

JAVIER GIRALDO, S. J.

# Derechos humanos y cristianismo

Trasfondo de un conflicto



EDITORIAL  
EL BUHO





JAVIER GIRALDO MORENO, S. J.

# DERECHOS HUMANOS Y CRISTIANISMO

## Trasfondos de un conflicto



## Agradecimientos

El autor agradece en primer lugar todo el estímulo y apoyo que recibió, para la terminación y publicación de este escrito, del teólogo español JUAN JOSÉ TAMAYO, director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones en la Universidad Carlos III de Madrid, España, y fundador y Secretario de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII. Así mismo a la EDITORIAL DYKINSON, S. L., de Madrid, por la primera edición aparecida en 2008, y a quienes contribuyeron a la misma: la agencia MUNDUBAT, el COMITÉ ÓSCAR ROMERO de Madrid y el abogado colombiano y cercano compañero suyo en el trabajo, CARLOS ALBERTO RUIZ SOCHA.

Igual agradecimiento quiere extender al Doctor LUIS JOSÉ GONZÁLEZ ÁLVAREZ por su acogida a la obra y por haber brindado excepcionales condiciones para esta edición en la EDITORIAL EL BÚHO LTDA., en Bogotá, Colombia. Así mismo a quienes han apoyado de una u otra forma esta segunda edición, en primer lugar a BERNARDO ARIAS FIGUEROA y a los demás integrantes del Proyecto MEMORIA HISTÓRICA: Eduardo Matyas Camargo, Sebastián Arias Figueroa, Fernando Quintero Rivillas y Germán Cajiao Ortiz; a la Asociación Sindical de Profesores Universitarios –ASPU–; a la Asociación Distrital de Educadores –ADE–, así como a sus hermanos jesuitas a través de su Provincial en Colombia y a su compañero de trabajo en el Banco de Datos de Derechos Humanos de CINEP, WILLIAM ROZO ÁLVAREZ.

ISBN: 978-958-9482-72-8

© Javier Giraldo Moreno, S. J.

Primera edición: 2008 Editorial DYKINSON, S.L. Madrid (España)

Segunda edición: 2010 Editorial EL BÚHO LTDA., Bogotá (Colombia)

Cra. 15 N° 54-32 Int. 2 Tel.: 2491083

editorial\_elbuho@etb.net.co - www.editorialelbuho.com

Primera reimpresión: Octubre 2010

Coeditor: Bernardo Arias Figueroa

Diagramación e impresión  
EDITORIAL CÓDICE LTDA.  
Carrera 15 N° 54-32 Int. 1  
Tels.: 2494992 - 2177010  
e-mail: casaeditorial@etb.net.co  
Bogotá, D.C., Colombia



# ÍNDICE

Presentación .....	9
Introducción .....	11
PARTE I:	
EL CONFLICTO Y SUS TRASFONDOS .....	15
1. Negación de derechos en el Cristianismo histórico .....	17
1.1. El desconocimiento del núcleo fundamental de la dignidad humana: vida, integridad y libertad .....	17
1.2. El desconocimiento de los derechos civiles y políticos. Contienda en torno a la libertad .....	26
1.3. El desconocimiento, no teórico sino operativo, de los derechos económicos y sociales .....	31
1.4. El desconocimiento de los derechos de los pueblos. "Evangelización", conquista y expoliación .....	37
1.5. Un fin de milenio que demanda un "mea culpa" .....	46
2. Primer trasfondo del conflicto: perfiles divergentes de la fe .....	57
2.1. La fe de un apologista de la Inquisición .....	57
2.2. Rastreo de rasgos de la fe en documentos doctrinales de la Iglesia.....	59
Primer rasgo: algo gratuito y gracioso.....	59
Segundo rasgo: algo que no le disputa el mismo campo a la ciencia .....	61
Tercer rasgo: algo que pone en diálogo con una persona y con sus sueños, dándoles un carácter de definitividad.....	62
Cuarto rasgo: algo que goza de credibilidad autovalidante .....	64
2.3. Percepción de la fe histórica por un filósofo del siglo XIX .....	65
3. Segundo trasfondo del conflicto: las mediaciones filosóficas de la fe .....	71
3.1. El "saber" creyente. Crisis y nuevos horizontes .....	72
3.1.1. Actualización doctrinal. Polémicas y conmociones.....	73
3.1.2. Epistemología teológica y otras lecturas del "conocer" .....	78
3.2. El acceso creyente a lo metafísico. Crisis y nuevos horizontes .....	92

3.3. El "deber ser" creyente. Crisis y nuevos horizontes .....	96
3.4. Conflicto entre sentido y eficacia. Replanteo de relaciones entre fe e ideologías.....	104
a) Sentido y eficacia: dos dimensiones de toda existencia humana.....	105
b) Fe [antropológica] y "datos trascendentes" .....	106
c) El engañoso salto de un valor absoluto a un ser absoluto.....	108
d) La expresión o lenguaje de la fe .....	109
e) La relación entre la fe y el mundo de la eficacia.....	110
f) La fe y el mundo de lo religioso .....	112
g) En búsqueda de otra mediación filosófica.....	114
3.5. Reconfiguración de la existencia creyente desde los cuestionamientos que plantea el conflicto .....	116
 Nota de enlace con la Parte II.....	 126
 PARTE II: DERECHOS HUMANOS DEL IMPERIO ROMANO A LA MODERNIDAD.....	  127
1. Territorio conceptual, axiológico y operativo de los derechos humanos .....	129
2. El Derecho Romano .....	133
3. El Jusnaturalismo teológico: Francisco Suárez, S. J. ....	137
a) Sobre el Derecho Natural.....	137
b) Sobre el Derecho de Gentes .....	139
4. La arquitectura jurídica de GROCIO Un Jusnaturalismo en trance de secularización .....	141
* El edificio de los 13 derechos y las 9 reglas .....	142
* Los tres significados del Derecho .....	146
5. Ética, Política y Derecho en los siglos XVI a XVIII .....	149
5.1. Thomas Hobbes.....	149
5.2. Samuel Pufendorf.....	152
5.3. Johann Wolfgang Textor.....	156
5.4. Christian von Wolff .....	159
5.5. Emer De Vattel.....	161
5.6. Un sintetizador de este período: Henry Wheaton.....	162
6. El salto de la Modernidad .....	167
7. Ambigüedades de la "razón" en la Modernidad.....	177

## Índice

7.1. Max Horkheimer y la racionalidad <u>reducida</u> de la Modernidad.....	177
7.2. Alain Touraine y la racionalidad <u>fragmentada</u> de la Modernidad .....	182
7.3. Max Weber y la racionalidad <u>desagregada</u> de la Modernidad.....	190
8. El Derecho en la racionalidad moderna .....	199
9. Derecho y violencia en los análisis paleográficos de René Girard .....	209
10. El Derecho en un modelo de Estado esquizofrénico .....	215
PARTE III:	
PRAXIS CRISTIANA COMO COMPROMISO EN FAVOR DE LA DIGNIDAD	
HUMANA .....	
1. Raíces comunes de la fe y de la opción por los derechos humanos .....	223
2. El discernimiento de los valores .....	225
Valores y sentimientos .....	235
3. Pablo, el "Cristo", la Ley y la Libertad .....	238
3.1. Una personalidad individual.....	255
3.2. Una versión actualizada de la Carta a los Romanos .....	255
3.3. La identidad cristiana en el corazón del conflicto.....	260
4. La fe de un no cristiano defensor de la humanidad.....	260
4.1. Caminos inéditos para validar el Derecho Natural y de Gentes del Tribunal Russell al Tribunal Permanente de los Pueblos.....	271
4.2. Tras las raíces de un amor desinteresado a la humanidad.....	283
4.3. Fe y sentimiento .....	289
4.4. El Credo de un Hombre Libre .....	294
5. Servicio a los deshumanizados: tensión entre las ideologías y la "experiencia cumbre" .....	298
5.1. Los derechos humanos en cinco modelos ideológicos .....	305
5.2. Un "excursus" filosófico adicional y opcional.....	306
5.3. Epílogo.....	310
Apéndice	317
Carta a Ignacio de Loyola .....	319
Bibliografía.....	333





## PRESENTACIÓN

Derechos Humanos y Cristianismo - Tránsito de un Conflicto no es, como su título pareciera indicarlo, un libro exclusivo para cristianos. Es para todos los ciudadanos que luchan por forjar una nueva civilización en torno a los derechos humanos.

Si el autor, Javier Giraldo Moreno, S.J., integra los dos conceptos –derechos humanos y cristianismo– es precisamente porque los dos nacen y crecen como contemporáneos y paralelos, aunque con esporádicas coincidencias y diferencias. Han convivido dos milenios entre convergencias y divergencias que Giraldo, sacerdote y militante humanista, necesita fundir y acrisolar como única razón de su existencia espiritual y material. Nadie como él ha aplicado su ética religiosa en la defensa de los derechos humanos. Y nadie como él ha padecido la violencia y la persecución por su entereza y compromiso. No estamos hablando de amenazas terroristas sino de inminentes intentos para destruirlo y hasta asesinarlo.

El mundo occidental lleva dos milenios tratando de construir una civilización que dignifique la condición humana, casi simultáneamente con el cristianismo, aunque no siempre en total comunión con los derechos humanos. Así ha sido desde cuando el cristianismo introdujo sus principales conceptos, como el amor al prójimo, el perdón y la reconciliación, que transformaron fundamentalmente el ejercicio de la justicia. A partir de allí ya lo dignificante y justo no sería la retaliación y la venganza contenidas en el “ojo por ojo” como desagravio a las víctimas de ultraje o de violencia.

Pero esa condición pacífica del cristianismo primitivo, que llevó a sus creyentes a distanciarse de la violencia hasta prohibir el bautismo a quien portara armas o a quien fuera militar de profesión, con el tiempo, cuando el poder espiritual de la iglesia se transformó también en poder terrenal e imperial, dio una vuelta total hasta convertir en virtuoso el acto cruel, despiadado y sanguinario que se ejerciera contra el otro, bien haya sido hereje, cismático, apóstata, idólatra, infiel, ateo, agnóstico o indiferente. Así sucedió con las más vergonzosas violaciones de los derechos humanos que representaron acciones como la inquisición, las cruzadas o la complicidad de la iglesia latinoamericana con las dictaduras criminales.

Giraldo reconoce que la fe cristiana, la verdadera, necesariamente conduce a la práctica de un compromiso a favor de la dignidad humana. Pero al mismo tiempo se muestra descarnado y sin reservas al cuestionar los equívocos y desaciertos de la iglesia en distintos períodos. Para él, no basta pedir perdón sino enmendar.

Al respecto dice: “Un abordaje leal y sincero al campo de las relaciones entre el cristianismo y el movimiento por los derechos humanos no puede ser sino un abordaje

penitencial. Aunque sea doloroso, es necesario enfrentar con realismo y con sinceridad lo más crudo de esas contradicciones e ir hasta el fondo en el esfuerzo por responder a preguntas que nos aclaren los factores y visiones que permitieron ir tan en contravía de la cosmovisión humanista de los derechos humanos”.

“Eso es lo que pretendo hacer en este escrito sin ningún ánimo ‘masoquista’, sino con el deseo de que esa reconciliación tan necesaria entre el Cristianismo y el movimiento por los derechos humanos supere los niveles superficiales del discurso y sea asumida en su profundidad”.

A este desgarramiento llegó animado por la actitud de Juan Pablo II, quien asumió pedir perdón por los errores de la iglesia, en un acto de autocritica en el que fue más allá de lo que algunos de sus cardenales consideraron conveniente.

Estos son aspectos tratados en Derechos Humanos y Cristianismo, libro conformado por tres partes: El conflicto y sus trasfondos; del imperio romano a la modernidad, y praxis cristiana como compromiso a favor de la dignidad humana.

Resulta importante destacar que en la Parte II el padre Giraldo dedica un título referido a Colombia: El Derecho en un modelo de Estado Esquizofrénico. Allí explica lo incomprensible: de cómo un Estado que se dice de derecho (el yo), que supuestamente protege los derechos humanos, crea un paraestado (el no yo) que ejerce la violencia y comete toda clase de atrocidades para preservar beneficios y ejercer una injusticia con dividendos para sus usufructuarios. Ese es el artificio esquizofrénico con que nuestros dirigentes ejercen la opresión.

La persecución y violencia ejercida contra Giraldo es precisamente lo que más resalta la importancia de este libro, que no aborda solamente disquisiciones filosóficas y académicas. También expresa las convicciones de un verdadero apóstol de los derechos humanos. Sus palabras son refrendadas con sufrimientos y dolores padecidos por él y por comunidades y personas con las que ha luchado hombro a hombro en la defensa de los derechos humanos.

En su carta de objeción de conciencia a la Fiscalía General de la Nación, en la que explica las razones por las que considera un impedimento moral asistir a una diligencia judicial por cuanto no cree en la justicia colombiana, el padre Giraldo hace un rápido recorrido por los principales episodios de su doloroso ejercicio como defensor de los derechos humanos y “testigo de excepción”.

Entre la lista de atrocidades contra las que le tocó luchar figuran los casos de El Carmen de Chucurí, donde se mataba a quien no se incorporara al proyecto paramilitar; el de las masacres de Trujillo, con torturas indescritibles y descuartizamientos, donde salvó su vida por escasos 30 minutos, y la persecución y destrucción de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Son muchas las cosas vividas y padecidas que denunció y en las que el tiempo le dio la razón aunque nuestra justicia nunca aceptó, pero cuyo recorrido parece el vía crucis de los defensores de los derechos humanos.

Obra y autor son las mayores razones para que el proyecto editorial “Memoria Histórica” haya decidido sumarse a este esfuerzo de divulgación, apoyando la iniciativa de la Editorial El Búho y en unión de esfuerzos con organizaciones sindicales y otras entidades y personas.

## INTRODUCCIÓN

Tratar de articular en una práctica consciente y coherente el conjunto de principios que conforman hoy día el ámbito teórico práctico de los derechos humanos, con ese cuerpo de doctrina, tradiciones, espiritualidad y estructuras institucionales que se llama genéricamente Cristianismo, parece, a primera vista, algo sencillo. Sin embargo no lo es.

Al finalizar el siglo veinte parecían superadas las contradicciones históricas que enfrentaron a las iglesias cristianas con los movimientos por la defensa y promoción de los derechos humanos. Hoy día parece que el lenguaje de estos movimientos ha sido asumido totalmente por las iglesias cristianas, particularmente por la Iglesia Católica, y que muchas de sus comunidades le están dando además un carácter prioritario a la promoción y defensa de los derechos humanos.

Es un hecho inocultable que los últimos Papas han realizado una reconciliación entre el lenguaje cristiano y el lenguaje de los derechos humanos, en un esfuerzo por saldar deudas históricas. El documento más explícito en este aspecto fue la encíclica *Pacem in Terris* del Papa Juan XXIII (11 de abril de 1963), seguido por la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II (1965), documentos en los cuales se asumió el cuerpo de principios y normas que la comunidad internacional había sancionado hasta entonces para la definición, defensa, protección y promoción de los derechos del ser humano, incorporándolos a la Doctrina Social de la Iglesia. Este hecho estimuló a muchos teólogos en la búsqueda de unas bases bíblicas y doctrinales de los derechos humanos. Numerosos libros y documentos eclesiásticos han desarrollado un amplio trabajo de concordancias textuales y hoy día es posible encontrar en muchas publicaciones la versión bíblica de los derechos humanos, en estrecha concordancia con los documentos de las Naciones Unidas, seguida de versiones cada vez más abundantes en citas del magisterio pontificio y episcopal.

Esto tranquiliza a muchos cristianos, quienes ya pueden eludir fácilmente las críticas frente a las contradicciones históricas entre la Iglesia y el movimiento por la defensa de los derechos humanos, explicando que hubo errores en el pasado que ya han sido corregidos y que las cuentas están ya saldadas. Sin embargo, otros cristianos no nos contentamos con la reconciliación en los niveles del discurso, ni

nos satisface, como explicación, el que los contextos históricos sean cambiantes y el que haya que tenerlos en cuenta para entender y justificar muchas posiciones del pasado que luego se consideraron errores y fueron corregidas.

La profundidad de las contradicciones que se dieron entre el cristianismo histórico y el movimiento por los derechos humanos fue tal, que uno honestamente tiene que preguntarse qué tipo de mecanismos fueron activados para que actitudes y discursos que a primera vista hoy le parecen a cualquiera tan radicalmente contrarios al Evangelio, fueran asumidos por instituciones que se llamaban cristianas. ¿Habrán sido superados y erradicados esos mecanismos, de modo que ya no haya peligro de que continúen larvados o disfrazados y de que en otro momento se vuelvan a activar?

Estas preguntas nos angustian cuando buscamos ser coherentes y cuando hacemos esfuerzos por ir un poco más allá de los mecanismos ideológicos que dominan el pensamiento de las grandes masas, donde explicaciones y motivaciones “perezosas” pueden tranquilizar irresponsablemente las conciencias.

Un abordaje leal y sincero al campo de las relaciones entre el Cristianismo histórico y el movimiento por los derechos humanos no puede ser sino un abordaje penitencial. Aunque sea doloroso, es necesario enfrentar con realismo y con sinceridad lo más crudo de esas contradicciones e ir hasta el fondo en el esfuerzo por responder a preguntas que nos aclaren los factores y visiones que permitieron ir tan en contra-vía de la cosmovisión humanista de los derechos humanos.

Eso es lo que pretendo hacer en este escrito, sin ningún ánimo “masoquista”, sino con el deseo de que esa reconciliación tan necesaria entre el Cristianismo y el movimiento por los derechos humanos supere los niveles superficiales del discurso y sea asumida en su profundidad.

Para organizar de alguna manera los datos sobre el conflicto, he tomado como parámetro las llamadas “generaciones” de los derechos humanos, partiendo del núcleo más elemental de derechos (a la vida, integridad y libertad), siguiendo por los derechos civiles y políticos (primera generación), luego por los derechos económicos, sociales y culturales (segunda generación), abordando finalmente los derechos colectivos o de los pueblos (tercera generación) y dejando de lado otros criterios, como sería el estrictamente cronológico.

La misma exploración del conflicto va poniendo al descubierto que éste se radica en concepciones diferentes y opuestas de la fe. Por ello se impone hacer un rastreo crítico, tanto de las concepciones de fe subyacentes a las posiciones que desde la Iglesia sustentaron las violaciones más escandalosas de los derechos humanos; de los rasgos con que el magisterio más común o “solemne” de la Iglesia ha tratado de definir su concepción de la fe, así como de las mediaciones filosóficas en las que esa concepción se ha sustentado, sin dejar de lado ciertos elementos evolutivos. Rastreo crítico que desemboca en una alternativa, como es

la confrontación y complementariedad entre fe e ideologías que propone Juan Luís Segundo, y en unos interrogantes de fondo que han surgido en el ámbito de la Teología de la Liberación desarrollada en América Latina y que llevan ya el germen de una concepción de la fe plenamente compatible y compañera de camino en la lucha por la defensa de los derechos humanos.

Sin embargo, hablar de derechos humanos implica sumergirse también en la concepción del Derecho y rastrear las líneas fundamentales de su evolución, desde las corrientes jusnaturalistas clásicas hasta sus versiones positivistas más modernas, pues no cualquier concepción del derecho puede considerarse compatible con la fe cristiana. El bloque conceptual moderno de los derechos humanos encuentra sus raíces en el derecho natural y en el derecho de gentes, por lo cual me ha parecido importante explorar el pensamiento de los grandes tratadistas de esa vertiente del derecho desde el Imperio Romano hasta la Modernidad. Pero entender el contexto cultural de la formulación más explícita de los derechos humanos, la cual se da de todas maneras en la Modernidad, ya con la Revolución Francesa y su entorno filosófico, ya con la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y su entorno filosófico, es imposible sin sumergirse un poco en las entrañas de lo que hemos llamado la "Modernidad" y en lo más específico de su racionalidad, ya que allí hunde sus raíces la concepción moderna del Derecho y la perspectiva de evolución, al menos en un futuro próximo, de los derechos humanos, si le prestamos atención al movimiento progresivo de positivación de esos derechos.

