todo a lo largo de la vida, en ese proceso que las Ciencias Humanas llaman «socialización». Los componentes de una cultura a veces se explicitan, otras veces permanecen implícitos, aseguran la cohesión del grupo humano, se transmiten de generación en generación, pero también se modifican a lo largo del tiempo.

Para el ser humano, su dimensión cultural es algo así como una personalidad de base. Es gracias a lo que llamamos cultura, que los seres humanos se adaptan al entorno natural, lo dominan, lo controlan y pueden desarrollar sus funciones más esenciales como el alimento o la reproducción de la especie.

¿Qué es la laicidad con relación a esta dimensión fundamental del ser humano? *La laicidad no es una cultura, sino una actitud de apertura a todas las culturas.* Solo cuando la laicidad se vuelve laicismo, estamos frente a una cultura. Si retomamos las definiciones anteriores, en este

último caso, el laicismo es un conjunto de ideas, valores, normas, pautas, signos, señales, costumbres, etcétera. El laicismo es un sistema de pensamiento ordenado, con una lógica interna, sus valores siguen una escala jerárquica. El laicismo es entonces una cultura que como cualquier otra es interiorizada por los individuos a lo largo del proceso de socialización.

Cuando un Estado se identifica con una cultura particular cualquiera, sus instituciones se vuelven el vehículo de transmisión de esa cultura, controlando entonces el proceso de socialización de los individuos. La coerción del Estado obliga al sujeto a interiorizar determinados valores para ser reconocido como miembro del grupo. *En el caso del Estado identificado con una cultura laicista, se produce la paradoja de la pérdida de la laicidad.*

Los Estados confesionales o identificados con una ideología determinada no respetan la laicidad, imponen en sus instituciones una determinada concepción del ser humano. Los Estados laicistas tampoco respetan la laicidad porque imponen también una concepción del ser humano.

La laicidad y las identidades

La laicidad supone neutralidad frente a las diferentes identidades existentes en una sociedad determinada. ¿En qué sentido el Estado puede ser neutro frente a la diversidad de identidades? Detengámonos brevemente en el concepto de identidad.

Es en el proceso de socialización que se construye la identidad. En ese proceso el sujeto se esfuerza por lograr una síntesis entre las fuerzas internas y las fuerzas externas de su acción, entre lo que él es para sí mismo y lo que es para los otros.⁷⁶

El individuo construye una imagen de sí mismo a medida que transcurre su vida en relación con los otros. Eso que va siendo para sí mismo está fuertemente condicionado por los mensajes que los demás le envían sobre quién es. Si no está el otro que me diga quién soy, la construcción de mi identidad entra en una profunda crisis. Cuando un estudiante del interior del país viene a estudiar a Montevideo, pierde su universo de reconocimiento y pasa entonces por una fuerte crisis de identidad, hasta que logra construirse otro mundo relacional que le permite seguir elaborando ese «quién soy». La identidad es entonces un resultado siempre en movimiento, de esa síntesis permanente que todos realizamos a lo largo de nuestra vida, entre lo que somos para nosotros mismos y lo que somos para los demás.

76 Renaud Sainsaulieu, *L'identité au travail*, Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1977.

Esto quiere decir que algo tan importante como la identidad está condicionada por el grupo humano en el que nos socializamos. Dicho de otra manera, la identidad se elabora en referencia constante a los rasgos culturales del grupo humano al que el individuo pertenece. Alguien que pertenece a un grupo humano cuyas referencias son de raíz cristiana, elaborará una identidad en función de los valores cristianos. Esto será así independientemente de que el individuo sea religioso en su vida práctica. Es casi impensable que ese individuo desarrolle una identidad basada en valores musulmanes. Las excepciones son posibles al precio de un costoso y difícil proceso de aculturación.

¿Qué tiene que ver la laicidad con estos procesos de construcción de identidad? Debería jugar un papel de primera importancia. La laicidad es la garantía que da un Estado para que los individuos elaboren sus procesos identitarios en función de las características de su grupo de pertenencia. Es claro que a lo largo de la vida esos grupos de pertenencia cambian y los procesos de construcción de la identidad se van enriqueciendo. El Estado reconoce todas esas diversidades de los distintos procesos que experimenta el individuo, y gracias a la práctica de la laicidad reconoce todas las particularidades que existen en el territorio en el que ejerce la soberanía.

Ahora bien, cuando el laicismo con sus ideas, valores, etcétera, sustituye la práctica de la laicidad, se constituye a sí mismo como una diversidad más, como una referencia específica en la formación de las identidades de los sujetos. Los individuos que se han desarrollado en ámbitos en los que dominan los valores y las ideas laicistas difícilmente puedan elaborar una identidad al margen de esos referentes. Esto no tendría nada de condenable, si el laicismo se comportara como una diversidad más, en diálogo con todas las otras diversidades. El problema aparece cuando el laicismo se vuelve la ideología del Estado. En ese momento la fuerza del Estado se pone al servicio de una cultura particular y por lo tanto estará generando procesos de socialización que llevarán a los sujetos al desarrollo de identidades laicistas.

Los teóricos de los procesos de constitución de identidades sostienen, en general, que el reconocimiento que se otorga a un sujeto y gracias al cual este va construyendo su identidad está fuertemente relacionado con el poder. El reconocimiento no se otorga gratuitamente, se juega al interior de un sistema de relaciones de poder. Obviamente cuando el Estado pone en juego todos sus resortes de poder para que sea reconocido solo aquello que se conforma a su ideología, los individuos tendrán muy poco margen para desarrollar la diversidad de sus referencias identitarias. También es cierto que hay ejemplos en la historia de poderes irracionales e impositivos que generaron con el paso del tiempo fuertes reacciones contrarias. Nunca puede excluirse una respuesta desde las identidades, más allá de la debilidad de los resortes de poder que tengan a disposición.