Para tratar de sondear los rasgos más característicos de la racionalidad de la Modernidad, me he servido de algunos escritos de Max Weber, Max Horkheimer y Alain Touraine que abordan este campo específico, complementados por comentarios y análisis de Jürgen Habermas. En los aportes y contradicciones de estos autores he encontrado luces que me han ayudado a discernir mi experiencia personal del funcionamiento del derecho en una sociedad terriblemente violenta e injusta como es la colombiana, y a precisar mis temores y llamadas de alerta frente al proceso de positivación de los derechos humanos.

El mismo rastreo crítico de las mediaciones filosóficas de la fe y de la opción por la defensa de los derechos humanos fue sugiriendo el perfil de la última parte, en la cual trato de articular y compatibilizar esas dos opciones, con un profundo respeto por quienes han dado un testimonio histórico admirable de defensa de la dignidad humana desde posiciones de explícita distancia del cristianismo y de todo credo religioso, como lo fue Bertrand Russell, a quien admiro profundamente.

La comprensión del papel que juega el sentir, tanto en una opción de fe como en una opción ética, da acceso a una dimensión humana donde la fe y la opción por la defensa de los derechos humanos no solo encuentran bases comunes sino que se atraen y complementan profundamente.

Este esfuerzo no es fruto de curiosidades intelectuales surgidas en ámbitos académicos. Podría decir que es, más bien, fruto de muchas angustias y perplejidades interiores surgidas en medio de muchos millares de conflictos y tragedias, en un contexto político donde la defensa de los valores más elementales de la dignidad humana obliga a enfrentarse con un aparato de Estado esquizofrénico, que ha cubierto y legitimado con discursos e instituciones “de derecho democrático” las prácticas más bárbaras de destrucción de seres humanos a gran escala, y con unas instituciones “cristianas” que han logrado convivir pacíficamente con esa barbarie sin enemistarse con ese tipo de Estado, más aún, colaborando positivamente con él y avalándolo implícitamente en muchos ámbitos.

La pregunta espontánea de un compañero laico de trabajo, en uno de los períodos más conflictivos de mi gestión como Secretario Ejecutivo de la Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz, está en el más decisivo origen de este escrito: si vives haciendo lecturas políticas de esta horrenda situación de derechos humanos, ¿cuándo vas a hacer la lectura teológica de todos estos horrores?

La pregunta la tomé como un desafío que me llegó al fondo del alma y la asumí como una deuda con tantos laicos compañeros de brega que asumieron y siguen asumiendo un compromiso admirable en medio de esta tragedia. Muy pronto, las circunstancias de un exilio forzado me brindaron algún tiempo libre para comenzar a explorar respuestas y a buscar luces en los intérpretes de este absurdo modelo de sociedad. El rápido retorno a esa realidad trágica fue permitiendo una confrontación permanente entre lecturas y compromisos a través de momentos sistemáticos de discernimiento.

Y como fruto de discernimientos realizados en medio de tragedias, este ensayo tiene sobre todo un valor testimonial. Ineludiblemente está marcado por contextos profundamente dolorosos y desafiantes, que necesariamente producen crisis, desgarramientos y perplejidades. Seguramente habría lecturas más tranquilizadoras que permitirían niveles de cooptación mutua entre la fe, o las iglesias, y el Statu quo, sin necesidad de deslegitimar conquistas históricas de convivencia pacífica, pero mi experiencia concreta y el desarrollo de mi fe necesariamente ligado a horrendas tragedias humanitarias, me colocan a distancias cada vez más grandes de esas lecturas.

Para muchos lectores estas páginas podrán aparecer afectadas por visiones sesgadas o apasionadas que no respetan los equilibrios, la “sofrosine” o la valoración simétrica de las violencias que ha caracterizado el discurso ‘tranquilizador’ de lo cristiano en la Modernidad, pero una convicción de fondo ha estado presente en todo este recorrido y está inspirada en un dicho ancestral de algunos pueblos africanos: hay muchas cosas que sólo pueden ser vistas por ojos que han llorado intensamente.

Javier Giraldo Moreno, S. J.  
Bogotá, Colombia, junio de 2007

PARTE I

EL CONFLICTO Y SUS TRASFONDOS





## **1. Negación de derechos en el Cristianismo histórico**

El ámbito propio del Cristianismo es el de la fe en Cristo, que más precisamente debería formularse como la identificación, en unos mismos valores, con Jesús de Nazaret. Este es el principio básico que origina y estructura la existencia cristiana.

Desde esa base se deben configurar, para el cristiano, sus actitudes frente al otro (en la perspectiva de la fe): el hereje, el cismático, el apóstata, el idólatra, el infiel, el ateo, el agnóstico, el indiferente. Y en este marco de relaciones con el otro se fueron estructurando históricamente actitudes y principios contrarios a muchos de los que hoy estructuran el movimiento por los derechos humanos. Se impone al menos un rápido recorrido histórico que nos muestre las contradicciones más protuberantes.

Voy a hacer ese recorrido siguiendo las llamadas generaciones de los derechos humanos. Se considera que un primer estrato de derechos, anterior a las generaciones, es el que se refiere a los derechos elementales: a la vida, a la integridad y a la libertad más esencial. La primera generación se refiere a los derechos civiles y políticos; la segunda a los derechos económicos, sociales y culturales, y la tercera (aún en ciernes) incluye los derechos colectivos o de los pueblos.

Tomando como criterio de sistematización estos conjuntos de derechos, podemos apreciar, en diversas facetas, el conflicto entre el Cristianismo histórico y las progresivas formulaciones de derechos del ser humano.

### **1.1. El desconocimiento del núcleo fundamental de la dignidad humana: vida, integridad y libertad**

Durante un largo tramo del segundo milenio cristiano, entre 1184 y 1869, la represión contra el OTRO, dentro del ámbito de la fe, tuvo un mecanismo institucional conocido como La Inquisición, que sirvió de marco para desconocer los derechos elementales a la vida, a la integridad y a la libertad.

Muchos historiadores concuerdan en que el pontificado de Inocencio III (1198 a 1216) constituyó un período en el que, luego de prolongados conflictos de

poder entre el Imperio y el Papado, éste logró someter a su primacía a todos los soberanos de Occidente e incluso del Próximo Oriente cristiano. Tal poder de la Cristiandad empezó, sin embargo, a erosionarse desde dentro, debido al desarrollo de herejías que minaban la unidad de esa Cristiandad. En ese contexto nace la Inquisición.

El Papa Lucio III, por la bula *Ad abolendam*, sancionada en noviembre de 1184 al concluir el Sínodo de Verona, en presencia del Emperador Federico I "Barbarroja" y de numerosos cardenales, obispos y miembros de la nobleza imperial, estableció una primera Inquisición episcopal.

Dicha Bula preveía ya que todo acusado de herejía, fuese clérigo o laico, debía ser entregado al brazo secular para ser castigado debidamente ("*saecularis relinquatur arbitrio potestatis, animadversione debita puniendus*", No. 6). A los que, después de haberse arrepentido, reincidieran en la herejía, sin escucharlos ya más se les despojaba de sus bienes y éstos quedaban a disposición de la iglesia a la que pertenecían (No. 7). Si un obispo era descubierto como "negligente" en la persecución de la herejía, se le suspendía por tres años (No. 8). Los obispos debían visitar dos, o al menos una vez por año, las parroquias donde se rumoraba que había herejes; hacer comparecer a tres personas honorables y comprometerlas bajo juramento a denunciar a los herejes del lugar, así como las reuniones ocultas que se conocieran y los comportamientos que se apartaban de la vida normal de la comunidad de los fieles. Los sospechosos debían ser llamados y obligados a abjurar de su herejía. Negarse a abjurar era motivo suficiente para condenarlos como herejes (No. 9). Todos los Condes, Barones y autoridades debían prometer bajo juramento ayudar a la Iglesia a reprimir la herejía; el que no lo hiciera era destituido del cargo, excomulgado y sus tierras puestas en entredicho. (No. 10). La ciudad que se negara a aplicar todo esto era privada del comercio con las demás ciudades y se le retiraría la sede episcopal, si la tenía (No. 10). Los herejes debían ser condenados a infamia pública perpetua. Para asuntos de herejías, se suspendían todas las exenciones de personas o entidades frente a los obispos locales (No. 11)<sup>1</sup>.

Los Papas siguientes fueron configurando ese mecanismo de inquisición en la forma de un tribunal específico, cuyos principios, procedimientos, jurisdicciones y alcances se fueron afinando y ampliando. Los siglos XIII a XV representan su actividad más intensa, quedando vigente hasta 1869, cuando es abolida su última expresión en España.

Fue el emperador Federico II (1194 - 1250) el que dictó las leyes más drásticas contra los herejes. Los Papas casi se limitaron a "hacerlas suyas" en los documentos pontificios. En 1220, el Papa Honorio III adoptó, en la Bula *Has leges*, los primeros

---

<sup>1</sup> Bula "Ad abolendam", *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, Taurinensis editio, Seb. Franco, H. Fory et H. Dalmazzo editores, 1858, Tomus III, pg. 20-22 (obra citada en adelante como "Bullarium Romanum"). Versiones del latín: JG.

decretos represivos de Federico II. Los herejes eran allí condenados a “perpetua infamia”; sus bienes expropiados y sus casas destruidas. Los señores feudales que se negaran a erradicar la herejía de sus tierras, eran también despojados de sus feudos.

Por la Bula *Cum adversus haereticam pravitatem*, del 31 de octubre de 1243, el Papa Inocencio IV adoptó las leyes aún más drásticas que Federico II había sancionado después. Esta Bula incorporó el texto de 3 leyes. En la primera establecía que los herejes que en cualquier parte del Imperio hubieran sido condenados por la Iglesia y entregados al brazo secular, fueran castigados con una “pena adecuada” (No. 2). Si dichos herejes condenados, una vez capturados, por terror a la muerte quisieran volver a la Iglesia, debían ser “destruidos” mediante cárcel perpetua. (No. 3). Los que luego de abjurar, reincidieran o se descubriera que habían jurado en falso, eran condenados a muerte (No. 7). Pero en la segunda ley se establece la pena más cruel: los que perseveren en el error después de ser amonestados pastoralmente “en virtud de esta ley nuestra decretamos que sufran la muerte a la que se hacen merecedores, de modo que sean quemados vivos en presencia de los hombres, abandonados al juicio de las llamas” (“*ut vivi in conspectu hominum comburantur, flammaram commissi iudicio*”)².

Posteriormente, el 15 de mayo de 1252, el mismo Papa Inocencio IV promulgó la Bula *Ad extirpanda*, en la cual “hace suyas” 34 leyes de represión a los herejes, la mayoría de ellas promulgadas antes por el Emperador Federico II. La ley 25 autoriza la práctica de la tortura, pues exige a las autoridades que, a los herejes que hayan capturado “se les violente, sin llegar a inhabilitar sus miembros o a ponerlos en peligro de muerte, como ladrones y homicidas de almas que son, y ladrones de los sacramentos de Dios y de la fe cristiana, y se les obligue a confesar sus errores y a acusar a otros herejes que conozcan, así como sus bienes, y a los que en ellos creen, o los acogen o los defienden, de la misma manera que a los ladrones de cosas temporales se les coacciona para acusar a sus cómplices y confesar los males que hicieron”³.

Los procedimientos de la Inquisición desconocen profundamente lo que hoy se considera el núcleo más esencial, básico y fundamental de los derechos del ser humano: vida, integridad y libertad. En efecto, el derecho a la Vida es violado por la Pena de Muerte, aplicada en sus modalidades más crueles como es la de ser quemado vivo; el derecho a la Integridad es violado por la práctica de la tortura, y el derecho a la libertad, en su forma más elemental como lo es la Libertad de Conciencia, es desconocido por los mismos objetivos constitutivos de la Inquisición.

---

² *Bullarium Romanum*, Tomus III, pg. 506.

³ *Bullarium Romanum*, Tomus III, pg. 536.

El conjunto de principios, normas y procedimientos que la Inquisición fue acumulando, se puede estudiar en los manuales para los inquisidores. El Manual elaborado por el dominico aragonés Nicolau Eimeric, inquisidor en Cataluña entre 1357 y 1392, fue escrito en Aviñón en 1376 mientras el autor ejercía como Capellán Papal, y fue reeditado 5 veces entre 1578 y 1607, adicionado con algunos complementos que la Curia Romana encomendó redactar al canonista español Francisco Peña. Dicho Manual recopila y perfecciona los contenidos de otros manuales escritos en los siglos XII y XIII<sup>4</sup>.

Al definir la herejía, Eimeric y Peña amplían al máximo su alcance: ésta no consiste solamente en oponerse a los contenidos de las Sagradas Escrituras sino también a lo que de ellas se desprende; a lo que han definido como contenidos “de fe” los Concilios, Papas, Padres y Doctores de la Iglesia; a lo que se considera de “tradición apostólica”; a lo que los teólogos escolásticos han enseñado unánimemente. Se considera hereje también al excomulgado, a “cualquiera que se oponga a la Iglesia de Roma ... se afilie a una nueva secta ... opine distinto de la Iglesia de Roma respecto a uno o varios artículos de fe ... a quien dude de la fe”. No sólo son considerados herejes los que defienden públicamente tales posiciones sino también aquellos que adhieren secretamente a la herejía aunque sus palabras y comportamientos no lo revelen; no sólo los que reconocen su adhesión a la herejía sino también los que no la reconocen pero son denunciados por testigos; no sólo los que se identifican con la herejía sino quienes visitan, apoyan o ayudan de alguna manera a los herejes<sup>5</sup>.

En dicho Manual se reivindica la jurisdicción de la Inquisición sobre los blasfemos (I,14), sobre los videntes o adivinos (I,15), sobre los demonólatras (I,16), sobre los cristianos que se convierten al Judaísmo y sobre los judíos convertidos al Cristianismo que regresan al Judaísmo, así como sobre los judíos que promuevan dicho regreso; también sobre los judíos que niegan alguna verdad del Judaísmo que es coincidente con el Cristianismo (I,17); sobre los sarracenos, aplicándoles los mismos criterios que a los judíos (I,18), incluso sobre los infieles en general, “que se oponen a la ley natural”, al menos para imponerles penas temporales y para “alejarlos de los cristianos” mediante la guerra contra ellos (I,19). También se reivindica jurisdicción sobre los cismáticos, los apóstatas, los que de alguna manera albergan, acogen, reciben o protegen a herejes y “sobre los que se oponen a la Inquisición” (I,27). En esta última categoría se incluyen “los que impiden llevar armas a cualquiera que no sea oficial de los señores temporales, pues con ello impiden a los inquisidores y a sus colaboradores el uso de armas, y los que afirman que sólo el señor temporal tiene poder de encarcelar” (I,27).

Bajo la jurisdicción de la Inquisición cayó, pues, las más amplia gama de categorías de personas que, en su manera de pensar o entender el mundo de lo religioso,

---

<sup>4</sup> EIMEIRC y PEÑA, “Manual de los Inquisidores”, Muchnik Editores, S.A., Barcelona, 1996.

<sup>5</sup> Cfr. EIMERIC y PEÑA, o. c., capítulos 1 a 13.

disentían en algún aspecto de lo que la jerarquía católica consideraba "ortodoxo". Es difícil imaginar desde el siglo XX un absolutismo tan radical que desconoce y aplasta la más elemental y sagrada de las libertades, como es la libertad de conciencia.

Seguir la lectura de la segunda parte del Manual, dedicada a los procedimientos de la Inquisición, es no sólo deprimente sino escalofriante. Los métodos de intimidación y terror, de arbitrariedad judicial, de extorsión y de barbarie, se afirman y justifican audazmente como exigencia de la "defensa de la fe". La tortura es una pieza clave del procedimiento y su objetivo fundamental es obligar al acusado a confesar su herejía. En el No. 35 de la Segunda Parte del Manual, se lee: "Se aplica la cuestión de tormento al denunciado que no confiesa y al que no se ha podido declarar convicto de herejía durante el proceso. (...) El acusado que, objeto de denuncia, no confiesa durante el interrogatorio o que no resulta convicto ni por la evidencia de los hechos ni por los testimonios válidos, aquel sobre el que no pesan indicios suficientemente claros para que se le pueda exigir una abjuración, pero varía en sus respuestas, ése será torturado. También lo será aquel contra el cual existen indicios suficientes para exigir una abjuración". Las descripciones de los métodos de tortura y el acervo de normas y consejos para su dosificación revelan una imaginación perversa y morbosa.

La tortura, según el Manual, no admite excepciones o privilegios. Tal principio se justifica así: "Si, por otros delitos y ante otros tribunales, la regla es nunca torturar a ciertas categorías de personas, por ejemplo, doctores, soldados, oficiales e hijos suyos, niños y ancianos, por el crimen horrible de herejía no hay privilegio eximente, no hay excepción: todos pueden ser torturados. ¿Cuál es la razón? En interés de la fe hay que desterrar la herejía de los pueblos, hay que erradicarla, impedir que se propague. Y que nadie se asombre de esta severidad. Para el delito de lesa majestad no hay excepción ni privilegios, ¿por qué habría de haberlos para el delito de lesa majestad divina? ..." (Parte III, sección F, No. 28).

En su Tercera Parte, destinada a esclarecer cuestiones puntuales, el Manual anota que: "... en un principio, los inquisidores no torturaban por temor a incurrir en irregularidad si lo hacían: tenían que mandar aplicar los tormentos a través de los jueces laicos. Pero pronto se comprobó que en los tribunales laicos no siempre se procedía con el secreto absoluto que requerían los asuntos inquisitoriales. Y como todos los asuntos inquisitoriales conciernen por definición al ámbito de la fe, se vio que sólo debían tratarlos los inquisidores. Y no siempre se solucionan estos asuntos si no se aplica la tortura, por lo que pareció prudente confiar a los inquisidores y a los obispos la tarea de torturar, y así quedó establecido en documentos ulteriores a los que Eimeric hace referencia, incluido el de Urbano IV ("Ut negotium") en virtud del cual obispo e inquisidor pueden eximirse mutuamente de las irregularidades que pudieran cometer aplicando la tortura" (Parte III, Sección F, No. 28, anotación del compilador Peña).

La muerte en la hoguera, que constituía la sentencia irremediable para los que recaían en la herejía luego de haberse arrepentido y para quienes se negaban a reconocer su herejía una vez probada, como “impenitentes” o “contumaces”, no era ejecutada por los inquisidores o eclesiásticos sino por el brazo secular. En el lenguaje del Manual se identifica plenamente “la entrega al brazo secular” con la “muerte en la hoguera”. Esto lo permitía el sometimiento del poder civil al eclesiástico en materias de fe, que fue característico de la Cristiandad, así como la adopción de las leyes del Emperador Federico II en las bulas pontificias, lo que amalgamaba el derecho imperial con el canónico. Por eso el Manual legisla sobre todo el ritual que precede y rodea la muerte en la hoguera. Semánticamente, sin embargo, el Manual recoge una huella de la “mala conciencia” que implicaba el derramar sangre humana: “Obsérvese que esta sentencia de entrega al brazo secular se suele pronunciar en una plaza y no en una iglesia, y fuera de los domingos y días de fiesta. Es normal: la sentencia conduce a la muerte, luego es más honesto pronunciarla fuera de la iglesia y durante la semana, pues el templo y el domingo son lugar y tiempo consagrados al Señor” (Parte II, Sección H, noveno veredicto).

El hereje era quemado vivo para impedir que sus restos fueran venerados por quienes compartían su manera de pensar y lo podrían considerar como mártir. Pero la persecución que culminaba en la quema se prolongaba más allá de la muerte: si se descubría que alguien ya fallecido había sido hereje, se le exhumaba y se le quemaba. Una nota de Peña lo justifica así dentro del Manual: “En derecho civil se admite en general que al morir el culpable se anula toda posibilidad de persecución por un delito. Pero este principio general no es válido en caso de lesa majestad divina o humana: es una doctrina establecida por unanimidad por los doctores y confirmada en el Concilio de Beziers. Y hay delito de lesa majestad cuando hay herejía”. (Parte III, Sección C, cuestión 22).

La teología de la época, representada en la monumental Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, justificó las prácticas de la Inquisición (de Pena de Muerte y Tortura). Al preguntarse si los infieles deben ser forzados a abrazar la fe, distingue entre los que nunca han recibido la fe, como los judíos y gentiles, los cuales no deben ser forzados a creer; sólo deben ser forzados a “no impedir la fe” mediante blasfemias, incitaciones torcidas o persecuciones, por lo cual se justifica la guerra contra ellos; en cambio los que recibieron un día la fe y se separaron de ella por la apostasía o la herejía, éstos “deben ser forzados, aun mediante la fuerza física, a cumplir lo que prometieron y a mantener lo que aceptaron” (Suma Teológica. II-IIae, Q. 10, art. 8). Al preguntarse si se puede tolerar a los herejes, distingue también dos aspectos: en cuanto a ellos mismos se refiere, su pecado les merece “no sólo ser separados de la Iglesia por excomunión, sino ser excluidos del mundo por la muerte”; en cuando a la actitud de la Iglesia, ella antes de condenar trata de corregir, pero si esto no se logra, “lo separa de sí por sentencia de excomunión, mirando por la salud de los demás, y aún pasa más adelante, entregándolo al juicio secular para su exterminio del mundo por la muerte” (Suma Teológica, II-IIae, Q. 11, art. 3).

La pena de muerte ha tenido vida dura dentro de la tradición católica. La herencia de la teología inquisitorial se proyectó hacia el futuro en la justificación de la pena de muerte que llegó hasta el Catecismo Católico de 1992. Allí se afirma que la preservación del bien común de la sociedad exige colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio y que por ello la Iglesia ha reconocido el derecho de las autoridades a aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito “sin excluir, en casos de extrema gravedad, el recurso a la pena de muerte” (Catecismo católico, 1992, No. 2266). Las reacciones opuestas en el mundo cristiano a esta posición del Catecismo, provocaron un pronunciamiento del Papa Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium vitae* (1995), donde limita la aplicación de la pena de muerte a casos en que la defensa de la sociedad no sea posible de otro modo, reconociendo que tales casos “son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes” (*Evangelium vitae*, No. 56).

Reconocer cualquier derecho a infligir la muerte o la tortura a un ser humano es algo que se coloca en los antípodas de toda la filosofía subyacente al movimiento por los derechos humanos, quebrantando el núcleo más elemental y básico de esos derechos y de su normatividad reconocida en los tratados internacionales que hasta ahora han dado expresión jurídica a esos derechos.

Pero la represión contra el Otro, en el ámbito de la fe, tomó también la forma de una Guerra, ya contra los infieles, ya contra los herejes, cuando éstos –infieles o herejes– constituían un poder colectivo fuerte y estructurado. Así se dieron las Cruzadas (contra los infieles) y las Guerras de Religión (contra los herejes).

Es un hecho histórico suficientemente conocido, que el Islam, durante su primer siglo de existencia (632 a 732) arrebató al Cristianismo casi todo el Oriente, el África del Norte, gran parte de España, las islas del Mediterráneo, llegando hasta partes de Francia e Italia. Un poco antes, en el año 611, los persas se habían apoderado del Asia Menor cristiana, motivando una guerra de recuperación liderada por el emperador Heraclio, que anticipó las Cruzadas.

Cuando el Papa Urbano II, en 1095, convocó a la Primera Cruzada para recuperar la Tierra Santa, no le confió su mando a reyes o príncipes cristianos sino que él mismo se convirtió en jefe militar y organizó un ejército supranacional. La guerra fue entonces considerada “santa”; los que participaban en ella eran colmados de privilegios espirituales y se convocaba a ella desde un fanatismo místico que cubría con justificaciones religiosas todos los horrores inherentes a ella. Siete cruzadas se sucedieron entre 1095 y 1291. El “fervor” de los participantes no fue controlado por ningún derecho humanitario, a lo que se sumaron numerosos intereses económicos y políticos que se cubrieron con mantos religiosos.

El ambiente creado por la guerra santa de las Cruzadas hizo surgir la modalidad de las órdenes religioso militares, como la de los Templarios y otras, donde la



milicia se convirtió en una forma de vivir la fe e incluso, en alguna época, en un cierto "ideal" del cristiano. La misma liturgia incorporó a sus rituales la entrega de las armas al caballero cristiano para combatir<sup>6</sup>.

Impresiona mucho el contraste entre el pensamiento frente a la milicia de los cristianos de los primeros siglos –antes de que la Iglesia fuera cooptada por el poder imperial– y el pensamiento de los predicadores de las Cruzadas, entre quienes se destacó San Bernardo de Claraval, Doctor de la Iglesia.

La Tradición Apostólica de Hipólito, un documento de la primitiva Iglesia de Roma que data del año 215, cuyo influjo en la Iglesia antigua lo atestigua la cantidad de traducciones que se hicieron del mismo a las lenguas de la época, establecía, entre los motivos para rechazar a un catecúmeno que se preparaba para el bautismo, el hecho de que fuera o quisiera hacerse soldado. El canon No. 14 de ese documento, tanto en su versión etiópica como en su versión egipcia, prohíbe al cristiano "usar armas" (versión etiópica) o "hacerse soldado" (versión egipcia de Alejandría)<sup>7</sup>. Así mismo el Canon 12 del Concilio de Nicea (año 325) establece 10 años de excomunión para los que, habiendo dejado de pertenecer al ejército para ser bautizados, vuelvan a ser soldados<sup>8</sup>. Igualmente el Papa San León Magno, en su Carta 167, dirigida al obispo Rústico, de las Galias, le responde a una de sus dudas confirmándole que "es absolutamente contrario a las normas de la Iglesia retornar al servicio militar después de haber hecho penitencia (...) pues no está libre de las trampas del maligno quien se enreda en el servicio militar del mundo"<sup>9</sup>.

Es muy inquietante constatar el cambio de mentalidad que se produce cuando la Iglesia se ajusta al poder imperial y se convierte ella misma en un gran poder. Para esto basta comparar el pensamiento sobre la milicia de dos ilustres teólogos de la Iglesia, uno de antes de Constantino: Tertuliano (155- 220) y otro después de Constantino: San Bernardo de Claraval (1091-1153).

Tertuliano, en su obra *De Corona*, donde desarrolla temas de la identidad cristiana dentro del Imperio Romano, en su capítulo XI se refiere al servicio militar así:

- "Para abordar sobre una base firme el tema de la corona militar, pienso que hay que preguntarse, de entrada, si la milicia es en alguna medida compatible con la fe cristiana, pues ¿qué sentido tiene discutir sobre lo accidental, si lo substancial es condenable? (...) ¿Será legítimo hacer uso de la espada, sabiendo que el Señor advirtió que quien usa la espada morirá a espada? ¿Puede un hijo de la paz participar en combates cuando ni siquiera le es lícito litigar?

<sup>6</sup> Cfr. Pontificale Romanum, edit. H Dessain, Archid. Mechliniae, 1895, pg. 304.

<sup>7</sup> "Ante-Nicene Fathers", vol. 5, edited by Alexander Roberts, D.D. and James Donaldson, LL.D., Hendrickson Publishers Inc., Peabody, Massachusetts, 1995 - ISBN 1-56563-087-4, pg. 256 y 257.

<sup>8</sup> "Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church", vol. XIV, T&T Clark ISBN 0 567 09433 2, Edinburgh, 1991, pg. 27-28.

<sup>9</sup> "Nicene And Post-Nicene Fathers of The Christian Church", vol. XII, T&T Clark, ISBN 0 567 09421 9, Edinburgh, 1989, pg. 111.

¿Podrá involucrarse encadenando, encarcelando, torturando y atormentando gente, quien ni siquiera debiera ser vengador de sus propias faltas? (...) ¿Podrá defender, en la oscuridad, a aquellos mismos que, en la luz, pone en fuga mediante exorcismos, recostándose y descansando sobre la lanza que perforó el costado de Cristo? ¿Y esperará órdenes de un emperador, quien ya las había recibido de Cristo?(...) Cuántas más afrentas podrían ser analizadas como transgresiones que son inherentes al servicio castrense ! El solo hecho de llevar el nombre (cristiano) desde los campamentos de la luz a los campamentos de las tinieblas es ya una afrenta. Evidentemente, si la fe viene después y encuentra a alguien ya previamente comprometido en el servicio militar, su caso es diferente y se asemeja al de aquellos soldados a quienes Juan Bautista bautizó y al de aquellos dos centuriones creyentes: el que Cristo puso a prueba y el que Pedro catequizó. Sin embargo, una vez recibida la fe y hecho el compromiso, o se debe abandonar inmediatamente el servicio militar, como muchos lo han hecho, o extremar las cautelas para que no se incurra en algo contra Dios (...) El estatus de la fe no admite la necesidad como excusa. No tienen ninguna necesidad de pecar quienes han definido como su única necesidad el no pecar. La disciplina cristiana no transige ni siquiera con la supuesta necesidad de quien es forzado a abjurar de la fe bajo torturas o castigos, pues existe una necesidad mayor, que es la de tener pavor a la desertión o a evadir el martirio, necesidad que está por encima de aquella que presiona a cumplir con un oficio por evitar sufrimientos. Una excusa de este género subvierte la esencia misma del sacramento, pues allana el camino incluso para pecar libremente, ya que se podría sostener que toda inclinación es una necesidad y tomarla como una compulsión. Siempre he rechazado este tipo de argumento, usado frecuentemente para defender coronas ligadas a posiciones oficiales. Por las mismas razones anteriores, o tales cargos deben ser rechazados para no caer en pecado, o se debe estar dispuesto a sufrir el martirio como precio por quebrantar los deberes del cargo. Así, pues, con respecto al primer aspecto de la pregunta, sobre la ilegitimidad misma del servicio militar, no quiero añadir más. El segundo aspecto de la pregunta debe ser dejado de lado, no sea que, después de haber rechazado rotundamente el servicio militar como contrario a nosotros, me vea envuelto en una discusión sin valor, como sería lo relativo a la corona militar. Supongan, pues, que la milicia vale tanto como la discusión sobre su corona"<sup>10</sup>.

En cambio, San Bernardo de Claraval, en su Loa a la Nueva Milicia, escribe:

- “Digamos una y más veces que el caballero de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor confianza y seguridad todavía. Ganancia saca para sí, si sucumbe, y triunfo para Cristo, si vence. No sin motivo lleva la espada al cinto. Ministro de Dios es para castigar severamente a los que se dicen sus enemigos. De su Divina Majestad ha recibido el acero para castigo de

---

<sup>10</sup> Tertuliano, “De Corona”, cap XI, “Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, vol. LXX, Vindebonae Hoelder-Pichler Temsky, 1942, pg. 175 y ss. (Versión del latín: JG).

los que obran mal y exaltación de los que practican el bien. Cuando quita la vida a un malhechor, no se le ha de llamar homicida sino "malicida", si vale la palabra; ejecuta puntualmente las venganzas de Cristo sobre los que obran la iniquidad, y con razón adquiere el título de defensor de los cristianos. Si le matan, no decimos que se ha perdido sino que se ha salvado. La muerte que da es para gloria de Cristo; la que recibe, para la suya propia"<sup>11</sup>.

Si bien toda guerra es un desbordamiento de violencia, donde los valores de la vida, la integridad y la libertad del ser humano son supeditados a los intereses de la guerra, la guerra de religión tiene características más graves, pues los controles morales de la violencia son eliminados en su misma fuente, pudiendo la violencia desbordarse al máximo, sublimándose. En el contexto histórico de las Cruzadas, si el poder religioso de la época no podía constituir una reserva moral de control de la violencia bélica, pues estaba involucrado en la misma guerra, sublimándola, ningún esbozo de "derecho humanitario" podía concebirse para defender los valores fundamentales del ser humano convertido en "enemigo bélico", y menos cuando éste se confundía con el "enemigo-en-la-fe".

Las guerras de religión se reeditaron en los siglos XVI y XVII, entre católicos y protestantes, estigmatizándose mutuamente como herejes y desatando toda la violencia posible los unos contra los otros, hasta el Tratado de Westfalia (1648). Hubo episodios espantosos como la llamada Noche de San Bartolomé (24 de agosto de 1572), cuando cerca de 15.000 Hugonotes (Protestantes) fueron asesinados en Francia por el partido que representaba a los católicos. Fue escandalosa la actitud del Papa Gregorio XIII, quien al recibir la noticia, celebró un Te Deum en Roma y mandó acuñar una moneda recordatoria del hecho<sup>12</sup>.

En la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, la guerra aparece justificada bajo 3 condiciones: que se haga por mandato o autoridad del Príncipe; que tenga una causa justa y que sea recta la intención de los combatientes (S.T., II-IIae, Q. 40, art. 1). La primera condición coloca la "guerra justa" en los antípodas de la única modalidad de guerra que parece tolerar el cuerpo doctrinal y normativo de los derechos humanos, en el Preámbulo de la Declaración Universal de 1948, como es la que, en forma de rebelión, se dirige en contra de los poderes constituidos que violan dichos derechos, pero rodeándola de numerosos controles, los que conforman la compleja normatividad del Derecho Internacional Humanitario.

## **1.2. El desconocimiento de los derechos civiles y políticos -Contienda en torno a la libertad-**

Cuando históricamente apareció la primera formulación de los derechos y libertades fundamentales del hombre y del ciudadano, en la revolución francesa, la

---

<sup>11</sup> San Bernardo de Claraval, Obras Completas, BAC, Madrid, 1953, Tomo II, pg. 1442-1443.

<sup>12</sup> CASTIGLIONI, Carlos, "Historia de los Papas", Edit. Labor, Barcelona, 1951, Tomo II, pg. 332-333.

Iglesia se confrontó agudamente con ese movimiento, condenando la Declaración y sus principios inspiradores.

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, adoptada por la Asamblea Nacional de Francia el 26 de agosto de 1789, es el punto de llegada de numerosas convulsiones sociales y de movimientos de intelectuales que convergen en la necesidad de poner fin a los abusos de los poderes feudales y monárquicos y de dar un vuelco a la cosmovisión que los sustenta. Está centrada en el diseño de un nuevo marco de relaciones entre el individuo y el Estado, delimitando el poder de éste, y en la afirmación de la dignidad del ser humano y de sus libertades fundamentales. Pero tal Declaración es a la vez el eje y la base de un nuevo modelo de Estado: el liberal y democrático.

La Revolución francesa envuelve y afecta a la Iglesia por varias razones: una parte del Clero (el "Alto Clero") constituye una capa privilegiada que, junto con la Nobleza y el Tercer Estado, conforman los Estados Generales; otros miembros del Clero (el "Bajo Clero") hacen parte de los delegados del Tercer Estado (o gente del común). Además, desde un siglo antes, habían surgido en la Iglesia francesa movimientos que buscaban limitar el poder temporal del Papa en los asuntos nacionales ("el Galicanismo"). Por todo esto, la Revolución Francesa se proyecta también hacia el interior de la Iglesia e intenta transformarla, de una iglesia feudal, en una iglesia más democrática.

Quien examine detenidamente los artículos de la Constitución Civil del Clero, decretada por la misma Asamblea Nacional el 12 de julio de 1790, puede descubrir que cada uno de esos artículos intenta corregir algún aspecto del modelo feudal de Iglesia. Se hace una nueva distribución de diócesis y arquidiócesis para borrar las fronteras territoriales del feudalismo y acomodarse a los nuevos departamentos creados por la Revolución. Se establece la elección de obispos y párrocos por parte de los distritos electorales del nuevo Estado, pero sometiendo dichas elecciones a la aprobación de los obispos (las de los párrocos) o de los obispos metropolitanos (las de los obispos sufragáneos) quienes podrían objetarlas sólo con argumentos escritos y sólo de carácter pastoral. Los obispos serían ratificados y consagrados por los metropolitanos y los sufragáneos vecinos, y sólo deberían comunicarse con el Papa como jefe de la Iglesia universal para afirmar su comunión con él, pero no para solicitar su confirmación. El Estado asumía la financiación de obispos y clérigos, pero estos debían llenar requisitos de nacionalidad y residencia en sus sitios: haber trabajado 15 años antes en tareas pastorales en la misma diócesis y prestar juramento ante el pueblo de velar por el cuidado pastoral de sus fieles, de fidelidad a la nación y de mantener la Constitución adoptada por la Asamblea Nacional. Tanto obispos como párrocos eran rodeados de Consejos que participaban en las decisiones. Toda intervención del Papa era sometida a aprobación del gobierno central. Se suprimían todas las dignidades y títulos eclesiásticos vinculados a rentas o privilegios.

No hay duda de que esto limitaba sensiblemente la autoridad tradicional del Papa; transformaba las estructuras tradicionales de gobierno de la Iglesia, influidas por otros modelos de sociedad, y además creaba una dependencia peligrosa de la Iglesia respecto al nuevo Estado, lo que restringía bastante su libertad frente al poder. No se puede negar tampoco que todo esto trató de implementarse en medio de una explosión de violencia contra el “antiguo régimen”, violencia que afectó también sensiblemente a la misma Iglesia en muchas de sus personas y propiedades.

El Papa reaccionó oponiéndose radicalmente al intento. Cuando miembros del Clero francés que apoyaban la Constitución, alegaban que sólo se afectaba la disciplina pero no la doctrina de la Iglesia, el Papa Pío VI afirmaba que “bajo el pretexto de establecer sólo una Constitución Civil del Clero, como el título parecía anunciarlo, lo que en efecto se hacía era derogar los dogmas más sagrados y la disciplina más solemne de la Iglesia ...” Por ello rechazó enérgicamente la Constitución; desconoció toda medida y nombramiento que obedecía a la misma; sancionó drásticamente a los miembros del Clero que se plegaron a la reforma y exaltó a los resistentes.

El breve pontificio titulado *Quod aliquantum*, del 10 de marzo de 1791, dirigido por Pío VI a la Iglesia francesa para analizar y condenar la Constitución Civil del Clero, condena al mismo tiempo, y con los términos más drásticos, la filosofía de la revolución francesa en su afirmación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano:

- “ ... el efecto necesario de la Constitución decretada por la Asamblea, es aniquilar la Religión Católica, y con ella, la obediencia debida a los reyes. Dentro de dicha visión se establece, como un derecho del hombre en sociedad, una libertad absoluta que no solamente asegura el derecho de no ser molestado por sus opiniones religiosas, sino que incluso otorga licencia para pensar, decir o escribir y aun hacer imprimir impunemente, en materia religiosa, todo lo que la imaginación más desviada pueda sugerir: monstruoso derecho que a la Asamblea le parece, sin embargo, resultar de una igualdad y de una libertad pertenecientes a la naturaleza de todo ser humano. Pero ¿puede haber algo más insensato que establecer entre los hombres tal igualdad y tal libertad desenfrenadas que ahogan completamente la razón, el don más precioso que la naturaleza haya regalado al hombre y el único que lo distingue de los animales? ¿Acaso Dios, luego de haber creado al hombre y de haberlo establecido en un lugar de delicias, no lo amenazó de muerte si comía del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal? Y, mediante esa primera prohibición, ¿acaso no le ponía límites a su libertad? Y cuando luego su desobediencia lo hizo culpable, ¿acaso no le impuso nuevas obligaciones por medio de Moisés? Y, aunque le haya dejado a su libre opción determinarse por el bien o por el mal, ¿acaso no lo rodeó de preceptos y mandamientos que podrían salvarlo a condición de cumplirlos? ¿Dónde está, pues, esa libertad de pensar y obrar que la Asamblea Nacional

otorga al hombre social como derecho imprescriptible de la naturaleza? (...) esa igualdad, esa libertad tan alardeadas no son, pues, para el hombre, desde su nacimiento, sino quimeras y palabras vacías de sentido. 'Sed sumisos a la autoridad', dice San Pablo: así, los hombres no han podido reunirse y establecer una asociación civil, sin establecer un gobierno, sin restringir esa libertad y sin someterla a las leyes y a la autoridad de sus jefes. 'La sociedad humana -dice San Agustín- no es otra cosa que un convenio general de obedecer a los reyes; y el poder de los reyes no funda su fuerza en un contrato social, sino en Dios mismo, autor de todo bien y de toda justicia'. 'Que cada uno se someta a las autoridades', dice el gran apóstol en la misma epístola, 'pues toda autoridad viene de Dios; las autoridades que existen, han sido puestas por Dios mismo: resistirles es turbar el orden establecido por Dios; y los que se hacen culpables de oponerles resistencia, ellos mismos optan por el castigo eterno'. (Pío VI, Breve Quod aliquantum, marzo 10 de 1791, párrafos 10 y 11)<sup>13</sup>.