¿Qué es entonces la laicidad?

La laicidad no es una cultura, tampoco es una identidad. La laicidad es una actitud del Estado de apertura a todas las culturas y a todas las identidades. El Estado debería ser el primer interesado en favorecer los procesos que tienden a desarrollar toda la riqueza de las diferentes culturas que existen en su territorio, debería colaborar a través de sus instituciones con el desarrollo de la diversidad de identidades. Desde las instituciones estatales educativas y desde aquellas que promueven el desarrollo social, el Estado debería ser el primer promotor de la diversidad, de todas las diversidades.

Esto supone transformar el concepto de Estado poseedor de la verdad en materia educativa, en materia de solidaridad social, en materia de desarrollo. Nuestras sociedades necesitan un Estado regulador de la vida social, pero también un Estado capaz de incorporar en su acción toda la riqueza de la sociedad. No es posible atender los desafíos de la educación o de la equidad social, sin una articulación Estado-sociedad.

Para que esta acción estatal sea posible, el Estado deberá ser el primer defensor de la laicidad en el auténtico sentido del término, es decir como promoción activa de la diversidad cultural. Si el Estado sustituye la laicidad por el laicismo, se cierra todas las puertas de interacción con la sociedad. Su accionar quedará extremadamente limitado a las esferas en las que podrá usar su poder coercitivo.

Si esta característica del accionar del Estado lo limita en cualquier circunstancia, en nuestras sociedades con recursos exiguos, se vuelve un problema grave porque no podrá capitalizar para el conjunto el potencial de la diversidad. Las distintas expresiones particulares percibirán el Estado no como una entidad de todos, sino como propiedad de una cultura específica.

El desafío consiste en comenzar a debatir la problemática de base. Un gran analista de esta temática decía que la solidaridad no es monopolio del Estado.⁷⁷ Habría que agregar que la educación tampoco es monopolio del Estado, que el desarrollo tampoco es monopolio del Estado.

Finalmente, es necesario destacar que esta reflexión sobre la laicidad no es antiestatal, sino antiestatista. El Estado es un componente fundamental de las sociedades y debe expresar por igual al conjunto. Cuando hablamos de laicidad en el sentido que se le ha dado en este capítulo, estamos recobrando el significado auténtico del Estado, le estamos dando al Estado el importante papel que tiene que desempeñar en su interacción constante con la sociedad.

77 Pierre Rosanvallon, *La crise de l'Etat Providence*, Editions du Seuil, París, 1981.

Algunas constataciones

La Iglesia católica ha desarrollado en las últimas décadas un discurso dirigido a los laicos, por el que se busca estimular un mayor protagonismo de los cristianos que no forman parte del clero. Este discurso —con altibajos— ha pretendido constituir un cambio frente a las críticas que definen a la Iglesia católica como una estructura clerical. Así, en distintas instancias catequéticas u otras se ha insistido en que la diferencia entre clérigo y laico se sitúa en la especificidad de la función de cada uno. Este discurso ha tenido, sin embargo, un muy bajo nivel de realización concreta en la vida interna de la Iglesia y en la representación de la Iglesia ante los distintos contextos en los que le toca actuar. El discurso ha quedado en discurso, sin traducciones concretas que permitieran ir cambiando la imagen clerical de la Iglesia católica. De hecho, la diferencia se expresa en el carácter activo del clérigo y pasivo del laico, en todos los niveles de la vida de la Iglesia.

Comenzar por esta constatación es necesario para tratar las dificultades que encuentra el laico cristiano para asumir un rol de liderazgo eclesial. En realidad se ha ido creando una imagen social de la Iglesia católica fuertemente impregnada de clericalismo. Por un lado, los mismos laicos cristianos colaboran con la consolidación de esta imagen, considerando al clérigo como el depositario de todos los saberes. Pero, por otro lado, toda la sociedad asume como un hecho irrefutable, que la Iglesia católica es una organización de sacerdotes y obispos.

Es interesante observar que cuando un periodista quiere informarse de una posición determinada de la Iglesia se dirige sin ningún tipo de duda a un obispo o eventualmente a un sacerdote. A nadie se le ocurre que esa información pueda ser evacuada por un laico católico. Es muy raro que un laico aparezca en la prensa expresando una posición de la Iglesia católica. Los que saben lo que piensa la Iglesia, los que están formados para responder, los que están en una posición institucional que les da credibilidad, son los obispos o los sacerdotes.

78 Capítulo basado en el artículo «El laico católico en una iglesia clerical», José Arocena, revista *Misión*, diciembre de 2007, n.º 173.

Esta imagen social de la Iglesia católica está tan profundamente arraigada en la sociedad, que aunque sinceramente se la quisiera modificar, el cambio se estrellaría contra una representación mental ampliamente generada, sostenida y desarrollada por la propia Iglesia católica y confortada por el derecho canónico. Se trata de una imagen social que responde a lo que la Iglesia católica ha sido a lo largo de los siglos: una organización de clérigos.

El lenguaje de la Iglesia está lleno de términos y de expresiones que abonan todos los días esta imagen clerical. Los laicos asisten pasivamente a misa, el sacerdote la «dice» o en el mejor de los casos, la «celebra». Los laicos «escuchan» lo que el sacerdote «dice» en la homilía. Los laicos «reciben» el pan sagrado en la eucaristía, los sacerdotes lo «consagran» y lo «dan». El sacerdote «casa» a una pareja, que pasivamente asiste a su casamiento, aunque los ministros del sacramento son los cónyuges. Los laicos «son bautizados», solo el sacerdote «bautiza», aunque en rigor cualquier cristiano puede bautizar.