Cuando en otros momentos de la historia fueron redactados y asumidos otros compendios de derechos ciudadanos, como conquistas frente a los poderes absolutistas de los monarcas, los Papas se colocaron al lado de los monarcas:

Así ocurrió en la Inglaterra de Juan Sin Tierra, en 1215, cuando la nobleza inglesa, que no soportaba ya las arbitrariedades del Rey, se tomó Londres y obligó al Rey a suscribir la Carta Magna de Derechos, donde se ponían límites a los abusos del poder y se afirmaban derechos de los súbditos, algunas de cuyas formulaciones pasaron textualmente a las declaraciones de derechos humanos y ciudadanos de la posteridad. Juan Sin Tierra acababa de superar un conflicto con el Rey de Francia y con el mismo Papa, por haber hecho asesinar al sobrino del Rey Felipe Augusto de Francia y por haber querido imponer a uno de sus amigos como Arzobispo de Canterbury. El Papa Inocencio III lo excomulgó y lo depuso de su trono, encargando al Rey de Francia ejecutar la sentencia. Juan Sin Tierra entonces se arrepintió y resolvió convertir su reino en feudo pontificio, jurando vasallaje al Papa. Al enfrentar la rebeldía de la nobleza que reclamaba sus derechos, el Papa tomó partido a favor de Juan Sin Tierra, pero el Consejo de Barones que quedó encargado de vigilar la aplicación de la Carta Magna, impidió al Papa su anulación.

Algo similar ocurrió cuando fue adoptado el Bill of Rights o Pliego de Derechos, en 1689. Luego de muchos reyes anglicanos, Jacobo II, coronado en 1685, se confesó católico y derogó rápidamente los edictos reales anteriores que perjudicaban a los católicos, pero al mismo tiempo eliminó el Parlamento y regresó al absolutismo monárquico. Esto provocó una revolución que unificó fuerzas alrededor de Guillermo de Orange, yerno de Jacobo II pero protestante, quien asumió el trono a condición de firmar anticipadamente el Pliego de Derechos. El Papa Inocencio XI había enviado asesores a Jacobo II y deploró su derrocamiento.

<sup>13</sup> Texto tomado de la Colección "Actes Pontificaux cités dans l'Encyclique et le Syllabus du 8 decembre 1864" (Biblioteca Universidad Javeriana, Bogotá, Cod. 262.91, p. 66 lq) pg. 482 a 560.

Cuando el ideario filosófico político de la revolución francesa se fue difundiendo e inspirando un nuevo modelo de Estado que replanteaba radicalmente las relaciones Ciudadanos/Estado, uno de los obstáculos mayores que todo este movimiento tuvo que enfrentar fue la oposición de los Papas. En todas estas contiendas se dejó la impresión de que las estructuras feudales, monárquicas o absolutistas, eran las más adecuadas a la vida de la Iglesia. Todo se va centrando en un proceso contencioso en torno a la libertad humana, que enfrenta a la Iglesia con los movimientos intelectuales, humanistas y políticos que configuran la cosmovisión liberal desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. Todo muestra que la afirmación progresiva de los derechos y libertades del ser humano avanza a través de una contienda persistente con la Iglesia.

Muchos documentos pontificios estigmatizaron los derechos y libertades civiles y políticas que los Estados liberales fueron reconociendo paulatinamente. Quizás un documento que compendia la "teología de la libertad" asumida por los Papas, es la encíclica *Libertas* del Papa León XIII, del 20 de junio de 1888:

En dicha encíclica, el Papa León XIII se propone responder a la crítica generalizada de que "la Iglesia se ha convertido en un obstáculo para la libertad del hombre" (No. 1). Apoyándose en la filosofía platónica, define la libertad como posibilidad de elegir entre bienes no necesarios y afirma que tal posibilidad de elección se la da al ser humano el hecho de poseer un alma que no se origina en lo corpóreo y, por lo tanto, es capaz de alcanzar, en sus juicios, las razones necesarias e inmutables de lo verdadero y lo bueno. Y si bien la libertad es atributo de la voluntad, ésta no se mueve sin ser iluminada por la antorcha de la razón. Sin embargo, la razón imperfecta puede presentarle a la voluntad, para su elección, males con apariencia de bienes. Por eso la libertad necesita ser auxiliada y lo es gracias a la Ley. Tanto la ley natural y eterna, como las leyes humanas que rigen a las sociedades, son "voces" de una razón superior, que es Autoridad, única que puede establecer deberes, adjudicar derechos y aplicar sanciones (No. 3 a 10). En auxilio aún mayor a esa libertad, Dios ha dado otras leyes que concuerdan con la ley natural y eterna, y cuya autoría divina se puede conocer por señales claras e indudables. Por eso los Estados deben profesar una religión y precisamente la única verdadera que es la Católica, como depositaria de esa ley divina (No. 12 y 14).

La encíclica condena las tres modalidades de liberalismo. Condena el "Liberalismo radical", que afirma que cada uno se debe dar su propia ley; que la autoridad solo se origina en la voluntad común, y que sólo la mayoría es fuente de derecho. Su error estaría en que la soberanía de la multitud sólo puede llevar a que desaparezca la razón y a que los gobiernos tengan por fundamento la mera fuerza.

Condena también el "Liberalismo moderado", que acepta la sujeción a un derecho natural pero conocible solo por vía racional. Su error estaría en que el hombre resulta decidiendo sobre lo divino.



Condena, finalmente, el "Liberalismo muy moderado", que acepta la ley divina en el fuero personal pero no en el público, y que proclama la separación de la Iglesia y del Estado. Su error estaría en reconocer a los Estados la licitud de desentenderse de procurar el bien espiritual de los ciudadanos (No. 11 a 13).

Apoyado en estos argumentos, el Papa condena las libertades de culto, de opinión, de enseñanza y de conciencia (No. 14 a 20), concluyendo así dichos capítulos: "Síguese de lo dicho que no es lícito de ninguna manera pedir, defender, conceder la libertad de pensar, de escribir, de enseñar, ni tampoco la de cultos, como otros tantos derechos dados por la naturaleza al hombre. Pues si los hubiera dado en efecto, habría derecho para no reconocer el imperio de Dios, y ninguna ley podría moderar la libertad del hombre" (No. 23).

Tal teología de la libertad choca, evidentemente, con la formulación de los derechos civiles hoy universalmente reconocidos y que fueron reivindicados desde hace varios siglos, a través de convulsiones sociales y políticas y del desarrollo de corrientes filosóficas humanistas.

El Papa León XIII, en su encíclica *Libertas*, como exponente claro de una doctrina que transpiró durante siglos los documentos oficiales de Papas y Concilios, presenta una visión integrista de la libertad, demasiado dependiente de la filosofía platónica, donde la historia real, profundamente arraigada en "lo corpóreo", queda subsumida, eludida o negada por unas razones o principios eternos e incorpóreos. Esto lleva al Papa a pasar por alto la historia de sangre, terror y arbitrariedades de la Inquisición, de las Cruzadas, de los Principados y Absolutismos "cristianos"; en los que la Iglesia corpórea se encarnó, y los que alimentaron en gran medida las luchas por las libertades civiles. No reconoce tampoco, la encíclica, los valores de las demás confesiones religiosas, como lo hará después el Concilio Vaticano II.

### **1.3. El desconocimiento, no teórico sino operativo, de los derechos económicos y sociales**

Luego de conquistados los derechos civiles y políticos de los individuos frente al Estado, en las constituciones liberales, nuevas formas de opresión se manifiestan y agudizan, pero no ya por la carencia de un reconocimiento jurídico de libertades o derechos individuales, sino por el desarrollo anárquico del derecho de propiedad y de las libertades de empresa y de mercado, campos en los cuales se impone la ley del más fuerte, dando lugar a la concentración de la riqueza y a la deshumanización de las grandes masas por la explotación. Cuando el movimiento obrero se desarrolla y lucha por un cambio de esta situación, dando expresión paulatina a una segunda generación de derechos humanos: los derechos económicos y sociales, la Iglesia se enfrenta también con esos intentos desde posiciones que condenan radicalmente la pretensión central del movimiento obrero: asegurarle un soporte estructural a los derechos de las grandes masas obreras. La Iglesia



esta vez propone una alternativa, al formular la Doctrina Social Católica, que se opone a todo cambio estructural e intenta solucionar los conflictos en un nivel de concertación, que atenúe las consecuencias injustas del capitalismo estructural.

La denuncia del sistema capitalista como deshumanizador de las grandes mayorías no es patrimonio del marxismo. Ya en el siglo XVIII esa denuncia era intensa. Sin embargo, la revolución francesa se centra en el problema de la opresión política y conquista las libertades fundamentales del individuo frente al Estado, pero, tanto las capas dirigentes de dicha revolución (la burguesía), como la ideología liberal que la sustenta, agravan el problema social, al desbordarse las libertades de empresa y de mercado, sustentadas en el derecho ilimitado a la propiedad privada. Los siglos XIX y XX vivirán dramáticamente este conflicto y muchas corrientes ideológicas que en ellos se desarrollan, así como los movimientos sociales y políticos, buscan salidas al problema de la explotación capitalista. Primero son los llamados socialistas utópicos, quienes entre 1820 y 1870 aproximadamente, lanzan propuestas y crean movimientos, organizaciones y experiencias socialistas, en búsqueda de una salida al problema obrero; luego el Manifiesto Comunista (1848) instaura una corriente internacionalista y revolucionaria que le da otro sustento ideológico a la clase obrera para la conquista de sus derechos, y luego vendrán las experiencias concretas de Estados socialistas o comunistas, a partir de la revolución rusa de 1917 y las que le siguen.

También es ampliamente conocido el hecho de la condenación del socialismo y del comunismo por la Iglesia. Sin embargo, a diferencia de la condena sin alternativas a los derechos civiles y políticos que había hecho en el pasado, en este campo la Iglesia estructura una alternativa de solución al problema social, en su llamada Doctrina Social.

Durante los siglos XIX y XX, en los países de tradición cristiana como Francia, Inglaterra, Alemania, Rusia, Austria, Italia, España, Polonia, Hungría, Checoslovaquia y muchos otros, las clases trabajadoras y explotadas fueron adhiriendo a numerosas corrientes ideológicas y políticas denominadas socialistas o comunistas, donde esperaban encontrar una solución al problema de la explotación que las deshumanizaba. Hubo corrientes que prescindían del Estado (cooperativistas); otras que buscaban eliminarlo radicalmente (anarquistas); otras que buscaban transformarlo estructuralmente (marxistas); unas eran marginalistas y pacifistas; otras proclamaban la violencia; otras las transformaciones estructurales progresivas.

La condena pontificia del socialismo y del comunismo es, sin embargo, indiscriminada. Se inicia en el Pontificado de Pío IX (1846-1878) y se prolonga hasta el de Pío XII (1939-1958). Como bien lo ha demostrado el jesuita chileno Arturo Gaete a través de rigurosos análisis textuales, en sus varios artículos publicados en la revista Mensaje, en 1972, los documentos pontificios revelan un desconocimiento profundo de lo que eran esos movimientos en sus

elaboraciones teóricas. En efecto, desde Pío IX a Pío XII, las síntesis que se hacen del pensamiento socialista y comunista corresponden a un conocimiento vulgar y en extremo simplificado de los mismos. Arturo Gaete lo sintetiza así: "Pío IX, bajo el título de socialismo y comunismo, condena en realidad a los socialistas utópicos; León XIII, bajo el mismo título, condena el anarquismo. Pío XI es el primero que menciona a Marx por su nombre, pero en realidad se refiere a una forma particular de marxismo: la interpretación bolchevique del mismo"<sup>14</sup>. No obstante la abundante literatura socialista y comunista que circula en Europa y en el resto del mundo en la segunda mitad del siglo XIX y en la primera del XX, así como la multitud de documentos de los movimientos obreros en todos sus niveles, la Iglesia parece vivir en otra galaxia donde solo le llegan algunas tesis caricaturizadas de todos estos movimientos y elaboraciones teóricas.

Pero si bien no hay en los documentos pontificios condenatorios un diálogo o confrontación seria con los teóricos del socialismo o del comunismo, la lógica de la condena, progresivamente radical, sí parece responder a objetivos prácticos: las condenaciones tangenciales de Pío IX responden al ascenso de estos movimientos en Europa, que a veces ni siquiera son distinguidos claramente de las convulsiones liberales. La condenación más explícita de León XIII (encíclicas *Quod apostolici muneris*, de 1878, y *Rerum novarum*, de 1891) responde ya a los efectos de la Primera Internacional. La declaración de incompatibilidad absoluta entre socialismo/comunismo y cristianismo que hace Pío XI (encíclicas *Quadragesimo anno* (1932), y *Divini Redemptoris* (1937) responde a la revolución rusa, la represión stalinista, el Pacto de Varsovia y la persecución religiosa en los países del Pacto, así como a las revoluciones mexicana y española, donde la persecución contra la Iglesia fue brutal. El Decreto del Santo Oficio del 15 de julio de 1949 (Pío XII) que excomulgaba a los católicos que se inscribieran en partidos comunistas o adhirieran a su doctrina, respondía a la militancia masiva de católicos en partidos comunistas, durante la política de "la mano tendida".

En realidad, los documentos pontificios toman del vulgo unas cuantas tesis para identificar al socialismo y al comunismo: su negación del derecho de propiedad privada; su teoría de la lucha de clases; su proclamación del igualitarismo; su "filosofía materialista y atea" y sus propuestas de economía colectivista.

La posición de los Papas, en todos estos documentos, es ofrecer, como alternativa a los modelos sociales de libre concurrencia y colectivismo, una vía intermedia: la Doctrina Social de la Iglesia, cuyos ejes se desarrollan en dichos documentos: defensa radical del derecho a la propiedad privada, transmisible por la estructura familiar (herencia); la negación del igualitarismo como contrario a la ley natural; el reconocimiento, por igual, de los derechos del capital y del trabajo en el funcionamiento de la economía; la armonía de clases como alternativa al antagonismo de clases, regida por criterios de justicia y caridad; la defensa de la

---

<sup>14</sup> GAETE, Arturo, S. J., revista Mensaje, de Santiago de Chile, No. 209, junio de 1972, pg. 330.

autoridad del Estado y la atribución a éste de un moderado papel promotor de la armonía de clases; la valoración espiritual de la pobreza, de la paciencia y de la resignación; la promoción de las asociaciones de obreros y patronos, como base de una concertación permanente.

Es impresionante el desequilibrio operativo que subyace en todo este magisterio social de la Iglesia: a nivel estructural, se mantiene, como "de derecho natural", todo lo que favorece al capital. Sólo a nivel moral exhortativo se condenan sus trágicos efectos sociales como "excesos" que pueden ser corregidos mediante una "conversión moral", voluntaria, a los valores de la justicia y de la caridad.

Pero como bien lo ha analizado Arturo Gaete, el desencuentro entre la Iglesia y la cosmovisión socialista se da en niveles muy profundos: los documentos pontificios buscan su sustentación en la filosofía Neo-tomista, que es un pensamiento centrado en las substancias y para el cual los accidentes no tienen importancia. Es, además, un pensamiento centrado en el ser, para el cual la acción no tiene importancia; por eso poco se interesa en pensar la historia. El Marxismo, en cambio, es esencialmente un pensamiento de la historia y un pensamiento dialéctico, para el cual el ser del hombre se va tallando en la historia y no preexiste sino de manera elemental, y la realidad es un proceso de contradicciones, lo que hace del marxismo ante todo un pensamiento de tránsito (estratégico-táctico).

Así, por ejemplo, mientras para los documentos pontificios, la armonía de las clases es lo que está inscrito en la naturaleza de las cosas (como "ley natural y divina") y la lucha de clases sucede "per accidens" (accidentalmente, o sea "por prurito de novedades"; "por obra de hombres turbulentos o astutos"), para el marxismo, en cambio, la lucha de clases es un hecho central en la historia y un hecho que nos constituye como humanos concretos, aunque esa historia no es definitiva, sino una especie de prehistoria de hombres alienados, por lo cual hay que desmontar estructuralmente esa lucha para llegar a la supresión de las clases.

De igual manera, el marxismo no entiende el concepto del Estado como definido de acuerdo a una "esencia" o "naturaleza" del mismo, para descubrir allí una "finalidad permanente a la cual habría que conformarse", sino que interroga a la historia para descubrir lo que el Estado ha sido en la realidad y poder comprender hacia dónde apunta.

Otro rasgo de ese pensamiento Neo-tomista en el que se apoyan los documentos pontificios, es el de ser un discurso unidimensional, para el cual la política, el derecho o la teología, manifiestan lo que el hombre es. Para el marxismo, en cambio, la política, el derecho o la teología ocultan en gran parte lo que el hombre es, y por eso se caracteriza como un discurso bidimensional. Para el Tomismo, no hay distancia entre la realidad humana y su expresión; para el marxismo, lo mismo que para Freud o para Nietzsche, hay una distancia grande entre la realidad y sus expresiones. Esa distancia, para Freud, por ejemplo, es la que separa el discurso

consciente de otro que corre por debajo de la conciencia (el inconsciente); para Marx esa distancia es la que separa la superestructura de la estructura y de la infraestructura, y que hace que el Estado, el derecho, la ideología y la misma religión, no sean expresiones traslúcidas sino “disfrazadas” o “falseadas” de la realidad, siendo necesario explicar esas formas de la conciencia social, en un momento dado, teniendo en cuenta las contradicciones de la vida material que las contextúan y condicionan: el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Otro rasgo característico de esa síntesis teológica que ha permanecido como fundamento de los documentos oficiales de la Iglesia, es la construcción de una moral cristiana sobre los esquemas básicos de la ética estoica.

El sistema estoico se caracteriza por una estricta armonía entre la física, la lógica y la ética (las tres partes del sistema). Los dogmas de la física son los mismos de la ética y de la lógica. La concepción del tiempo, en que sólo el presente es real, influye en una concepción de toda la realidad como simultánea y no sucesiva. Por eso los acontecimientos sucesivos revelan, en cualquier momento presente, la totalidad de un destino/providencia que sólo Dios puede abarcar en su totalidad, y el ser humano debe acoplar su voluntad a ellos. La libertad humana sólo es concebible como aceptación de esa providencia, no como libertad transformadora o constructora de futuro. Los males históricos no afectan al verdadero sabio u hombre recto, pues el verdadero recinto de la libertad está en el santuario interior, que no sólo puede convivir con la injusticia histórica sino que debe aceptarla como destino/providencia.

Tan profundo desencuentro de lenguajes y cosmovisiones, unido a muchos intereses institucionales de la Iglesia, hizo que ésta desequilibrara su posición supuestamente “mediadora” entre el sistema de libre competencia capitalista y el sistema de colectivismo socialista-comunista, defendiendo lo que en el nivel estructural y de principios favorecía al capitalismo. Arturo Gaete termina uno de sus artículos mencionados con esta reflexión: “A fines del siglo pasado, la clase obrera tuvo dos abogados serios: los católicos sociales y los socialistas. Pero los abogados venían de galaxias diferentes. A la hora del encuentro, lo único que pudieron hacer fue excomulgarse mutuamente: cada cual consideró al otro monolíticamente malo. En consecuencia, ninguno tenía nada que aprender del otro. La clase obrera pagó la cuenta”<sup>15</sup>.

Tal posición tan desequilibrada de la Iglesia es objetivamente aprovechada por las potencias capitalistas. Estas no dudan en utilizar las condenaciones eclesíásticas para poner en primer plano el carácter “materialista y ateo” del socialismo y del comunismo, con el fin de demonizar todos sus postulados económicos, políticos

---

<sup>15</sup> GAETE, Arturo, S. J., “Catolicismo social y marxismo en el siglo XIX: un diálogo imposible”, revista Mensaje, Santiago de Chile, 1972, pg. 601.

y sociales y enfrentarlo militarmente bajo la hipócrita bandera de la “defensa de la civilización cristiana”, escondiendo tras ella los intereses de los más inhumanos extremos de explotación.

En la coyuntura de la preguerra mundial, la Iglesia rechaza la mano tendida por partidos comunistas de países tradicionalmente cristianos, los que ofrecen revisar sus tesis antirreligiosas para construir modelos de alianza con la Iglesia en beneficio de los explotados. La Iglesia considera esas propuestas como “trampas” tendidas por enemigos irreconciliables (encíclica *Divini Redemptoris*, de Pío XI, No. 57).

En la posguerra mundial de los 40, al iniciarse la Guerra Fría, el mundo se polariza; el bloque capitalista aparece férreamente aliado con la Iglesia e incluso se define como “Civilización Occidental Cristiana” para contraponerse al “Comunismo ateo”. Los Estados socialistas se ven forzados a responder a la Guerra Fría con el armamentismo, que sustrae cantidades exorbitantes de dinero a la inversión social, y con la creación de Estados policivos que contengan de alguna manera los intentos de destruirlos por parte de las potencias imperialistas, una de cuyas armas ideológicas más poderosas es la religiosa, factores que al fin dan al traste con los principios mismos del socialismo.

Por otra parte, bajo el techo de la defensa de la “Civilización Occidental Cristiana”, el Occidente capitalista formula la “Doctrina de la Seguridad Nacional”, por la cual previene, mediante el terror, el atractivo que podría ejercer el socialismo en los países y clases pobres de su hemisferio, dando lugar a las sangrientas dictaduras militares y civiles que ahogan en sangre todos los movimientos reivindicativos populares, bajo modelos de Terrorismo de Estado que aún se prolongan. Como resultado, no sólo son negados los derechos económicos, sociales y culturales, sino que se regresa a la más brutal violación de los derechos civiles y políticos y de los derechos elementales de vida, integridad y libertad.

La jerarquía católica, en su inmensa mayoría, adopta como prioridad, durante toda esta época, la lucha contra el socialismo y el comunismo, poniendo en primer plano su carácter “materialista y ateo” y silenciando sus postulados sociales, mientras convive pacíficamente con el capitalismo (que es, en la práctica la religión del Dios/Dinero, en cuyas altares sacrifica enormes masas humanas, pero que se encubre bajo el manto de una defensa de la “civilización cristiana”) y se amolda a-criticamente a todas sus estructuras e incluso al Terrorismo de Estado con que el capitalismo combate los movimientos en pro de la justicia bajo la etiqueta universal de “comunismo”. Y cuando los regímenes de “Seguridad Nacional” ahogan en sangre todos los movimientos sociales y políticos que reclaman justicia, o bien la Iglesia guarda silencio, o justifica los baños de sangre como “necesarios para librar a la sociedad del comunismo”, tal como lo declararon los Obispos castrenses de Argentina, Chile y El Salvador, durante las dictaduras militares.

Gracias a los enormes dividendos ideológicos que esta alianza proporcionó al capitalismo, la humanidad llegó al fin del segundo milenio “cristiano” habiendo podido excluir al 80% de su población de un nivel de vida humano (cfr. Naciones Unidas, Informes sobre Desarrollo Humano, desde 1992 en adelante).

#### **1. 4. El desconocimiento de los derechos de los pueblos –“Evangelización”, conquista y expoliación–**

Una tercera generación de derechos humanos ha venido siendo formulada durante la segunda mitad del siglo XX, como derechos de los pueblos. Allí están implicados: el derecho a la existencia de los pueblos; a su autodeterminación; a la preservación de sus recursos, sus territorios, sus culturas y su medio ambiente, así como sus derechos al desarrollo y a la paz. Aunque sean derechos más recientemente formulados en los tratados internacionales, sus contenidos se arraigan en el más elemental sentido de humanidad. Tampoco la historia de la Iglesia aparece limpia cuando se confronta con el contenido de estos derechos. Por el contrario, se descubren a este respecto páginas estremecedoras.

No obstante el radicalismo del mensaje evangélico en su rechazo a reconocer supuestas superioridades raciales o étnicas, económicas o políticas, culturales o religiosas, de algún grupo humano sobre otro, el cristianismo histórico no ha sido capaz de desprenderse del culto a la desigualdad, a las “superioridades”, a los derechos de dominio y de expoliación de unos seres humanos sobre otros.

El principio según el cual, la fe en el único Dios verdadero o la cercanía de su Palabra viva, puede traducirse en derecho de dominio y en valoraciones de inferioridad de quienes no abrazan la fe, proyectándose en la pérdida del derecho a la vida, a los bienes, a la libertad, a las posesiones, territorios, tradiciones y culturas de los “infieles”, es, en el fondo, el principio mismo que inspiró la Inquisición, las cruzadas, las guerras de religión, la alianza con los sistemas feudales y monárquicos de dominación y con el capitalismo e imperialismo de Occidente. Pero también este principio inspiró el exterminio de razas y culturas; el saqueo de las riquezas y la usurpación e invasión de los territorios de los pueblos considerados “inferiores” por no pertenecer al bloque “civilizado” y “evangelizado” del mundo. La Conquista de América es una de las expresiones más patéticas y trágicas de dicho principio.

La Conquista de América se hace, supuestamente, por motivación de fe. El Papa Alejandro VI, en la Bula *Inter caetera*, del 4 de mayo de 1493, dirigida a los reyes Fernando e Isabel, soberanos de Castilla, León, Aragón, Sicilia y Granada, les expresa:

- “Nos hemos enterado de que hace tiempo os propusisteis buscar y encontrar algunas islas y tierras firmes remotas y desconocidas, no descubiertas hasta

ahora por otros, con el fin de reducir a sus nativos y moradores al culto de nuestro Redentor y a la profesión de la fe católica, y ya que hasta ahora estabais muy ocupados en la toma y recuperación del reino de Granada, no habíais podido llevar a cabo vuestro santo y laudable propósito, pero que al fin, según plugo al Señor, una vez recuperado dicho reino, queriendo cumplir vuestro deseo, habíais encomendado al amado hijo Cristóbal Colón, varón ciertamente digno y apto para tan gran empresa, que diligentemente buscara tierras firmes e islas remotas y desconocidas, por un mar que hasta ahora no había sido navegado, con navíos y hombres adiestrados para tales cosas, no sin afrontar grandes sufrimientos y riesgos y gracias a fondos que fueron destinados para ello<sup>16</sup>.

Admirado el Papa de que “gracias al auxilio divino” fueron encontradas tales tierras e islas, en las cuales habitan “gentes pacíficas ... que viven desnudas ... que no comen carnes ... que creen en un dios creador del universo ... que parecen aptas para abrazar la fe católica y ser imbuidas de sanas costumbres” ... y que “hay esperanza de que, si son instruidas, en esas tierras e islas será confesado el nombre de nuestro Salvador Jesucristo ...”, y que habiendo, además, en esas tierras, “oro, especies y cosas preciosas de diverso género”... “teniendo en cuenta todo, pero principalmente la exaltación y dilatación de la fe católica, lo que es honra de los reyes como lo fue de sus antepasados en el reino”, pues también ellos se han “propuesto reducir a la fe católica a los moradores de dichas islas y tierras, teniendo a favor la divina clemencia...”, el Papa encuentra suficientes motivos para hacer donación a dichos reyes de tales territorios, lo que sanciona con palabras muy solemnes:

- “Y para que más generosa y audazmente asumáis una empresa de tanta importancia, dotados con la largueza de la gracia apostólica, por mi propia iniciativa (“motu proprio”) y no a instancia vuestra o por petición elevada a Nos por otros en nombre vuestro, sino por nuestra exclusiva generosidad, a plena conciencia y apoyados en la plenitud del poder apostólico, os hacemos donación y os asignamos todas las islas y tierras firmes encontradas y que puedan encontrarse, detectadas y por detectar, en dirección al occidente y al sur desde una línea construida desde el polo ártico, o sea del Septentrión, hasta el polo antártico, o sea al Mediodía, línea que comience a una distancia de cien leguas a partir de las Islas llamadas “Azores” y “Cabo Verde”, hacia el occidente y el sur, comprendiendo todas las tierras firmes e islas descubiertas o por descubrir, que estén hacia la India o cualquier otra parte, de tal modo que todas las islas y tierras firmes, descubiertas o por descubrir, detectadas o por detectar, que se encuentren a partir de dicha línea hacia el occidente y el sur, que no habían estado en posesión de ningún rey o príncipe cristiano hasta el día de la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo próximo pasado, contando desde el presente año de mil cuatrocientos noventa y tres, cuando fueron descubiertas

---

<sup>16</sup> Bula “Inter caetera”, del Papa Alejandro VI, Bullarium Romanum, Tomus V, pg. 361-364 – Versiones del latín: JG.



por vuestros vigías y capitanes. Con la autoridad de Dios que nos fue otorgada en San Pedro, y haciendo las veces de Cristo en la tierra, os las donamos y asignamos a vosotros y a vuestros herederos y sucesores (reyes de Castilla y de León), con todos sus dominios, ciudades, campamentos, lugares y totales pertenencias, a perpetuidad, a tenor de las presentes. Os hacemos, constituimos y declaramos, pues, a vosotros y a vuestros dichos herederos y sucesores, señores de ellas, con plena, libre y omnímoda potestad y jurisdicción<sup>17</sup>.

Unos años antes, el 8 de enero de 1454, el Papa Nicolás V emitió la Bula *Romanus Pontifex* mediante la cual le otorgaba dominios sin medida al Rey Alfonso V de Portugal, a sus sucesores y al Infante Enrique “El Navegante”. El documento comienza con grandes elogios de las conquistas que el Infante ha realizado en África, combatiendo a pueblos musulmanes y apoderándose de sus reinos, tierras, mares y demás posesiones. Todo este despojo se legitima por el hecho de atacar a infieles y de imponer la fe católica. El Papa recuerda y refrenda, en esta misma bula, otras facultades previas que había concedido al mismo Rey Alfonso para “invadir, conquistar, someter, dominar y subyugar a todos los sarracenos y paganos y a otros enemigos de Cristo dondequiera que se hubiesen instalado, así como reinos, ducados, principados, dominios, posesiones y todo tipo de bienes muebles e inmuebles por ellos poseídos, y para someter a las personas de ellos a perpetua servidumbre, y para asignarse a sí mismo y a sus sucesores la propiedad de los reinos, ducados, condados, principados, dominios, posesiones y bienes y dedicarlos a uso y utilidad suya y de sus sucesores; y obtenidas tales facultades y con su autoridad, el mismo Rey Alfonso y el Infante adquirieron de tal modo, poseyeron y poseen, justa y legítimamente, islas, tierras, puertos y mares, que pertenecen por derecho al mismo Rey y a sus sucesores y nadie, entre los fieles de Cristo, sin permiso especial del Rey o de sus sucesores, ha podido lícitamente entrometerse en ello ni lo podrá de ningún modo” (No. 5).

La Bula muestra, a lo largo de su texto, una preocupación por preservar los derechos de conquista de la corona portuguesa y su dominio sobre todo lo conquistado, identificando este objetivo con el del despojo y vencimiento de los infieles y la propagación de la fe católica. Para ello quiere que sus efectos legitimen, hacia el pasado y hacia el futuro, todas las conquistas de la corona portuguesa, llegando a concederles dominios sin límites: “... ahora y para la posteridad definimos y declaramos que puede, libre y lícitamente, a tenor de las presentes, y con el fin de definir un derecho más perfecto y cauteloso, por las presentes donamos, concedemos y entregamos en propiedad a perpetuidad a los ya mencionados Rey Alfonso, sus sucesores, reyes de dichos reinos, y al Infante, lo que ya han adquirido y lo que en el futuro pudieren adquirir, provincias, islas, puertos, lugares y mares, cualesquiera y cuantos fueren...” (No. 5).

---

<sup>17</sup> Bullarium Romanum, o. c., Tomus V, pg. 361-364.



Las sanciones para quienes se atreven a desconocer tales derechos, son las más graves en la Iglesia: la excomunión para los particulares y el entredicho para las colectividades. Cualquier absolución queda condicionada a una debida reparación a la corona portuguesa y cualquier intento de apelación ante autoridad superior queda desautorizado. (No. 8)<sup>18</sup>.

El historiador y sociólogo norteamericano, Howard Zinn, al comenzar su obra *People's History of the United States*, se refiere a la suerte corrida por la primera isla donde se estableció Colón el 5 de diciembre de 1492: la Hispaniola (hoy Haití) habitada por la etnia de los Arawakos, tomando muchos datos de las obras de Fray Bartolomé de las Casas:

Al registrar en su diario sus primeras impresiones sobre dichos indígenas "descubiertos", Colón los describe como finamente hospitalarios y pacíficos (no conocen armas) y apunta: "con cincuenta hombres podríamos subyugarlos y hacerles hacer lo que queramos". Luego, en su Informe a la Corte de Madrid, Colón pide nueva ayuda de la Corona para su siguiente viaje y ofrece en recompensa "traerles todo el oro que necesiten y todos los esclavos que pidan". Para esto, suplica que "el Dios eterno, Nuestro Señor, dé la victoria a quienes siguen su camino a través de enormes dificultades". Cuando empieza a capturar indios, las aldeas de La Hispaniola van quedando vacías. En 1495 caza mil quinientos indios y los encierra en cercos custodiados por españoles y por perros; luego selecciona quinientos para llevar a España, doscientos de los cuales mueren en el camino y los que llegan vivos son vendidos. Colón escribe luego: "En nombre de la Santísima Trinidad iremos enviando todos los esclavos que puedan ser vendidos". Los españoles comienzan a cazar indios Arawakos; a muchos de ellos los cuelgan y los queman y muchos otros comienzan a suicidarse e incluso a sacrificar a sus niños para librarlos de los españoles. En dos años la mitad de la población de La Hispaniola, calculada en 250.000 habitantes, murió asesinada, mutilada o suicidada. Cuando se vio que no quedaba más oro, los indios fueron tomados como esclavos para trabajar en grandes haciendas llamadas "encomiendas". Tenían que trabajar a un ritmo tan terrible que murieron por millares. En 1515 quedaban aproximadamente cincuenta mil. En 1550 había sólo quinientos. Un informe de 1650 muestra que ningún Arawako o descendiente suyo sobrevivía<sup>19</sup>.

Así comenzó la empresa de La Conquista, que desconoció todos los derechos de los pueblos nativos: a su existencia como pueblos y personas; a su autodeterminación; a sus territorios; a sus culturas; a sus recursos naturales; a su medio ambiente. El derecho de conquista buscó legitimarse siempre en el derecho a reducirlos a la fe católica, aduciendo la "donación" hecha por los Papas a los soberanos de España y Portugal. Ante las diversas expresiones de resistencia de los nativos, que tuvieron

---

<sup>18</sup> Bullarium Romanum, o. c., Tomus V, pg. 111-115.

<sup>19</sup> Ver ZINN, Howard, "People's History of the United States", Harper Perennial, New York, 1995- ISBN 0-06-092643-0 pg. 1 a 5. (Versiones del inglés: JG).

resonancia en sectores minoritarios de misioneros, las deliberaciones de la Junta de Valladolid, iniciadas en 1512, volvieron a legitimar la dominación redactando "El Requerimiento".

El jurista real Juan López de Palacios Rubio, redactor del Requerimiento en 1513, expresa en dicho documento la "teología de la conquista". El Requerimiento, aprobado por el Obispo Fonseca, representante del Rey para asuntos de ultramar y autorizado por el Consejo de Indias en 1514, debía ser leído a los soberanos nativos de América antes de toda operación bélica contra ellos. Se les explicaba allí que el Creador del mundo había delegado su poder en San Pedro y en sus sucesores y que uno de éstos le había donado esas tierras al Rey de España, por lo cual ellos eran súbditos de dicho Rey y debían obedecerle y aceptar que se les predicara la fe católica. Debían, pues, recibir a los misioneros y aceptar el poder del Rey. El Requerimiento concluía con esta intimidación solemne:

- "Si no lo hiciéredes y en ello maliciosamente dilación pusiéredes, certíficoos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros e vos haré guerra por todas partes e maneras, e vos subjetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y sus Altezas, e tomaré vuestras personas e vuestras mujeres e hijos, e los haré esclavos, e como tales los venderé e dispondré dellos como sus Altezas mandaren; e vos tomaré vuestros bienes, e vos haré todos los males e daños que pudiere como a vasallos que no obedescen ni quieren rescibir su señor y le resisten e contradicen. E protesto que las muertes e daños que dello se recrescieren, sean a vuestra culpa e no a la de sus Altezas ni mía ni destes caballeros que conmigo vinieron. E de como lo digo y requiero pido al presente Escribano me lo de por testimonio signado"<sup>20</sup>.

Fray Bartolomé de Las Casas, refiriéndose a un gobernador cruel que recorrió la región del Darién (Colombia/Panamá) hasta Nicaragua, robando oro y enviando a sus capataces a robarlo, resume el Requerimiento y su práctica así: "Íbanse de noche los tristes españoles salteadores hasta media legua del pueblo, y allí aquella noche entre sí mismos apregonaban o leían el dicho requerimiento diciendo: "Caciques é indios de esta tierra firme, de tal pueblo, hacemos os saber que hay un Dios, y un papa, y un rey de Castilla que es señor de estas tierras, venid luego a le dar obediencia etc., y si no, sabed que os haremos guerra, y mataremos y cautivaremos, etc". Y al cuarto del alba, estando los inocentes durmiendo con sus mujeres e hijos, daban en el pueblo, poniendo fuego a las casas, que comúnmente eran de paja, y quemaban vivos los niños y mujeres, y muchos de los demás antes que acordasen mataban a tormentos porque dijesen de otros pueblos de oro, o de más oro de lo que allí hallaban, y los que restaban herrábanlos por esclavos; iban después, acabado o apagado el fuego, a buscar el oro que había en las casas. De esta manera y en estas obras se ocupó aquel

---

<sup>20</sup> El texto completo del Requerimiento fue reproducido en la AGENDA LATINOAMERICANA de 1992, de donde se toma este numeral IX.

hombre perdido con todos los malos cristianos que llevó, desde el año de catorce hasta el año de veinte y uno o veinte y dos, enviando en aquellas entradas ciento y seis y más criados”<sup>21</sup>.

Entre los teólogos de la época hizo carrera la tesis de que la sujeción o guerra justa contra los pueblos nativos se legitimaba por negarse éstos a recibir la fe o por el solo hecho de ser “infeiles”.

En 1539 el teólogo dominico Francisco de Vitoria expone tesis diferentes en la Universidad de Salamanca, tesis que en parte se distancian de la anterior teología de la conquista y en parte entroncan con ella, pero que sobre todo hacen de puente, hacia el futuro, con las nuevas formas de dominación que se impondrán a los pueblos de la América Latina.

Para Vitoria, los indígenas de América eran verdaderos propietarios de sus tierras y tenían capacidad jurídica de dominio, aún en el caso de que se les considerase “pecadores” o “dementes”. Afirma, además, que ni el Papa ni el Emperador tienen derecho alguno al señorío sobre esas gentes o territorios; que el poder del Papa es sólo espiritual, pero que en este campo tampoco es lícito imponer la fe por coacción.