Pero incluso si salimos del ámbito de las celebraciones sacramentales, la posición de la Iglesia con relación a temas como la sexualidad, el divorcio, el concubinato, el aborto, el sacerdocio de las mujeres y otros, se expresa públicamente a través de lo que diga un determinado obispo o sacerdote. El laico católico prefiere no responder en público frente a temas como los señalados. Es claro que existe un temor a ser observado por discrepar con la «doctrina oficial». Lo que más llama la atención es que la discrepancia e incluso la polémica, entre clérigos se expresa a veces públicamente. Parecería que solo los clérigos tienen derecho a decir públicamente lo que piensan en materia de fe.

Sobre algunos temas en los que los laicos están mejor formados que los clérigos debería ser exactamente al revés; el laico que conoce una disciplina y al mismo tiempo es profundamente cristiano debería dar públicamente la o las posiciones que son compatibles con su fe, aunque discrepe con tal o cual miembro de la jerarquía católica. Sin embargo, un abogado católico o un médico católico responderá ante una pregunta que refiera a su especialidad según su saber profesional; pero si alguien le preguntara sobre la adecuación de su respuesta a la doctrina católica en la materia, seguramente se remitirá a la opinión de algún jerarca de la Iglesia. Esto es lo que no debería suceder. Si esto es la realidad, se debe principalmente a lo que se ha dicho: una imagen clerical de la Iglesia fuertemente sostenida a lo largo de siglos.

Una minoría ilustrada

Ese sector de la Iglesia que la gobierna y tiene el monopolio de la verdad es además una pequeña minoría. Sin embargo, los demás cristianos católicos, que son la inmensa mayoría, son cristianos de segunda,

son cristianos «de a pie», sin voz ni voto. En nuestra sociedad contemporánea, en la sociedad que intenta defender los derechos humanos y las libertades, en la sociedad que busca los procesos participacionistas como un bien mayor, en esa sociedad, los laicos católicos son un sector marginado de los sistemas de decisión de su Iglesia. Hay un número muy reducido de laicos que ha logrado una cierta participación, pero siempre subordinada a lo que en última instancia decida el párroco, el obispo o el papa. La estructura de la Iglesia es fuertemente jerárquica y lo que es peor, los miembros de esa jerarquía son cooptados, jamás elegidos por las comunidades. Esta organización monárquica de derecho divino condena a la mayor parte de los católicos a roles pasivos, carentes de toda capacidad de conducción y de liderazgo.

La estructura genera esta ausencia de responsabilización de los laicos en los asuntos de la Iglesia, pero además favorece las desviaciones autoritarias en el ejercicio del poder en la organización, tendiendo al ejercicio de una autoridad sin controles. Por supuesto que hay clérigos que logran vencer esta tendencia y son capaces de establecer relaciones horizontales y de diálogo con los laicos. Hay muchos clérigos, presbíteros y obispos, que son conscientes de esta situación y tratan de actuar contra esa tendencia dominante. Se logran algunos efectos positivos a nivel de grupos relativamente reducidos, pero como la estructura formal sigue incambiada, los efectos señalados siguen siendo ampliamente mayoritarios.

Tradicionalmente el discurso de la Iglesia oficial ha insistido en la necesidad de la obediencia a la jerarquía sin discusión. El laico obedece lo que el «magisterio» define como verdadero. No aceptar las posiciones de la Iglesia jerárquica significa apartarse de la fe.

Este monopolio de la verdad tiene dos fundamentos. El primero supone que los obispos son los continuadores de los discípulos de Cristo. Se afirma que en ellos y principalmente en el primero de ellos, el papa, reside una suerte de sabiduría que le permite no equivocarse. En rigor, esta infalibilidad del papa solo se verifica en determinadas circunstancias y bajo determinados procesos. Son muy pocos los temas relacionados con la estructura doctrinal de la Iglesia católica que han sido objeto de definiciones ex cátedra, es decir haciendo uso de la infalibilidad papal. Sin embargo, de hecho, se aplica una disciplina férrea en materia de posiciones doctrinales o pastorales que abarca un número mucho mayor de temas.

La Conferencia Episcopal de Aparecida en Brasil es un buen ejemplo. De esa Conferencia salió un documento que reflejaba un conjunto de posiciones sobre aspectos de orientación pastoral para las iglesias latinoamericanas. Sin embargo, el documento no tuvo carácter oficial, hasta que la jerarquía central de la Iglesia, el papa y sus asesores, corrigió expresiones, cercenó varios párrafos, eliminó otros. Si bien en

América Latina, muchos católicos (clérigos y laicos) son conscientes de esta intervención centralista y autoritaria, la Iglesia jerárquica no acepta que se exprese ninguna forma de oposición en sus rangos.

El otro fundamento de esa «sabiduría» reside en el conocimiento. Se suele argumentar que para ser capaz de elaborar definiciones doctrinales o pastorales es necesario tener una sólida formación teológica. Obviamente los laicos no tienen esa formación, aunque conocen los fundamentos de su fe. Este es el otro componente que desde siempre ha alimentado todas las formas del poder sacerdotal: el conocimiento. Lo curioso es que para tener fe no es necesario haber estudiado teología, pero para definir cómo son los contenidos de la fe se necesitaría un profundo conocimiento teológico. Es como si hubiera dos tipos de fe: la fe de los ignorantes y la fe de los ilustrados. Estos últimos son los que deben definir lo que los otros deben creer. Es cierto que en toda organización hay estratos diferentes con distintos niveles de especialización. Pero lo que es cuestionable es esta suerte de monopolio de la verdad que tendrían los clérigos, generando en la Iglesia dos posiciones fuertemente asimétricas.

El testimonio vital de Cristo nos muestra que no eligió a los ilustrados de la época sino a personas comunes, no eligió a los sacerdotes sino a los creyentes del pueblo. El cristianismo de los primeros siglos no fue clerical, el movimiento que fundó Jesús de Nazaret fue un movimiento de laicos. La estructura jerárquico-clerical aparece cuando se produce la institucionalización de ese movimiento, varios siglos después.

¿Es posible el liderazgo laical?

Esta es la pregunta que debemos hacernos. En realidad estamos frente a una problemática de difícil solución. Teniendo en cuenta lo que hemos anotado en estas líneas, cabría decir que el liderazgo laical es imposible en la Iglesia católica. Se suele decir que «todos somos Iglesia». Es verdad, todos somos Iglesia, pero unos son más Iglesia que otros.

Para responder a la pregunta que nos planteamos es necesario definir qué se entiende por liderazgo. En general, se suele llamar «liderazgo» al posicionamiento de una persona que interpreta el sentir de un grupo y eso le permite orientar el camino. Hay liderazgos formales e informales. En el caso del líder formal, se da una coincidencia entre una posición de dirección formalmente designada y un claro ascendiente que le permite ser reconocido por los demás como el orientador y el conductor. El líder informal, en cambio, no está designado por la organización en un puesto de dirección, pero de hecho ejerce sobre los demás una clara influencia, en particular en los procesos de toma de decisión.

Los líderes formales en la Iglesia católica son los jerarcas cooptados siempre entre los miembros del clero. A los laicos les queda solamente

la posibilidad de desarrollar liderazgos informales. Por esta razón, son muy pocos los casos de laicos que han logrado tener una influencia importante en los sistemas de decisión de la Iglesia católica. Incluso en los casos en que asoma alguna forma de liderazgo informal, el tipo de funcionamiento de la Iglesia católica extremadamente formalizado, deja muy poco espacio a la informalidad.

El liderazgo laical es posible si se ejerce en grupos de laicos. A este nivel, aparecen líderes que por distintas razones tienen algún grado de influencia sobre los demás. Pero estos liderazgos que se desarrollan a nivel laical no tienen casi incidencia en las orientaciones de la Iglesia. La mayor parte de las veces estos líderes son correas de transmisión de las grandes orientaciones definidas por la jerarquía eclesiástica.

El doble discurso

Comenzamos estos apuntes, recordando el discurso de la Iglesia católica de las últimas décadas con relación al rol del laico. Ha sido la expresión de un conjunto de sinceras y buenas intenciones, intentando darle al laicado un papel más activo en la Iglesia. Pero no han cambiado los aspectos estructurales que reducen a la pasividad al laico católico. En consecuencia, tampoco ha cambiado la imagen social fundamentalmente clerical de la Iglesia católica. En realidad, al constatarse la ausencia de cambios significativos, lo que aparece es una especie de doble discurso, que por un lado se refiere a la necesidad de cambiar y por otro mantiene todo según las regulaciones tradicionales.

En el artículo «Para los que vuelven» de Andrés Assandri y Daniel Kerber publicado en *Misión*,⁷⁹ hay un párrafo que expresa bien esta disyuntiva permanente entre el Evangelio y el derecho canónico:

no es extraño que quienes intentan y buscan caminos nuevos de acogida, no logren conciliar el difícil equilibrio entre el derecho canónico y el Evangelio. Y a quienes observan desde fuera la Iglesia, quizá le sea más patente ver la alternativa de quien quiere seguir la inspiración evangélica, que de aquellos que regulan su conducta por fidelidad al Derecho.

En el tema que nos ocupa en este artículo, esa disyuntiva se expresa entre la búsqueda sincera de una mayor horizontalidad en la Iglesia y la reproducción de la verticalidad histórica.

79 Andrés Assandri y Daniel Kerber, «Para los que vuelven», revista *Misión*, n.º 170, junio de 2007.

Consideraciones finales

- La centralidad en el Evangelio de la justicia, la solidaridad, la paz.
- La rica y compleja percepción del Dios de los cristianos.
- La comunidad cristiana organizada.

La predicación del Reino de Dios: justicia, solidaridad, paz

La primera forma que elegí para reflexionar sobre la Buena Noticia, consiste en una lectura del evangelio desde el mensaje de la justicia, de la equidad, de la opción preferencial por los pobres. Esta lectura supone una comprensión clara de lo que Jesús llamó el Reino de Dios. Cuando Pilato le preguntó a Jesús si era rey, él respondió «mi reino no es de este mundo» y agregó: «Sí, como dices, soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz» (Jn 18, 36-37). Este diálogo ha sido interpretado frecuentemente como que el Maestro se está refiriendo a algún otro mundo en alguna otra dimensión.

Para una interpretación de la frase «mi Reino no es de este mundo», es necesario recordar que solamente está en el Evangelio de Juan y que para este evangelio, el «mundo» es todo lo contrario a la prédica de Jesús. El Reino no es de «ese» mundo, es lo contrario a ese mundo; Jesús vino a derrotar al príncipe de ese mundo.⁸⁰ En las homilías y en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el papa Francisco ha retomado esta terminología y ha calificado duramente lo que él llama lo «mundano», las «mundanidades», que según él, existen y son uno de los peores males incluso de la propia Iglesia.⁸¹

Es claro que en la expresión Reino de Dios está presente la trascendencia, pero esta frase tomada solamente en ese sentido, sería contradictoria con otro pasaje muy explícito: «habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: la venida del Reino de Dios no se producirá aparatosamente, ni se dirá véanlo aquí o allá, porque miren, el Reino de Dios ya está entre ustedes» (Lc 17, 21). El Reino supone la construcción de formas de convivencia humana que

80 En los capítulos 14, 15, 16 y 17 del Evangelio de Juan son numerosas las referencias a esta lucha contra el mal identificado con el término «mundo».