Vitoria encuentra, sin embargo, otra manera de justificar el derecho de dominio de los españoles sobre los pueblos nativos de América. Sus tesis articuladas, sustentadas cada una en numerosos textos bíblicos y algunas citas de monumentos jurídicos romanos, se sintetizan así con sus propias palabras:

- “Los españoles tienen derecho a recorrer aquellas provincias y a permanecer allí, sin que puedan prohibírselo los bárbaros (...) Es lícito comerciar con ellos ... importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan, y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles (...) Si los bárbaros niegan a los españoles las facultades arriba declaradas de derecho de gentes ... los españoles deben, primero con razones y consejos, mostrar que no vienen a hacerles daño (...) Si los bárbaros no quieren acceder sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten (...) Si padecen injuria, pueden, con la autoridad del príncipe, vengarla con la guerra y llevar adelante los demás derechos en la guerra (...) Si, tentados todos los medios, los españoles no pueden conseguir seguridad respecto de los bárbaros sino ocupando sus ciudades y sometiéndolas, pueden lícitamente hacerlo (...) Si los bárbaros perseveran en su malicia, entonces los españoles pueden obrar, no ya como si se tratase de inocentes, sino de pérfidos enemigos, cargar sobre ellos todo el peso de la guerra, despojarlos

---

<sup>21</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, VARGAS MACHUCA, Bernardo, “La Destrucción de Las Indias, Refutación de Las Casas”, Librería de la Vda. De C. Bouret, París, 1956, pg. 44-45.

y reducirlos a cautiverio, destituir a los antiguos señores y establecer otros nuevos (...). Pero, por otro título, los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros (...) El Papa puede encomendar ese asunto a los españoles y prohibírselo a los demás (...) Si los bárbaros impidieren a los españoles anunciar libremente el Evangelio, pueden ellos predicarles aún contra su voluntad y, si es necesario, aceptar la guerra o declararla, hasta que les den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio (...) Si algunos bárbaros se convierten al cristianismo y sus príncipes quieren por la fuerza y el miedo volverlos a la idolatría, los españoles pueden declarar la guerra y hasta destituir a los señores (...) Si una buena parte de los bárbaros se hubiere convertido a la fe de Cristo, ya sea por las buenas, ya por la violencia, el Papa puede, pídaselo ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros señores infieles (...) También si los bárbaros no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles ... por utilidad de ellos pueden los reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros"<sup>22</sup>.

Como bien lo expresó en una sentencia el Tribunal Permanente de los Pueblos, en su sesión sobre La Conquista de América y el Derecho Internacional (Padua - Venecia, octubre de 1992): "Vitoria incluye inmediatamente en el "ius communicationis" ("derecho al intercambio"), que supone el reconocimiento de la identidad y paridad de los derechos de todos los sujetos que entablan comunicación, derechos construidos a la medida de los conquistadores, que de hecho los españoles habían ejercido indiscriminadamente en perjuicio de los indígenas en las décadas siguientes a la Conquista: el derecho de asentamiento, es decir, de invasión; el derecho de apropiación, empezando por el oro y la plata, considerados "res nullius" (cosas de nadie); el derecho de comercio, equivalente a la obligación de los indígenas a dejarse despojar; el derecho de propagar la fe, correspondiente a la obligación de no obstaculizarla por parte de los indígenas. La negativa de los "bárbaros" a ofrecerse como víctimas en el ejercicio de esos derechos es considerada como causa de guerra por Vitoria"<sup>23</sup>.

Las pocas voces proféticas que se levantaron contra la barbarie de los conquistadores y colonizadores, no cuestionaron el derecho de dominio del Rey de España ni la necesidad de "reducir a la fe católica" a los nativos. Sin embargo, se opusieron a la brutalidad con que esto se imponía y llegaron a afirmar que el problema que se les planteaba no era ya el de la salvación de los indios sino el de la salvación de los españoles, cuyos pecados, en el trato dado a los indígenas, eran horribles. En una carta al Emperador, Bartolomé de Las Casas llegó a decir que si la muerte y

---

<sup>22</sup> VITORIA, Francisco de, "Relección primera, De los Indios", en Obras Completas, BAC No. 198, Madrid, 1960, pg. 704 y ss.

<sup>23</sup> Tribunale Permanente Dei Popoli, "La Conquista dell'America e il Diritto Internazionale", Fondazione Internazionale Lelio Basso, Nova Cultura Editrice, Roma, 1995, pg. 18.

la destrucción de los indios era la condición par que fuesen cristianos, mejor sería que “nunca jamás fuesen cristianos”<sup>24</sup>.

Bartolomé de Las Casas , en su Brevísima Relación de la Destrucción de Las Indias, registró el caso del cacique Hatuey, quien huyó de la isla La Hispaniola a Cuba para escapar de las atrocidades de los cristianos, pero finalmente fue capturado y quemado vivo. “Atado al palo decíale un religioso de San Francisco, santo varón, que allí estaba, algunas cosas de Dios y de nuestra fe; el cual nunca las había jamás oído, lo que podía bastar aquel poquillo tiempo que los verdugos le daban, y que si quería creer aquello que le decía, que iría al cielo, donde había gloria y eterno descanso, y si no, que había de ir al infierno á padecer perpetuos tormentos y penas. Él, pensando un poco, preguntó al religioso si iban cristianos al cielo, el religioso le respondió que sí, pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique sin más pensar, que no quería él ir allá sino al infierno, por no estar donde estuviesen, y por no ver tan cruel gente”<sup>25</sup>.

Abundante literatura cristiana ha intentado justificar la Conquista por los “logros” obtenidos: “la civilización de pueblos bárbaros y su cristianización”, disimulando las brutalidades como un “precio” que “hubo que pagar”. Otras veces se insiste en que no podemos juzgar las épocas pasadas con criterios de nuestra época. Hay detrás de estas justificaciones conceptos inaceptables de lo que es la “civilización” y el “cristianismo”. Podría decirse que los términos se invirtieron: sufriendo el exterminio, los pueblos nativos de América evidenciaron la “incivilidad” de los conquistadores y su barbarie, pues los bárbaros e incivilizados resultaron ser los conquistadores; al mismo tiempo evidenciaron la irreligiosidad, idolatría y perversidad de quienes se llamaron “cristianos”. Haward Zinn critica lúcidamente nuestra encubridora relación con ese vergonzoso pasado:

- “Al narrar la historia, no estoy proponiendo acusar, juzgar y condenar “en ausencia” a Colón. Ya es demasiado tarde para hacerlo. Ello sería un inútil ejercicio académico de moralidad. Pero la fácil aceptación de las atrocidades como un deplorable pero necesario precio a pagar por el progreso ( en el caso de Hiroshima y Vietnam, “para salvar la civilización occidental”; en el caso de Kronstadt y Hungría, “para salvar el socialismo”; en el caso de la proliferación nuclear, “para salvarnos a todos”), es una posición que todavía hace carrera entre nosotros. Una de las razones que explican por qué aún estamos viviendo ese tipo de atrocidades es el que hayamos aprendido a sepultarlas dentro de una masa de otros hechos, a la manera como los desechos radioactivos son sepultados en contenedores en lo profundo de la tierra. Hemos aprendido a darle a esas atrocidades exactamente la misma importancia que les dan

---

<sup>24</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, “Entre los remedios” (1542), en Obras Escogidas, Madrid, BAE, 1958, vol. V, pg. 118. Cita tomada de GUTIÉRREZ, Gustavo, “La Fuerza Histórica de los Pobres”, CEP, Lima, Perú, 1979, pg. 357.

<sup>25</sup> LAS CASAS, Bartolomé, “La Destrucción de las Indias”, o. c., pg. 39.

ordinariamente los maestros y los escritores en sus más respetables salones de clase o libros de texto. Ese calculado sentido de la proporción moral, surgido de la aparente objetividad del estudioso, es aceptado con mayor facilidad que cuando es planteado por militantes políticos en conferencias de prensa. Pero por eso mismo es más mortal”<sup>26</sup>.

Cuando a comienzos del siglo XIX se producen las revoluciones de independencia en las colonias españolas de América, los Papas Pío VII y León XII vuelven a tomar partido en favor del Rey de España y en contra de los independentistas.

Pío VII promulga, el 30 de enero de 1816, el Breve pontificio *Etsi longissimo*, dirigido a los obispos de América sujetos al Rey de España. En él condena radicalmente la rebelión:

- “Nos compete el impulsaros más con esta carta a no perdonar esfuerzo para desarraigar y destruir completamente la funesta cizaña de alborotos y sediciones que el hombre enemigo sembró en esos países. Fácilmente lograréis tan santo objeto, si cada uno de vosotros demuestra a sus ovejas con todo el celo que pueda los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión; si presenta las ilustres y singulares virtudes de nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando, vuestro Rey católico, para quien nada hay máspreciado que la religión y la felicidad de sus súbditos, y finalmente, si les pone a la vista los sublimes e inmortales ejemplos que han dado a Europa los españoles que despreciaron vidas y bienes para demostrar su invencible adhesión a la fe y su lealtad hacia el Soberano. Procurad, pues, venerables hermanos e hijos queridos, corresponder gustosos a nuestras paternas exhortaciones y deseos, recomendando con el mayor ahínco la fidelidad y obediencia debidas a vuestro Monarca; haced el mayor servicio a los pueblos que están a vuestro cuidado; acrecentad el afecto que vuestro Soberano y Nos os profesamos y vuestros afanes y trabajos lograrán por último en el cielo la recompensa prometida por aquel que llama bienaventurados e hijos de Dios a los pacíficos”<sup>27</sup>.

Unos años más tarde, cuando el movimiento de independencia está a punto de consolidar su victoria, el Papa León XII escribe la Encíclica *Etsi iam diu*, el 24 de septiembre de 1824, donde condena nuevamente, con severidad, el movimiento de independencia, tomando posición a favor del Rey de España:

- “A la verdad, con el más acerbo e incomparable dolor, emanado del paternal afecto con que os amamos, hemos recibido las funestas nuevas de la deplorable situación en que tanto al Estado como a la Iglesia ha venido a reducir en esas

---

<sup>26</sup> ZINN, Howard, o. c., pg. 8-9.

<sup>27</sup> PIO VII, Breve Pontificio “*Etsi longissimo*”, versión tomada de LETURIA, Pedro De, “Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835”, Vol. II, Sociedad Bolivariana de Venezuela, Caracas, 1959, pg. 110 y ss.

regiones la cizaña de la rebelión, que ha sembrado en ellas el hombre enemigo (...) No podemos menos de lamentarnos amargamente, ya observando la impunidad con que corre el desenfreno y la licencia de los malvados, ya al notar como se propaga y cunde el contagio de libros y folletos incendiarios, en los que se deprimen, menosprecian y se intentan hacer odiosas ambas potestades, eclesiástica y civil, y ya, por último, viendo salir, a la manera de langostas devastadoras, esas Juntas que se forman en la lobrete de las tinieblas, de las cuales no dudamos afirmar con San León, Papa, que se concreta en ellas, como en una inmunda sentina, cuanto hay y ha habido de más sacrílego y blasfemo en todas las sectas heréticas (...) Pero ciertamente nos lisonjamos de que un asunto de entidad tan grave tendrá, por vuestra influencia, con la ayuda de Dios, el feliz y pronto resultado que Nos prometemos, si os dedicáis a esclarecer ante vuestra grey las augustas y distinguidas cualidades que caracterizan a nuestro amado hijo Fernando, Rey católico de las Españas, cuya sublime y sólida virtud le hace anteponer al esplendor de su grandeza el lustre de la religión y la felicidad de sus súbditos; y si con aquel celo que es debido, exponéis a la consideración de todos, los ilustres e inaccesibles méritos de aquellos españoles residentes en Europa, que han acreditado su lealtad, siempre constante, con el sacrificio de sus intereses y de sus vidas, en obsequio y defensa de la religión y de la potestad legítima"<sup>28</sup>.

Hay, pues, otro profundo desencuentro, entre la formulación de los derechos de los pueblos, que se han ido conquistando a través de convulsiones y rebeliones contra las estructuras despóticas que los desconocen, y el lenguaje oficial y la práctica histórica de la Iglesia, en el campo de las relaciones entre los pueblos.

Hay huellas todavía hirientes de todo esto, que en la majestuosidad de sus monumentos siguen proclamando la sacrílega audacia con que todos estos horrores fueron sancionados "en nombre de la fe cristiana". Las catedrales primadas de Bogotá y de Lima conservan en monumentales capillas exclusivas, las tumbas de los conquistadores Gonzalo Jiménez de Quezada y Francisco Pizarro, como si los millares de indígenas que asesinaron, el saqueo de sus recursos naturales y el exterminio de sus culturas, no fueran crímenes que aún claman justicia al cielo.

### **1.5. Un fin de milenio que demanda un "mea culpa"**

En la primavera de 1994, en el contexto de los preparativos para celebrar el inicio del tercer milenio cristiano, fueron difundidos en la prensa europea los lineamientos de un supuesto documento que el Papa Juan Pablo II habría escrito, para ser discutido en un Consistorio extraordinario que tendría lugar en junio del mismo año. Posteriormente fue conocido ese documento como un "promemoria",

---

<sup>28</sup> LEON XII, encíclica "Etsi iam diu", septiembre 24 de 1824, versión tomada de LETURIA, Pedro De, o. c., vol. II, pg. 265 y ss.

titulado: "Reflexiones sobre el Gran Jubileo del Año Dos Mil". Entre los temas que el Papa les planteaba allí a los cardenales estaba el de "Una mirada atenta a la historia del segundo milenio", con el fin de llevar a la Iglesia a "reconocer los errores cometidos por sus hombres y, en cierto sentido, en su nombre". En los párrafos relativos a este tema, el Papa afirmaba:

- "Mientras llega a su fin el segundo milenio del cristianismo, la Iglesia debe hacerse consciente con renovada lucidez de todas las infidelidades que sus fieles han demostrado, a lo largo de la historia, en contra de Cristo y de su Evangelio.
- Una mirada atenta al segundo milenio puede quizás evidenciar otros errores similares, e incluso culpas, en lo que mira al respeto de la justa autonomía de las ciencias. ¿Cómo callar luego de tantas formas de violencia perpetradas aun en nombre de la fe? Guerras de religión, tribunales de la Inquisición y otras formas de violación de los derechos de las personas. (...) Es necesario que también la Iglesia, a la luz de todo lo que dijo el Concilio Vaticano II, revise por iniciativa propia los aspectos oscuros de su historia evaluándolos a la luz de los principios del Evangelio (...) Podría ser una gracia del próximo Jubileo. Esto en ningún modo le hará daño al prestigio moral de la Iglesia, el cual más bien se reforzará por el testimonio de lealtad y de valentía en el reconocimiento de los errores cometidos por sus hombres y, en cierto sentido, en su nombre"<sup>29</sup>.

La reacción mayoritariamente negativa de los cardenales no se hizo esperar. Fuera de las declaraciones a medios de prensa, muchas con cargas fuertemente emotivas, quizás el que mejor estructuró una respuesta al Papa fue el Cardenal Giacomo Biffi, Arzobispo de Bologna, en su artículo *L'autocritica ecclesiale*, aparecido en la publicación *Christus hodie* (Bologna, 1995). Por su parte, el dominico suizo Georges Cottier, considerado como el teólogo del Papa, responde a las principales objeciones en su artículo *La chiesa davanti alla conversione: il frutto più significativo dell'anno santo*, aparecido en la publicación *Tertio Millennio Adveniente* (San Paolo Cinisello, Balsamo, 1996). Es interesante confrontar las tesis centrales de estas dos posiciones<sup>30</sup>:

A) Posición crítica: Cardenal Biffi:	B) Posición defensiva P. Georges Cottier, O.P.:
<p>• <u>Escándalo de los sencillos</u>: Puede convertirse en fuente de ambigüedad e incluso de malestar espiritual, especialmente para los fieles más sencillos, a los cuales están destinados, en primera instancia, los misterios del Reino.</p>	

(Continúa)

<sup>29</sup> ACCATTOLI, Luigi, "Quando il Papa Chiede Perdono", Oscar Saggi Mondatori, Milano 1997, ISBN 88-04-45967-0, pg. 55 - Versiones del italiano: JG.

<sup>30</sup> Cfr. ACCATTOLI, Luigi, o. c., pg. 58-65.



A) Posición crítica: Cardenal Biffi:	B) Posición defensiva P. Georges Cottier, O.P.:
<p>• <u>Posibles confusiones sobre el pecado de la Iglesia:</u> Las culpas de las cuales sin duda debemos pedir perdón a Dios y a los hermanos son aquellas que cada uno comete al violar los mandamientos y el precepto omnicomprendido de la caridad. La Iglesia, propiamente como Iglesia, no tiene pecados. Considerada en la verdad de su ser, no tiene pecados, pues es el 'Cristo-total'. Su cabeza es el Hijo de Dios, al cual no se le puede atribuir nada moralmente deplorable (...) Los que son suyos son sus hijos, no los pecados de éstos, aunque los pecados de los hijos merezcan siempre las lágrimas de la madre incontaminada. Estamos unidos y pertenecemos al Cristo total en cuanto somos santos, no en cuanto no lo somos. Nuestras acciones pecaminosas son acciones entitativamente extra-ecclesiales. Por eso es que la Iglesia, aunque compuesta de pecadores, es siempre santa.</p>	<p>La Iglesia reconocerá los pecados de sus hijos pero también, y esto es diferente, sus imperfecciones en la imitación de Cristo. A ella le corresponde interrogarse continuamente, tanto sobre los pecados de sus hijos, como sobre su propia historia.</p> <p>La memoria viva de la Iglesia es la conciencia de su identidad a través de los siglos (...) La relectura de la historia en el espíritu de penitencia tiene pleno sentido para la unidad de la Iglesia a través del tiempo.</p> <p>Se exige una relación entre la mirada teológica y la ciencia histórica, sin prevaricaciones de uno u otro lado.</p>
<p>• <u>Necesidad de que los errores sean probados mediante investigaciones objetivas:</u> Sería justo pedir perdón por los errores eclesiásticos de los siglos pasados si son probados históricamente mediante investigaciones objetivas y sobre todo sin valoraciones anacrónicas, lo que no siempre se da.</p>	<p>La presión ejercida sobre las personas por la mentalidad predominante no es una necesidad, y aunque la buena fe exonere, ello no significa que un comportamiento que hoy día repudiamos, hubiera podido ser objetivamente correcto en la época.</p>
<p>• <u>Silencio cultural sobre los delitos del pasado:</u> Galileo fue desaprobado en los ámbitos universitarios de su tiempo, sin embargo, ningún rector en nuestros días es llamado a responder por las posiciones de la autoridad académica de entonces. Parece que sobre los delitos históricos reales y graves contra el género humano, hoy cobijados con un misericordioso silencio cultural, todos están de acuerdo en afirmar que ya los responsables no están allí.</p>	<p>La conciencia de circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia de penitencia.</p>

Llama fuertemente la atención, en esta confrontación, el recurso a un concepto teológico, abstracto y a-histórico de la Iglesia, en la corriente crítica, y en cambio la apelación a la historia concreta de la Iglesia y a su memoria, como elemento ineludible de su identidad a lo largo del tiempo, en la corriente más defensora del "mea culpa".

Pero esta polémica interna ha hecho desteñir, sin lugar a dudas, los pronunciamientos papales de perdón. La Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente (14 de noviembre de 1994) suaviza ya los alcances del Promemoria. Su párrafo más explícito es este:

- "Otro capítulo doloroso sobre el que los hijos de la Iglesia deben volver con ánimo abierto al arrepentimiento, está constituido por la aceptación, manifestada especialmente en algunos siglos, de métodos de intolerancia religiosa e incluso

de violencia en el servicio de la verdad. Es cierto que un correcto juicio histórico no puede prescindir de un atento estudio de los acontecimientos culturales del momento, bajo cuyo influjo muchos pudieron creer de buena fe que un auténtico testimonio de la verdad implicaba la anulación de otras opiniones o al menos su marginación. Muchos motivos convergen con frecuencia en la creación de premisas de intolerancia, alimentando una atmósfera pasional a la que sólo los grandes espíritus verdaderamente libres y llenos de Dios lograban de algún modo substraerse. Pero la consideración de las circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos que han desfigurado su rostro, impidiéndole reflejar plenamente la imagen de su Señor crucificado, testigo insuperable de amor paciente y de humilde mansedumbre. De estos trazos dolorosos del pasado emerge una lección para el futuro, que debe llevar a todo cristiano a tener buena cuenta del principio de oro dictado por el Concilio: "La verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra, con suavidad y firmeza a la vez, en las almas" (No. 35).