81 Francisco, *Evangelii Gaudium*, n.º 93 a 100.

se guíen por ese conjunto de valores, de actitudes, de referencias, que Jesús fue enseñando en particular, en sus parábolas. Se trata de un Reino de justicia, de paz, de amor.

Esas dos frases de Jesús —una recordada por Juan y la otra por Lucas y Mateo— no son entonces contradictorias. En una menciona que ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad, en la otra menciona la forma como se construye el Reino «sin aparatosidades» porque ya se está construyendo, «ya está entre ustedes» o según Mateo: «conviértanse porque el Reino de los Cielos ya ha llegado» (Mt 4, 17).

Entender en toda su dimensión el mensaje del Reino está en la base del contenido humanista del Evangelio. Se trata de construir otro mundo en el que no haya postergados, en el que la dignidad de la persona humana se desarrolle y sea puesta en el centro de todas las preocupaciones. Nuestra conversión personal y colectiva supone una comprometida fidelidad a la esencia del Evangelio de la que habla permanentemente el papa Francisco:

Hoy y siempre, los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio, y la evangelización dirigida gratuitamente a ellos es signo del Reino que Jesús vino a traer. Hay que decir sin vueltas que existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres. Nunca los dejemos solos.⁸²

Frecuentemente se ha confundido el compromiso radical con los pobres con una determinada postura ideológica o con una forma de concebir la organización de la sociedad. Es claro que Jesús no condenó el poder de los sacerdotes de Israel para proponer otra forma de ejercicio del poder. Su intención a lo largo de toda su prédica es por demás clara: pone siempre de relieve la dignidad del ser humano. Eso que él llamó el Reino de Dios no es un sistema político-administrativo alimentado por una u otra ideología, es un insistente mensaje que busca liberar a cada ser humano. No se trata de números, de estadísticas, de ecuaciones econométricas, se trata de luchar para que la vida humana sea lo más justa y solidaria posible.

El Dios de Jesús

La segunda parte del libro está dedicada a la fe en un Dios que presenta dificultades para su aceptación. Por un lado hay un conjunto de imágenes de ese Dios que se han ido construyendo bajo la influencia de distintas etapas del desarrollo del cristianismo. Ha llegado hasta nosotros ese Dios todopoderoso, lejano a sus creaturas, juez que premia y castiga. Se trata de un Dios inmutable porque su ser absoluto así lo exige. Solo lo que no es absoluto es variable y por esa misma razón es limitado, imperfecto. Dios en esta concepción no puede estar sometido a la

82 Francisco, *Evangelii Gaudium*, n.º 48.

inmanencia. El problema es que ese Dios es incapaz de amar. ¿Acaso el amor no trae consigo, el movimiento, la variación, el sufrimiento? Amar al ser amado significa tender a completarse en él, es decir partir de la incompletud y de la tendencia permanente a la completud por el amor.

Estas imágenes de Dios han sido construidas por la tendencia de distintas corrientes a organizar la conceptualización de Dios en términos de creador absoluto y creatura contingente. El cristianismo en sus distintas confesiones ha ido asimilando este Dios que aparece claramente en el Credo Niceno: «creo en un Dios padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y de lo invisible». En la fórmula del Concilio de Nicea, se dicen dos palabras «padre» y «todopoderoso», pero es claro que luego se ha acentuado mucho más el carácter todopoderoso de Dios que el de padre. Esta última imagen de Dios, la de padre, se ha deformado por llevar al lado el adjetivo «omnipotente» o «todopoderoso». Un padre no es todopoderoso con sus hijos, salvo en la más cruda cultura patriarcal. Un padre más que ejercer poder sobre sus hijos, los ama, los perdona una y mil veces.

A lo largo de los siglos, esta concepción de Dios como un creador omnipotente fue acentuándose y fue sostenida por los filósofos llamados «deístas»⁸³ que creen en un Dios creador del universo pero que una vez creado lo ha dejado que se desarrolle según las leyes de la naturaleza. Ese Dios no interviene en la vida de sus creaturas. El ser humano llega a esa creencia usando su razón que lo lleva a aceptar un principio organizador del universo. En general, se afirma que ese orden no puede haber surgido sin la intervención de una inteligencia superior.

Si bien las diferencias entre las religiones y el deísmo son importantes, porque en estas últimas se parte de una revelación divina y se elaboran dogmas más allá del conocimiento racional, la noción de Dios como creador y organizador del universo, ajeno al mundo de sus creaturas, fue formando parte también de la fe religiosa, en particular en algunas formas de profesar la fe cristiana. Fue así que se acentuaron dos imágenes de Dios: el juez todopoderoso que se origina en una vertiente religiosa y el creador y organizador que se alimenta del pensamiento deísta.

En las últimas décadas, se ha producido un cambio importante en vastos sectores del cristianismo. Tomarse en serio la definición «Dios es amor» e intentar no olvidar la Trinidad en el altar del monoteísmo deísta fueron los dos caminos que han permitido orientarse a una imagen más evangélica de Dios.

83 La filosofía aristotélica menciona la «primera causa» y puede ser considerada entonces un pensamiento deísta. Pero sobre todo en los siglos XVII y XVIII grandes filósofos y pensadores se confesaron creyentes en esa divinidad. Para mencionar solo los más relevantes: Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Thomas Paine.

Alguien ha dicho que para muchos cristianos, olvidarse de la divinidad de Jesús y más aún del Espíritu Santo les solucionaría su vida religiosa. Esto de tres en uno es demasiado complejo. Cuánto más fácil sería tener un solo Dios, una sola persona a la que llamamos Dios sin más complicaciones. A Jesús llamémosle un gran profeta y esto del Espíritu dejémoslo un poco de lado. Es claro que estamos infectados de deísmo. Es evidente que esa infección no nos permite percibir las limitaciones de una tal creencia.

Decía en alguno de los capítulos de este libro que la fe cristiana es comunitaria. Esta forma de fe es comunitaria en el acto de fe de los que creemos y es también comunitaria en el objeto de esa fe: Dios uno y trino. Más allá de algunas concepciones más próximas al deísmo, el cristianismo ha mantenido contra viento y marea, contra todas las formas de la simplicidad deísta, contra todos los embates de una religiosidad vertical e individualista, que Dios es amor y que ese amor se expresa al interior mismo de Dios, en una relación perfecta de amor entre las tres personas. Tan perfecta es esa comunidad que ciertamente son tres y ciertamente es uno.

Para el racionalismo a ras de tierra, para ese racionalismo que dice creer solamente en lo que entiende por la razón, hoy el pensamiento contemporáneo le está diciendo todo lo primaria que es esa forma de responder a las grandes preguntas de la existencia. Menciono varias veces en los capítulos de este libro el pensamiento complejo, principalmente el que ha desarrollado Edgar Morin. Este gran pensador contemporáneo parte de intuiciones básicas como siempre ha sucedido en la historia de las ideas. Son, desde mi punto de vista, percepciones no comprobables empíricamente, pero qué potencia tienen para penetrar con una mirada diferente las dualidades entre polos aparentemente diferentes o contrarios.

Cuando en uno de los capítulos planteo la temática de la relación de Dios con el ser humano, me alejo de ese Dios todopoderoso y gran arquitecto del universo, para acercarme a un Dios comprometido con la humanidad, a un Dios que ama y que sufre con ese ser contingente y libre que quiere dialogar con Él. Jesús encontró el mejor término para hablar de Él: Padre. Podría haber sido también Madre. En su época, los códigos de su cultura lo llevaron a hablar de Padre, pero en realidad se está refiriendo a la paternidad y la maternidad como la mejor forma de concebir a Dios. La relación padres-hijos es la expresión más incondicional del amor.

Dicho esto, deberíamos concluir que esa relación no solamente no separa creador de creatura, sino que los liga con la más profunda de las relaciones de amor. De alguna manera, hay parte de los padres en los hijos y parte de los hijos en los padres. Llevado a la relación con Dios, habría que concluir que hay parte de Dios en los seres humanos y parte

de los seres humanos en Dios. Esto es lo mismo que afirmar esa doble realidad: la divinización del ser humano y la humanización de Dios.

Es cierto que la vía racionalista para llegar a Dios parece más simple: de un lado el poder absoluto, del otro la contingencia total. Pero cuántas veces nos decimos frente a las maravillas de que es capaz el ser humano: esto parece divino, esto llega a tales extremos de generosidad y entrega que muestra algo que está más allá de nuestra naturaleza contingente y limitada. No estoy pensando en actos heroicos de grandes dimensiones, sino en esa forma de aproximarse al otro que es de apertura total hasta compartir el dolor, la privación, para llevarle ese algo de dignidad que su mundo le ha negado. Por otro lado, el hecho histórico Jesús de Nazaret revela al mismo Dios, en esos niveles de sabiduría, de pasión por la verdad y de inagotable capacidad de amar, que nos mostró a lo largo de su vida. Toda la Buena Noticia, pero en particular esa preferencia de Jesús por los débiles, los pobres, los enfermos, lo sitúan fuera de una época en la que esos seres humanos eran segregados y considerados castigados por Dios.

Este es el Dios de los cristianos. Es al mismo tiempo una realidad inasible, inimaginable (en el sentido de no poder reducirlo a imágenes) y una realidad amante, cercana, comprometida con nuestra especie. Es una realidad que es amor en sí misma bajo la forma de una unidad perfecta en el amor y que no puede no amar a otros seres como nosotros, porque él mismo es amor total.

La organización de las comunidades cristianas

La tercera mirada sobre el cristianismo que propongo en el libro se refiere a la vida organizada de las comunidades cristianas, a eso que en general llamamos las iglesias.

Jesús vivió en la comunidad de sus discípulos en el período que duró su vida pública. Antes habrá vivido en su comunidad local y familiar. Después de Pascua, los discípulos conformaron la primera comunidad cristiana sin Jesús, que se relata en los Hechos de los Apóstoles. Posteriormente surgieron otras comunidades a medida que se fue extendiendo el cristianismo. Pablo en sus cartas se dirige a varias comunidades o iglesias, es decir a conjuntos de cristianos organizados.

Desde el siglo I d. C. comienzan a florecer las iglesias en el Medio Oriente, en Grecia, en Roma, en el norte de África. Progresivamente se van extendiendo hacia distintas regiones de Europa. Se plantea muy rápidamente el problema de la relación entre las iglesias. Surgen polémicas, conflictos causados por la defensa de intereses particulares.

La organización de los cristianos bajo la forma de las distintas iglesias no siempre ha facilitado los procesos de evangelización. Más aún, en

ciertos períodos o en ciertas circunstancias históricas las iglesias han contribuido a desfigurar el mensaje evangélico. Cuando la cruz venía detrás de la espada en los procesos de conquista, o cuando los jerarcas cayeron en procesos de corrupción, o cuando se perseguía a quienes no cumplieran con una u otra de las confesiones cristianas, o cuando se buscaba el apoyo de los poderosos, esas iglesias traicionaban a ese Jesús en nombre de quien decían estar actuando. Las iglesias no escaparon a la miseria humana propia de toda organización creada por los hombres.