Desde 1996 el Papa creó una Comisión teológica histórica para fundamentar el mea culpa con el que la Iglesia debía iniciar el tercer milenio. Al frente de esa Comisión colocó a su teólogo Georges Cottier. Dicha Comisión ha iniciado largos procesos de investigaciones históricas sobre la Inquisición y sobre las Cruzadas.

Según el citado libro de Luigi Accatoli, *Quando Il Papa Chiede Perdono*<sup>31</sup>, Juan Pablo II ha reconocido culpas históricas de la Iglesia en 94 ocasiones (hasta 1997), en 25 de las cuales ha empleado la expresión "pido perdón" u otra equivalente. En muchos de esos textos el reconocimiento es muy indirecto, pero en ocasiones ha sido más explícito. En la Bula *Incarnationis mysterium* (29 de noviembre de 1998) mediante la cual convoca al Gran Jubileo del año 2000, el Papa afirma:

- "Se ha de reconocer que en la historia hay también no pocos acontecimientos que son un anti-testimonio en relación con el cristianismo. Por el vínculo que une a unos y otros en el Cuerpo Místico, y aún sin tener responsabilidad personal ni eludir el juicio de Dios, el único que conoce los corazones, somos portadores del peso de los errores y de las culpas de quienes nos han precedido". (No. 11).

Todos estos "mea culpa" que el Papa ha ido regando en las dos últimas décadas, en discursos y documentos, y su insistencia en hacer del "mea culpa" una de las "gracias" del Jubileo-2000, llevó a la Comisión Teológica Internacional a elaborar el documento *Memoria y Reconciliación* (marzo de 2000)<sup>32</sup>, para enfrentar teológicamente el problema de pedir perdón por las culpas del pasado.

<sup>31</sup> Edizione Oscar Saggi, Milano, 1999 ISBN 88-04-45967-0. Versiones del italiano: JG.

<sup>32</sup> Comisión Teológica Internacional, "Memoria y Reconciliación - La Iglesia y las culpas del pasado", en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, No. 13 (1631), 31 de marzo del 2000, pg. 11-18.

Es difícil encontrar un documento del Vaticano con tantos matices y cautelas, como el de Memoria y Reconciliación. Hay allí formuladas al menos 60 cautelas. Algunas de ellas tienen que ver con estrategias psico-sociales, como el peligro de ceder ante acusaciones hostiles; con el riesgo de posibles aprovechamientos por parte de detractores de la Iglesia, o de caer en resentimientos o autoflagelaciones, o de exasperar aspectos negativos que disminuyan el entusiasmo de la evangelización, o que perpetúen imágenes negativas de otros, o pongan en marcha procesos de auto-culpabilización indebida. Otras tienen que ver con el trasfondo bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, donde no existen rastros de petición de perdón a interlocutores presentes por culpas de los antepasados. Otras se refieren a la preservación de principios teológicos, como la de no exagerar de tal modo el aspecto pecador de la Iglesia que se empañe su santidad constitutiva. Otras miran a salvaguardar principios de hermenéutica histórica, que piden tener en cuenta las complejas relaciones entre sujeto interpretante y pasado interpretado. Otras miran a urgir un juicio histórico exhaustivamente preciso y objetivo, como base para ser confrontado con un juicio teológico que tenga en cuenta el sujeto teológico de la culpa, valorado en sus dimensiones a la vez históricas y trascendentes. Otras apuntan a las reglas del discernimiento ético, haciendo caer en la cuenta de que la responsabilidad subjetiva cesa con la muerte del actor y no se transmite por generación o herencia, y que la única responsabilidad que se prolonga en la historia es la objetiva, como un mal que sobrevive en sus consecuencias y en una carga sobre la conciencia y la memoria de los descendientes. Otras cautelas recalcan ciertos atenuantes de los juicios históricos, como los paradigmas de relaciones Iglesia/sociedad, que condicionan los comportamientos de los hijos de la Iglesia. Otras tienen que ver con los efectos pastorales de la petición de perdón, llamando al discernimiento de situaciones, por ejemplo en contextos en que la Iglesia es minoría o está contextualizada por una cultura que no comparte el mismo sentido del perdón, etc.

No se puede negar que el documento constituye un examen exhaustivo de las implicaciones de un reconocimiento de culpa o petición de perdón, iluminado desde múltiples disciplinas y marcos de análisis. Pero ese mismo afán de extremar razones y cautelas refleja lo agudo de la polémica interna de la Iglesia y el profundo temor que le inspira la perspectiva de una mirada penitencial a los dos milenios transcurridos de historia cristiana.

Todo este temor racionalizado ha impedido verdaderos gestos proféticos, que se caracterizan siempre por la audacia, por la omisión de racionalizaciones extremas paralizantes, y por el recurso a señalamientos vivos, concretos y directos de lo que obstaculiza el escuchar a Dios.

Da lástima constatar el lenguaje tan indirecto, débil e ineficaz con que el documento termina aludiendo –(paralizado por las sesenta cautelas)– a la Inquisición, a las Guerras de Religión, a las aquiescencias con las opresiones, absolutismos y terrorismos ejercidos desde el poder, y al desconocimiento de los derechos de las personas y de los pueblos:

- (...) hay que añadir el (anti-testimonio) de las ocasiones en que durante el pasado milenio se han utilizado medios dudosos para conseguir fines buenos, como la predicación del Evangelio y la defensa de la unidad de la fe: 'Otro capítulo doloroso sobre el que los hijos de la Iglesia deben volver con ánimo abierto al arrepentimiento está constituido por la aquiescencia manifestada, especialmente en algunos siglos, con métodos de intolerancia y hasta de violencia en el servicio a la verdad' (T.M.A., 35) Se refiere con ello a las formas de evangelización que han empleado instrumentos impropios para anunciar la verdad revelada o no han realizado un discernimiento evangélico adecuado a los valores culturales de los pueblos o no han respetado las conciencias de las personas a las que se presentaba la fe, e igualmente a las formas de violencia ejercidas en la represión y corrección de los errores. Una atención análoga hay que prestar a las posibles omisiones de que se hayan hecho responsables los hijos de la Iglesia, en las más diversas situaciones de la historia, respecto a la denuncia de injusticias y violencias: "Está también la falta de discernimiento de no pocos cristianos respecto a situaciones de violación de los derechos humanos fundamentales. La petición de perdón vale para todo aquello que se ha omitido o callado a causa de la debilidad o de una valoración equivocada, por lo que se ha hecho o dicho de modo indeciso o poco idóneo' (Juan Pablo II, discurso 1 de sept. 1999)". (Memoria y Reconciliación, No. 5,3).

Un lenguaje tan abstracto, que no llama a las cosas por su propio nombre, sobre todo cuando éstas hieren tan profundamente la esencia del cristianismo, no es eficaz, ni de lejos, para impulsar un cambio profundo de mentalidades, una conversión, una estigmatización de conductas que nunca más deberían tolerarse en la historia de la Iglesia.

Llama la atención que en un párrafo secundario, cuando el documento formula las cautelas del reconocimiento de culpas en el plano de las relaciones entre las diversas religiones, e invita a que los actos de arrepentimiento estimulen a otras religiones a reconocer sus culpas, aparezca la confesión más fuerte, en cuanto debería ser compartida por las demás religiones y sociedades:

- "Como la historia de la humanidad está llena de violencias, genocidios, violaciones de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos, explotación de los débiles y divinización de los poderosos, del mismo modo la historia de las religiones está revestida de intolerancia, superstición, connivencia con poderes injustos y negación de la dignidad y libertad de las conciencias. Los cristianos no han sido una excepción y son conscientes de cuán pecadores son todos ante Dios" (No. 6.3).

A pesar de todo esto, el documento va construyendo una teología que fundamenta la necesidad de la Purificación de la Memoria, término que va sustituyendo al de reconocimiento de las culpas y arrepentimiento, que predominaba en los discursos y gestos del Papa. Los pasos e instancias de esa teología son:

1. Del balance general que el documento hace en su comienzo, al valorar los textos del Papa y las reacciones que han suscitado en la Iglesia, concluye que: "El pasado de la Iglesia estructura en amplia medida su presente" y que "el recuerdo de los escándalos del pasado puede obstaculizar el testimonio de la Iglesia hoy y el reconocimiento de las culpas cometidas por los hijos de la Iglesia de ayer puede favorecer la renovación y la reconciliación en el presente". (No. 1.4).
2. Del examen de los fundamentos bíblicos, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el documento concluye que los llamados del Papa a una admisión de culpa por los sufrimientos y ofensas de que se han hecho responsables en el pasado los hijos de la Iglesia "no encuentran una verificación unívoca en el testimonio bíblico. Sin embargo, se basan en todo lo que la Sagrada Escritura afirma respecto a la santidad de Dios, a la solidaridad intergeneracional de su pueblo y al reconocimiento de su ser pecador (...) y asume además correctamente el espíritu del Jubileo bíblico, que requiere que sean llevados a cabo actos destinados a restablecer el orden del designio originario de Dios sobre la creación" ("la celebración del Jubileo era una admisión implícita de culpa y un intento de restablecer un orden justo"). (No. 2.3 y 2.4)
3. Del examen de la Teología de la Iglesia, instancia donde se concentraron la mayor parte de las cautelas, dado que el reconocimiento de las culpas deforma en cierto modo la imagen teológica de la Iglesia en cuanto "santa" y "santificadora"; el documento concluye en la "necesidad de conciliar los dos aspectos: de una parte, la afirmación de fe en la santidad de la Iglesia, de otra parte, su necesidad incesante de penitencia y de purificación". "La Iglesia se presenta como un sujeto absolutamente único en el acontecer humano, hasta el punto de poder hacerse cargo de los dones, de los méritos y de las culpas de sus hijos de hoy y de los de ayer"; pues "la comunión que existe entre todos los bautizados en el tiempo y en el espacio es tal, que en ella cada uno es él mismo, pero al mismo tiempo está condicionado por los otros y ejerce sobre ellos un influjo en el intercambio vital de los bienes espirituales. De este modo, la santidad de los unos influye sobre el crecimiento del bien de los otros, pero también el pecado tiene una relevancia no exclusivamente personal, ya que pesa y opone resistencia en el camino de la salvación de todos; en tal sentido afecta verdaderamente a la Iglesia en su integridad, a través de la variedad de los tiempos y de los lugares" (cap. 3).
4. Al sistematizar los exigentes criterios de un juicio histórico e insistir en la necesidad de confrontarlos con un juicio teológico, el documento afirma, sin embargo, que: "solamente cuando se llega a la certeza moral de que cuanto se ha hecho contra el Evangelio por algunos de los hijos de la Iglesia y en su nombre habría podido ser comprendido por ellos como tal y en consecuencia evitado, puede tener sentido para la Iglesia de hoy hacer enmienda de culpas

del pasado (...) La Iglesia “no tiene miedo a la verdad que emerge de la historia y está dispuesta a reconocer equivocaciones allí donde se han verificado, sobre todo cuando se trata del respeto debido a las personas y a las comunidades. Pero es propensa a desconfiar de los juicios generalizados de absolución o de condena respecto a las diversas épocas históricas. Confía la investigación sobre el pasado a la paciente y honesta reconstrucción científica, libre de prejuicios de tipo confesional o ideológico, tanto por lo que respecta a las atribuciones de culpa que se le hacen como respecto a los daños que ella ha padecido” (Cap. 4).

5. Al hacer el discernimiento ético, el documento distingue entre la responsabilidad subjetiva y la objetiva. Recuerda que la subjetiva cesa con la muerte del que realiza la acción y que en cambio la objetiva continúa en la historia, sobreviviendo en las consecuencias de los comportamientos, que pueden convertirse en un pesado fardo sobre la conciencia y la memoria de los descendientes. Por eso concluye: “pedir perdón presupone una contemporaneidad entre aquellos que son ofendidos por una acción y aquellos que la han realizado” Pero: “se puede hablar de una solidaridad que une el pasado y el presente en una relación de reciprocidad. En ciertas situaciones el peso que cae sobre la conciencia puede ser tan pesado que constituye una especie de memoria moral y religiosa del mal cometido, que es por su naturaleza una memoria común: esta da testimonio elocuente de la solidaridad objetivamente existente entre quienes han hecho el mal en el pasado y sus herederos en el presente. Es entonces cuando resulta posible hablar de una responsabilidad común objetiva. Del peso de tal responsabilidad se nos libera ante todo implorando el perdón de Dios por las culpas del pasado, y por tanto, cuando se da el caso, a través de la “purificación de la memoria”, que culmina en el perdón recíproco de los pecados y de las ofensas en el presente”. (No. 5.1) Aquí se encuentra el núcleo del documento. En sentido estricto, reconocer las culpas del pasado, arrepentirse y pedir perdón, se acomodaría más a una responsabilidad subjetiva, que solo se podría dar entre contemporáneos (ofensor y ofendido), en cambio pedir perdón a Dios en solidaridad con los hijos de la Iglesia que pecaron en el pasado y purificar así la memoria histórica buscando nuevos tipos de relaciones en el presente, se acomodaría a una responsabilidad objetiva que pervive en el presente como un fardo que pesa sobre la conciencia y la memoria, causando daño a las relaciones.
- Para el documento, “Purificar la memoria significa eliminar de la conciencia personal y común todas las formas de resentimiento y de violencia que la herencia del pasado haya dejado, sobre la base de un juicio histórico-teológico nuevo y riguroso, que funda un posterior comportamiento moral renovado. Esto sucede cada vez que se llega a atribuir a los hechos históricos pasados una cualidad diversa, que comporta una incidencia nueva y diversa sobre el presente con vistas al crecimiento de la reconciliación en la verdad, en la justicia y en la caridad entre los seres humanos y en particular entre la

Iglesia y las diversas comunidades religiosas, culturales o civiles con las que entra en relación". (No. 5.1).

Todo esto muestra que el tercer milenio no comienza con ningún gesto profético sino más bien con un testimonio de la profunda timidez penitencial que afecta a la Iglesia. El documento Memoria y Reconciliación es un modelo de prudencia extrema, pero está muy lejos de ser un gesto profético.

Los comportamientos colectivos necesitan motivarse y afianzarse mediante lenguajes muy claros e icónicos, de imágenes muy vivas, sugestivas y cautivantes. Los documentos académicos, saturados de matices y cautelas, de prudencias y equilibrios, pasan sin tocar la historia real. Y cuando la memoria colectiva está tan herida por historias, instituciones y lenguajes que ofendieron tan gravemente la esencia del Evangelio, la purificación de esa memoria demanda gestos muy audaces y radicales, que contrarresten icónicamente los iconos de ignominia que pueblan esa memoria.

Un impresionante testimonio latinoamericano de esa timidez penitencial que está afectando a la Iglesia, se ha mostrado en la Iglesia de Argentina. Al parecer existía una recomendación explícita del Papa de que el Episcopado argentino hiciera público un "mea culpa" por su comportamiento durante las últimas dictaduras militares. Durante varios años fue debatido un texto en las sesiones de la Conferencia Episcopal, saliendo finalmente al público un texto que no contiene ningún "mea culpa", el 27 de abril de 1996. Vale la pena compararlo con el texto que el grupo más consciente de obispos había redactado<sup>33</sup>:

Texto aprobado por los obispos	Texto rechazado por la mayoría de obispos
<p><b>"En el transcurso de la historia nacional, frecuentemente y de diversos modos, el anuncio del Evangelio y su necesaria proyección en la vida política se han disociado. Tal disociación se manifestó de manera cruenta en los años 60s y 70s, caracterizados por el terrorismo de la guerrilla y el terror represivo del Estado. Las heridas profundas que produjeron no se han cicatrizado todavía.</b></p> <p><b>Sin admitir responsabilidades que la Iglesia no tuvo en aquellos hechos, debemos reconocer que hubo católicos que justificaron y participaron en la violencia sistemática como método de 'liberación nacional', buscando conquistar el poder político y establecer una nueva forma de sociedad inspirada en la ideología marxista, arrastrando</b></p>	<p>"Haciendo un examen ahora, a cierta distancia de aquellos años y a la luz de la Carta sobre el Jubileo de Juan Pablo II, sobre nuestra acción pastoral en aquella emergencia grave y dolorosa de nuestro reciente pasado, nosotros, Obispos, reconocemos que no supimos discernir con claridad los hechos que interpretábamos. No logramos comprender ni valorar la gravedad del mal que estaba atacando al cuerpo social, especialmente en las aberrantes vejaciones contra la dignidad de las personas perpetradas por quienes deberían garantizar el marco jurídico de la nación. En virtud de la responsabilidad que nos compete, por todo lo que omitimos y callamos, por lo que no supimos hacer por indecisión, debilidad o evaluación equivocada de los hechos, por lo que no hicimos a su debido tiempo, por lo que hicimos</p>

(Continúa)

<sup>33</sup> Cfr. ACCATOLI, Luigi, o. c., pg. 81-82.



Texto aprobado por los obispos	Texto rechazado por la mayoría de obispos
<p><b>consigo, desafortunadamente a muchos jóvenes. Y no faltaron otros grupos, en cuyo seno se cuentan muchos hijos de la Iglesia, que respondieron ilegalmente a la guerrilla en forma inmoral y atroz, lo que es motivo de vergüenza para todos. Por esto es oportuno repetir lo que hemos dicho muchas veces: si algunos miembros de la Iglesia, cualquiera fuese su condición, hubieren apoyado con recomendaciones o complicidad algunos de esos hechos, habrían actuado bajo su propia responsabilidad personal contra Dios, contra la humanidad y contra su conciencia.</b></p> <p>Solidarios con nuestro pueblo y con los pecados de todos, imploramos el perdón de Dios Nuestro Señor por los crímenes cometidos entonces, especialmente por aquellos que tuvieron como protagonistas a hijos de la Iglesia, ya hubieran estado en las filas de la guerrilla revolucionaria o entre los que detentaban el poder del Estado o que integraban las fuerzas de seguridad, así como por todos aquellos que, deformando la enseñanza de Cristo, instigaron a la violencia guerrillera o a la represión inmoral".</p>	<p>de manera tibia y poco adecuada, por todo ello pedimos perdón a Dios desde lo más profundo del corazón".</p>

Iniciado ya el tercer milenio cristiano hay que deplorar la debilidad del "mea culpa" proferido hasta ahora por la Iglesia a través de sus jerarquías. Al registro de una memoria histórica que ofende gravemente la conciencia cristiana, hay que añadir el registro de la grave timidez penitencial que frena la renovación de la Iglesia en el espíritu del Evangelio. La memoria dolorosa seguirá pesando fuertemente sobre las conciencias mientras no sea estigmatizada con gestos audaces, con estrategias radicales de cambio de mentalidades, con una revisión a fondo de los factores que permitieron los horrores del pasado y con prácticas pastorales que encarnen opciones profundamente contrarias a los pecados históricos.





## **2. Primer trasfondo del conflicto: perfiles divergentes de la fe**

El rápido recorrido hecho en el capítulo anterior revela muy claramente las contradicciones fundamentales entre el cristianismo histórico y el movimiento por los derechos humanos. No se trata ciertamente de contradicciones pasajeras ni superficiales. Se prolongan durante muchos siglos y reaparecen bajo diversas formas. Todo esto lleva a pensar que hay algo que arraiga en la comprensión misma de la fe cristiana, que se siente amenazado o en alto riesgo a medida que se van afirmando la dignidad y los derechos del ser humano, tal como han sido comprendidos por el movimiento histórico que los ha ido formulando.

Alguien podría pensar que existen rivalidades e incompatibilidades entre el Dios de los cristianos y el modelo de ser humano que van delineando las declaraciones y formulaciones de derechos. Unas mismas actitudes de fondo pueden ser identificadas tras los tribunales de la Inquisición, las cruzadas, las guerras de religión, la oposición a las libertades civiles y políticas, las alianzas con los poderes feudales y absolutistas, con el capitalismo, el imperialismo y las dictaduras; tras el desconocimiento de la autodeterminación de los pueblos o tras el sometimiento y/o exterminio de etnias y culturas consideradas “inferiores”, así como tras la aprobación, aquiescencia, tolerancia o silencio frente a las políticas represivas más brutales de los poderes seculares. Todo esto está indicando que el problema se sitúa en el estrato más profundo del cristianismo: en su manera de comprender la fe; en los rasgos fundamentales que caracterizan la concepción de la fe; en la manera de creer.