Si se observa la historia de las iglesias, se llega a la conclusión de que las épocas de fin de civilización que ha vivido el cristianismo fueron los momentos más oscuros de su evolución. Basta recordar el fin de la era romana, que aceleró los conflictos de poder entre Bizancio y Roma, al punto de provocar el gran cisma de Oriente. Después vino el fin de la Edad Media, cuya decadencia arrastró el papado a tales niveles de corrupción que se produjo la «protesta» de Lutero y el segundo gran desmembramiento del tronco romano. Hoy los analistas aceptan que estamos en el fin de esa civilización que ha recibido el nombre de época moderna. En este final de la modernidad, se ha producido una nueva gran crisis general del cristianismo y en particular se pueden observar claras señales de decadencia de la Iglesia romana. Estas pocas constataciones son suficientes para poder afirmar que las organizaciones cristianas han estado fuertemente enraizadas en los complejos procesos históricos por los que ha atravesado la humanidad. Viviendo estas peripecias, las iglesias dan testimonio de su vocación de historicidad y esto no hace más que mostrar la realidad de un Dios encarnado que el cristianismo ha proclamado a lo largo de los siglos.

En los apogeos y en las crisis, para los cristianos, Dios se revela en la historia del hombre. Esto quiere decir que es allí donde hay que buscarlo, en la aventura humana, en las sociedades que se van construyendo. Esto supone aceptar y promover la diversidad cultural de la humanidad a lo largo del tiempo y en los distintos territorios habitados por el hombre. Las iglesias frecuentemente han tenido resistencias a salir del registro cultural en la que cada una nació y constituyó sus formas institucionales. Este anclaje en los orígenes ha tendido a uniformar el anuncio del Evangelio en determinadas claves histórico-culturales. Eso significa cerrarse a la necesidad de inculturar el mensaje y supone olvidar esta consecuencia de la encarnación. El papa Francisco lo dice categóricamente en *Evangelii Gaudium*:

No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde. Si bien es verdad que algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo de un pensamiento cristiano, el mensaje revelado no se identifica con ninguna de ellas y tiene un contenido transcultural. Por ello, en la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una de-

terminada forma cultural, por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio. El mensaje que anunciamos siempre tiene algún ropaje cultural, pero a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, con lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador.⁸⁴

Es necesario entonces afirmar que sin renunciar a las identidades que marcaron los orígenes de una iglesia determinada en una coyuntura particular de la historia, el anuncio no puede quedar prisionero de esa identidad y debe abrirse a las distintas culturas. El Evangelio no debe temer a lo diferente, a lo diverso. Por el contrario, su mensaje encierra tal nivel de humanidad, que podrá echar raíces en cualquiera de las formas socioculturales de las que el ser humano se ha servido para regular su funcionamiento colectivo.

Al abordar este tema de la diversidad, ya lo hemos señalado en alguno de los capítulos de este libro, surge la realidad profundamente anticristiana de la separación de las iglesias. Los cristianos estamos llamados a la unidad en la diversidad. Nos obliga a esta búsqueda la fe en un Dios que es diverso y uno. Mientras no se logre la unidad estaremos en estado de pecado nada menos que por el desconocimiento del modelo que nos plantea el mismo Dios. Ha habido algunas iniciativas de diálogo entre las distintas confesiones para explorar la posibilidad de caminar hacia la unidad.

El cristianismo como un todo está formado por partes diversas, dicho de otra manera está formado por verdades particulares. ¿No podrán seguir existiendo esas particularidades en la comunión de todos? ¿No será posible que cada iglesia siga afirmando sus tradiciones, pero que en lo central del Evangelio tengamos una sola voz para confesar lo esencial? Más allá de las estructuras que cada iglesia se ha dado, más allá del peso de la historia en esas estructuras, ¿no será posible flexibilizarlas, volverlas herramientas más pertinentes para la evangelización?

Llegamos así al tema de las estructuras eclesiales nacidas después de Pascua. No debería ser un obstáculo a la unidad y mucho menos a la evangelización. No son más que formas humanas de resolver la vida colectiva. Tienen por lo tanto un valor muy relativo. En cambio el «anuncien...» es un mandato de Jesús. Esto debería ser suficiente para mejorar las estructuras que van quedando caducas con el paso del tiempo:

Hay estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador; igualmente las buenas estructuras sirven cuando hay una vida que las anima, las sostiene y las juzga. Sin vida nueva y auténtico espíritu evangélico, sin fidelidad de la Iglesia a la propia vocación, cualquier estructura nueva se corrompe en poco tiempo. Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para

84 Francisco, *Evangelii Gaudium*, n.º 117.

que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral solo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad.⁸⁵

La organización de los cristianos se ha ido concretando en diferentes iglesias, pero el llamado a superar las estructuras que no favorecen la evangelización y son un obstáculo para la unidad es uno de los grandes desafíos que tienen todavía las iglesias cristianas.

Al final de estas búsquedas personales quiero reiterar que nada de todo esto es únicamente mío. Son muchos los años que desde más lejos o desde más cerca he intercambiado inquietudes con muchas personas que he ido encontrando en distintas etapas de mi vida. No voy a nombrar a nadie porque sería imposible nombrar a todos. A veces esos intercambios se produjeron en momentos de lejanía crítica hacia todo lo que fuera religioso. Otras veces fueron procesos que intentaban una aproximación al cristianismo, que fue la familia en la cual nací. Entre esos últimos, hacia fines de la década de los noventa integré un grupo que se ha ido consolidando y que todavía es un ámbito comunitario de reflexión. Buena parte de este libro surge de esa experiencia grupal. A sus miembros, compañeros de búsqueda, ¡muchas gracias!

85 Francisco, *Evangelii Gaudium*, n.º 26 y 27.

Obras citadas

- Arocena José, «Inseguridad y crisis del modelo de integración», revista *Misión*, n.º 149, p. 19, Montevideo, octubre de 2004.
- Assandri Andrés, «Creo en la resurrección», revista *Misión*, n.º 183, Montevideo, abril de 2010.
- y Kerber Daniel, «Para los que vuelven», revista *Misión*, n.º 170, Montevideo, junio 2007.
- Boff Leonardo, «Primeras impresiones sobre la encíclica *Lumen Fidei*», *Koinonia*, 7-07-2013.
- Codina Víctor, reportaje «En lo germinal está la utopía», *Vida Pastoral* (revista *on line*), editorial San Pablo, Buenos Aires, n.º 244, 2003.
- Concilio Vaticano II, *Constitución apostólica «Gaudium et spes»*, Vaticano, 1965.
- Estrada José Antonio sj, *La espiritualidad de los laicos*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1992.
- Francisco Papa, *Evangelii Gaudium*, Exhortación apostólica, Vaticano, 2014.
- González Faus José Ignacio sj, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, Sal Terrae, Santander, 2010.
- «Sobre la *Lumen Fidei*. Primerísimas impresiones», *Cristianisme i justícia* (blog), 8-07-2013.
- Mardones José María, *Matar a nuestros dioses; un Dios para un creyente adulto*, PPC Editorial, Madrid, 2007.
- Morin Edgar, *La méthode. La connaissance de la connaissance*, Editions du Seuil, París, 1986.
- «Política de civilização e problema mundial», Conferencia dictada en la ciudad de Porto (Portugal), 1996, *Revista Famecos*, Porto Alegre, n.º 5, diciembre de 1996, pp. 7-13.
- *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Kairos, Barcelona, 1992.
- *Mi camino. Edgar Morin conversa con Dejenane Kaareh Tager*, Gedisa editorial, Barcelona, 2010.
- Mosca Juan José, sj, «Ver o perecer. Los signos están... necesitamos aprender a verlos», revista *Misión*, n.º 189, Montevideo, julio de 2011.
- y Pérez Aguirre Luis, *Derechos humanos. Pautas para una educación liberadora*, Ediciones Trilce, Montevideo, 1986.
- Pérez Aguirre Luis, *La opción entrañable*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2003.
- Rodríguez Leonardo y Aguirre Julio, «Teoría de la complejidad y Ciencias Sociales. Nuevas estrategias epistemológicas y metodológicas», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Buenos Aires, 2011.
- Rosanvallon Pierre, *La crise de l'Etat-providence*, Editions du Seuil, París, 1981.
- Sainsaulieu Renaud, *L'identité au travail*, Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1977.
- Segundo Juan Luis, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué dios?*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- «Evangelización y humanización», *Perspectivas de diálogo*, v, 41, marzo 1970.
- *Teología abierta, Parte III, Reflexiones críticas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.
- Sicre José Luis, *Introducción al Antiguo Testamento*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 2011.
- Sobrinho Jon, *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, UCA Editores, San Salvador, 1989.
- Revista *Misión*, n.º 193, Montevideo, marzo de 2011.
- Weber Marianne, *Max Weber. Una biografía*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1995.



Buscando a Dios en el siglo XXI

Este libro propone una lectura de nuestra sociedad a la luz de la palabra de Jesús de Nazaret. La humanidad con sus luces y sus sombras fue el centro de la vida de este hombre singular que nos habla desde hace veinte siglos. Su palabra se centró en el amor a sus semejantes, intentando despertar en sus contemporáneos la compasión por los pobres, los débiles, los enfermos, los olvidados. Tuvo que enfrentar un poder político y religioso que marginaba al pueblo, que consideraba la pobreza como un castigo divino. Cambió la imagen de Dios, para anunciar una divinidad más cercana a un padre que a un juez. Se identificó con los que llamó «mis pequeños hermanos», porque todo lo que a ellos le hicieran, él lo consideraría como hecho a sí mismo.

En las búsquedas que caracterizan nuestro mundo, el reconocimiento de este mensaje de vida trasciende fronteras, etnias e ideologías. La lucha contra la pobreza y por la solidaridad, la convicción de que no hay paz posible sin justicia, se convierte así en un proyecto que abarca a toda la humanidad.

Se trata entonces de leer nuestra sociedad del siglo XXI a la luz de este exigente mensaje. Esto no significa quedarse en la descripción de los perfiles de nuestra realidad, sino intentar iluminarla con la vida y la palabra de Jesús de Nazaret, que nos transmitieron testigos directos, cuyo testimonio trascendió los siglos.



JOSÉ AROCENA es licenciado en Filosofía y doctor en Sociología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Es director de *Misión*, revista de Teología Pastoral.

Ocupó cargos de dirección en la Universidad Católica del Uruguay y en el Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH). Es profesor e investigador universitario en las áreas de Desarrollo Regional y Local y de Análisis Organizacional y profesor invitado en universidades latinoamericanas y europeas.

También es evaluador de proyectos científicos, doctorados y posdoctorados para instancias nacionales e internacionales y consultor en temas municipales y de descentralización en organismos internacionales: OCDE, BID, OIT, PNUD, Unión Europea. Ha recibido varios premios de organismos nacionales e internacionales. Ha publicado libros y artículos en las áreas de su especialidad.