### **2.1. La fe de un apologista de la Inquisición**

Por esto es importante preguntarse qué tipo de fe será el que subyace a todas estas actitudes. He buscado sorprender a alguno de los sujetos más conscientes de las prácticas reseñadas en el capítulo anterior, en algún momento en que trata de identificar las características de su fe. Me he encontrado en uno de los apologistas de la Inquisición, el español Francisco Javier G. Rodrigo, quien en 1876 escribió y publicó *La Historia Verdadera de la Inquisición* en 3 volúmenes, una descripción de la manera como él concibe la afirmación del Credo cristiano en la historia. Dicho texto sirve para descubrir los rasgos de una comprensión de la fe compatible

con la Inquisición, pero que bien podría ser compatible con las demás actitudes institucionales de la Iglesia que en la historia han chocado con el movimiento de afirmación de los derechos humanos.

En el capítulo 12 (Tomo I) de dicha obra, Rodrigo trata de exponer los fundamentos jurídico teológicos de la represión contra la herejía, para lo cual se ve obligado a describir el proceso que da origen a la fe y a situarse frente a sus pretensiones de validez:

- “La Iglesia cree que la vocación a la fe es una gracia sobrenatural y gratuita que Dios concede a los mortales según el designio de su admirable providencia, y que fuera del propósito de la voluntad divina no puede existir otra hipótesis ni causa próxima ni remota (...)
- “Con la venida del Redentor se cumplieron las profecías, y una nueva ley de gracia explicó los símbolos de la religión mosaica, apareciendo majestuosamente la Iglesia católica entre las sombras de la primitiva ley (...)
- “Mandó Jesucristo a sus apóstoles predicar el Evangelio, que constituía una sociedad cristiana, dándoles jurisdicción para dirigir aquella nueva Iglesia (...)
- “Inspirada por Jesucristo, la Iglesia declaró dogmáticas algunas doctrinas que la perversidad humana quiso poner en duda, y en el orden judicial estableció tribunales anteriormente desconocidos (...)
- “Así que la Iglesia recibió de su fundador potestad para hacer dogmáticas declaraciones sobre aquellas creencias en que los herejes se han permitido disputar (...)
- “El gobierno inmutable de la Iglesia necesita la potestad legislativa y coactiva para establecer leyes conducentes a la enseñanza de la verdad eterna, y corregir sus infracciones por medio de penas canónicas. La potestad civil obra en diferente orden, pero, reconociendo ambas potestades igual origen, deben auxiliarse mutuamente (...)
- “Al mismo tiempo (la Iglesia) debe administrar justicia reprimiendo a sus hijos apóstatas, cismáticos o herejes, cuando desconociendo su legítima autoridad, anteponen el particular criterio al juicio de la Iglesia, con el propósito de destruir la unión, llenando de perturbación y trastorno al pueblo fiel (...)
- “El delito de herejía y el crimen no menos repugnante de la apostasía son una ofensa inferida contra la sociedad cristiana en su régimen político y moral, supuesto que atacan las creencias religiosas, y cuando la ofensa es pública, se hace indispensable una reparación pública y solemne (...)<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> RODRIGO, Francisco Javier G., “Historia verdadera de la Inquisición”, Imprenta de Alejandro Gómez Fuentesnebro, Madrid, 1876, Tomo I, cap. XII, pg. 181-194.

Aunque solamente he extraído algunas frases significativas, ellas revelan un eje y unas claves de comprensión. Todo está enmarcado en una clave jurídica de relaciones de dominación.

Según esta visión, la fe tiene su origen sólo en Dios. Es algo que él “concede” a los mortales, pues “fuera del propósito de la voluntad divina no puede existir otra hipótesis”. Si en el ser humano hay procesos naturales que generan fe religiosa, eso no cuenta en esta visión. Todo se comprende desde una autoridad que se afirma y a la cual hay que someterse. Y lo que esa autoridad ordena, toma cuerpo en dos ámbitos complementarios: una doctrina (o contenidos dogmáticos que no pueden discutirse) y una sociedad jerárquica con estructuras legislativas y coactivas a la cual es necesario obedecer. Todo parece estar volcado hacia unos “derechos de Dios” que no dejan campo a derecho humano alguno. Si hay un ser humano con necesidades, impulsos, proyectos, búsquedas y sueños, en esta visión no tienen cabida. Solo cuenta su capacidad de obedecer frente a un Dios que acapara el Derecho. La pasión por articular la libertad y la solidaridad humanas, pasión que configura la fe de los humanistas y es el eje de los movimientos que se han ido plasmando en las formulaciones de derechos, se siente aquí en un ambiente extraño, ajeno y hostil.

No hay duda de que esta matriz de comprensión de la fe hizo larga carrera en la Iglesia, y que se le puede encontrar –con matices y evoluciones– en el trasfondo de muchos catecismos, libros de teología, predicaciones, escuelas de espiritualidad y pronunciamientos institucionales. Además es el esquema que revela más coherencia con los comportamientos referidos en el capítulo anterior.

## **2.2. Rastreo de rasgos de la fe en documentos doctrinales de la Iglesia**

Quiero fijarme en 4 rasgos de comprensión de la fe que pueden extraerse de documentos fundamentales de la Iglesia redactados durante los últimos 130 años, los cuales, quizás bajo lenguajes no muy accesibles a la mujer y al hombre del común de nuestra cultura, sin embargo nos hacen sentir y comprender de otra manera la fe<sup>35</sup>.

Primer rasgo: algo gratuito y gracioso

Un primer rasgo del lenguaje de la fe en todos estos documentos es que se entreteje con el lenguaje de la gracia. La clave de dominación que ha penetrado

---

<sup>35</sup> Estos rasgos los tomo de 4 bloques fundamentales: 1) La Constitución “Dei Filius” (sobre la fe católica) del Concilio Vaticano I (1870), citado según la numeración del compendio de textos dogmáticos más conocida por el nombre del compilador: Denzinger (Dz) - 2) Tres documentos del Concilio Vaticano II (1962-1965): la Constitución “Dei Verbum” [DV] (sobre la Revelación Divina); la Constitución “Gaudium

el lenguaje de la fe durante siglos, ha condicionado quizás también la comprensión de la gracia, llevando a entenderla como una especie de “concesión del amo”. Así parece entenderla Rodrigo en los párrafos antes citados. Sin embargo, el lenguaje humano (antropológico) de la gracia, que toma cuerpo en la terminología relativa a lo gratuito y lo gracioso, es completamente ajeno y adverso a relaciones de dominación. Podría decirse que su quintaesencia es, por el contrario, la libertad.

En efecto, el lenguaje teológico de la gracia se traduce antropológicamente en: lo que es encantador o atractivo; lo que no sufre ningún grado de rigidez, rigor o rutina, sino que es espontáneo y fresco; lo que no es estereotipado o fijo sino abierto y flexible; lo que no es previsible como algo necesario o rutinario (en virtud de alguna costumbre, rutina, ley o norma) sino que es imprevisible, espontáneo y libre, y que justamente en esa espontaneidad funda su encanto y su atractivo.

Los documentos aludidos nos presentan la fe como la convergencia de dos actos soberanamente libres: el de aquél que se revela y el de aquél que responde a esa revelación con una adhesión. Todos los documentos, sin excepción, consideran la libertad como componente esencial de la fe<sup>36</sup>.

Así que, si la fe es gracia o gratuita (tanto en el que se revela como en el que recibe el mensaje y adhiere a él), no puede compaginarse en absoluto con imposiciones, obligaciones, cosas deducibles de procesos racionales o de órdenes normativos o jurídicos, o con algo que sea gravoso, difícil, incómodo o tedioso de soportar. Por el contrario, sólo es compatible con lo que atrae por su encanto, por su frescura y espontaneidad, por su carencia de rigidez, de estereotipos o de rutinas. Solo puede existir donde haya un ámbito de libertad y de espontaneidad. Si el hecho de que Dios revele algo o se revele él mismo es gracia, la única respuesta humana que no empaña o destroza esa gratuidad y/o graciosidad del revelante es un acto soberanamente libre y espontáneo del que cree.

---

et Spes” [GS] (Sobre la Iglesia en el Mundo Moderno); y la Declaración “Dignitatis Humanae” [DH] (sobre la Libertad Religiosa) - 3) El Catecismo Católico, de 1992 [Cat-92] fruto de una larga consulta a los episcopados y a muchos teólogos - 4) La encíclica “Fides et Ratio” [FR] del Papa Juan Pablo II (1998) que aborda el tema de las relaciones entre la fe y la razón.

<sup>36</sup> La Constitución “Dei Filius” del Vaticano I, afirma que en el acto de fe el ser humano presta a Dios su LIBRE obediencia, “consintiendo y cooperando a su gracia, a la cual podría resistir” (Dz. 1791); la “Dei Verbum”, del Vaticano II, afirma que la gracia de Dios se adelanta y ayuda a la fe y “concede EL GUSTO DE ACEPTAR Y CREER a la verdad” (No. 5); el Catecismo del 92 afirma enfáticamente que “nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad” porque “el acto de fe es VOLUNTARIO POR NATURALEZA” (No. 166). La “Dignitatis Humanae”, del Vaticano II, deplora que en la historia de la Iglesia no se haya respetado siempre esa libertad soberana del acto de fe, lo cual era contrario al Evangelio. (No. 12); la “Fides et Ratio” afirma que en la fe la libertad no solo está presente sino que es “NECESARIA”, “aún más, la fe es la que permite a cada uno expresar la propia libertad” (No. 3).

## Segundo rasgo: algo que no le disputa el mismo campo a la ciencia

El caso Galileo fue un error intensamente deplorado en numerosos documentos de la Iglesia, pero sirvió para afirmar con mayor énfasis que ciencia y fe no se disputan un mismo campo<sup>37</sup>.

No es fácil afirmar esto cuando se piensa en montañas de libros de apologética cristiana que durante siglos han tratado de “probar científicamente” los contenidos de la fe, como tratando de “convencer racionalmente” a muchos no creyentes para que crean. Esa actitud no es coherente con este rasgo tan esencial de la fe afirmado en los momentos solemnes.

San Pablo era muy consciente desde el comienzo de que “enseñamos una sabiduría misteriosa, escondida (...) que no conoció ninguno de los dirigentes de este mundo (...) si la hubieran conocido, no hubieran crucificado al Señor” (I Cor. 2, 7ss).

Pero si los documentos solemnes de la Iglesia han enfatizado ya lo suficiente que la ciencia es autónoma en sus leyes, sus métodos y sus verdades y que desde la fe hay que respetar en absoluto esa autonomía sin el más mínimo temor, porque la fe no se apoya en nada “científico” sino que su verdad es totalmente “otra”, sin embargo, está aún muy generalizada una comprensión de la fe que la asume como un conjunto de afirmaciones o de informaciones que, para ser aceptadas por la mente humana, necesitarían un soporte científico, así sea de la ciencia de la historia, a no ser que se le pida a la razón humana negarse a sí misma o ir contra sus propios dinamismos naturales, o a la persona humana el no ser honesta o leal consigo misma, con su propia razón y con los reclamos de ésta.

Hay que preguntarse, entonces, cuál es el ámbito propio de la fe: si son informaciones-afirmaciones, (o verdades estructuradas como informaciones o afirmaciones verdaderas sobre hechos históricos o realidades físicas), o se trata realmente de “otra verdad” que no puede depender en ningún grado de los vaivenes o de las seguridades de la razón y de las ciencias.

Quizás el tipo de mediación filosófica del cual la Iglesia ha echado mano desde hace siglos y al cual la teología más corriente parece ligada, no ofrece salidas claras de este laberinto, dado que integran en un solo sistema –“monístico”– el

---

<sup>37</sup> La “Fides et Ratio” reproduce la afirmación del Concilio Vaticano I, según la cual, “La Iglesia Católica siempre unánimemente ha mantenido y mantiene que hay dos órdenes de conocimiento, distintos no sólo por su principio sino por su objeto (...) en uno conocemos por la razón natural y en el otro por la fe divina (...) además de las verdades que la razón natural pueda alcanzar, se nos proponen para creer los misterios escondidos en Dios, que no pueden ser conocidos si no son revelados” (Dz. 1795 - FR No. 9). La “Gaudium et Spes” condena las desconfianzas del pasado que llevaron a transgredir, por parte de la Iglesia, la autonomía de las ciencias y que dejaron la impresión de que puede haber oposición entre ciencia y fe (No. 36). El Catecismo-92 afirma que “el motivo de creer no radica en el hecho de que las verdades reveladas aparezcan como verdades inteligibles a la luz de nuestra razón natural”, más bien, dice: “las verdades reveladas pueden parecer oscuras a la razón y a la experiencia humanas” (No. 157, ver también No. 156, 159).

mundo del conocer, del ser y del deber ser, sin dejar espacios o ámbitos que reflejen de algún modo las contradicciones y conflictos que la existencia humana y la historia experimentan dramáticamente.

Pero aunque no esté suficientemente explicado en los documentos más cuidadosos del magisterio de la Iglesia ese otro saber que es el de la fe - quizás lo está en un lenguaje esotérico, difícil de captar para el hombre medio de nuestra cultura - lo que sí está muy claro es que no puede tratarse de un saber que algún día podría entrar en colisión con la actividad racional que modela las ciencias, o sea con ese ejercicio racional mediante el cual los seres humanos captan, comprenden y llegan a poder manipular la realidad empírica.

Tercer rasgo: algo que pone en diálogo con una persona y con sus sueños, dándoles un carácter de definitividad

Por mucho tiempo y en franjas muy amplias de creyentes ha predominado la convicción de que el contenido de la fe es una especie de paquete de verdades que el creyente tiene que aceptar y defender aunque no las comprenda, para poder seguir haciendo parte de la Iglesia. En efecto, durante mucho tiempo se ha hablado del "depósito de la fe", como ese conjunto de informaciones/afirmaciones verdaderas que Jesús o los apóstoles habrían dejado a la posteridad para ser conservadas sin modificación alguna y para ser "creídas" como requisito de salvación. Esta convicción encaja dentro de una comprensión de la revelación de Dios a través de las Escrituras Sagradas, que la entiende a la manera de un dictado que Dios le hace al escritor sagrado, en el cual se contiene la verdad para que el creyente la acepte, la conozca y la defienda, como requisito para su salvación.

El movimiento bíblico hizo pasar de la imagen del "dictado" a la comprensión de la historia como el medio escogido por Dios para manifestarse e hizo comprender las Escrituras Sagradas como una especie de "clave de lectura de la historia". De allí que la fe cristiana se fue centrando en la existencia histórica de Jesús, comprendida como clave de lectura de lo que Dios quiere manifestar de sí mismo a los humanos.

Este entrecruce de comprensiones de lo que es el contenido de la fe ha llevado quizás a recurrir a un lenguaje más esotérico cuando se quiere explicar o definir ese contenido. Sin embargo, en los documentos de referencia hay unos perfiles inconfundibles de ese contenido que vale la pena destacar:

- En primer lugar, el Catecismo de 1992 enfatiza que ese contenido "no son fórmulas"<sup>38</sup> y explica que la función de las fórmulas es facilitar la expresión, la transmisión, la asimilación y la celebración de la fe. Tienen, pues, una función pedagógica, instrumental.

---

<sup>38</sup> Cat-92, No. 170.

- En segundo lugar, todos los documentos marcan ese contenido con un carácter de “misterio” o de “oscuridad”<sup>39</sup>, insistiendo en que no puede haber la claridad de comprensión que acompaña ordinariamente a lo que es iluminado por la razón.
- En tercer lugar, ese contenido o conjunto de “verdades” aparece concentrado en una persona que es Jesús, quien aparece como “la plenitud de la revelación” (DV, No. 2 , 9 y 17) o como “el misterio” en el cual “la verdad que Dios ha comunicado a los humanos sobre sí mismo y sobre su vida (...) ha sido formulada de una vez para siempre” (FR, No. 11 y 12) .
- En cuarto lugar, dado que el eje del contenido de la fe es la persona de Jesús y que éste fue crucificado, ese contenido tiene un carácter contracultural. La Fides et Ratio, apoyada en San Pablo (I Cor, 1, 27-28), afirma: “Dios ha elegido para revelar el misterio de su designio de salvación precisamente lo que la razón considera ‘locura’ y ‘escándalo’ (...) La sabiduría de la cruz, pues, supera todo límite cultural que se le quiera imponer” (No. 23).
- En quinto lugar, ese contenido está marcado por un carácter de ultimidad o de definitividad, que la teología ha relacionado con el término griego que designa “lo último” o “lo definitivo” (lo “escatológico”). Quizás el Catecismo del 92 es el que presenta esto en términos menos esotéricos: le da “una luz sobreabundante (...) al ser humano que busca el sentido último de su vida” (No. 26). La “Fides et Ratio” completa diciendo que ese conocimiento de la fe “culmina cualquier otro conocimiento verdadero sobre el sentido de la propia existencia que su mente es capaz de alcanzar” (No. 7).

Sintetizando todas estas notas sobre el contenido de la fe que nos presentan los documentos doctrinales de la Iglesia, se puede decir que ese conocimiento o verdad a que da acceso la fe está mediatizado por fórmulas que no son su objeto sino mediaciones para la comprensión, transmisión y celebración de realidades que de suyo son oscuras o misteriosas, en cuanto no se dejan encerrar en los mecanismos del entendimiento humano, y que tienen como foco la existencia histórica y libre de Jesús de Nazaret, libertad frente a la cual el creyente se confronta para construir el sentido de su existencia, en la perspectiva de unos valores últimos, definitivos o decisivos, los cuales, a través de la cruz, se revelan en contradicción con la racionalidad predominante en la historia cultural de la humanidad.

---

<sup>39</sup> El Vaticano I lo presenta como “secretos” que Dios quiere revelar y que lo hace por una “via sobrenatural, ya que sobrepasan lo que la mente humana puede entender (Dz. 1785 y 1786 ó 3004 y 3005). El Vaticano II en la “Dei Verbum” afirma que la Revelación permite a los humanos conocer las realidades divinas “que en sí no son accesibles a la razón humana” (No. 6); El Catecismo-92 afirma que “la fe es vivida con frecuencia en la oscuridad (...) puede ser puesta a prueba (...) el mundo en que vivimos parece con frecuencia muy lejos de lo que la fe nos asegura (...) las experiencias del mal, del sufrimiento, de las injusticias y de la muerte, parecen contradecir la buena nueva, pueden sacudir la fe y llegar a ser para ella una tentación” (No. 164); la “Fides et Ratio” afirma que “en el origen de nuestro ser como creyentes hay un encuentro, único en su género, en el que se manifiesta un misterio oculto en los siglos pero ahora revelado” (No. 7).



#### Cuarto rasgo: algo que goza de credibilidad autovalidante

Si la fe es por esencia libre y si no se funda en argumentos de la razón intelectual, hay que preguntarse qué tipo de fuerza es la que impulsa al creyente a creer.

Una respuesta clásica en la Iglesia pone esa fuerza en “la autoridad de Dios, quien no puede engañarse ni engañarnos”<sup>40</sup>. Esta respuesta viene de Santo Tomás de Aquino, quien se esforzó por hacer de la Teología una ciencia, siguiendo los patrones contemporáneos de las ciencias, o sea, apoyándose en cadenas articuladas de conclusiones y principios hasta llegar a unas premisas autovalidantes que no necesitaran ser demostradas y sobre las cuales podía descansar cada ciencia como tal. En la Suma Teológica, Santo Tomás afirma que todo hábito de conocer tiene que tener un doble objeto: el material, o sea el contenido mismo de ese conocer, y el formal, o sea “aquello por lo cual el objeto es conocido”. Y si en la Geometría, por ejemplo, el objeto formal son los medios de demostración, “en la fe, la razón formal del objeto es la verdad primera, pues la fe no asiente a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios; por eso se apoya en la misma verdad divina como en su medio”<sup>41</sup>.

Esta respuesta, sin embargo, no parece compatible con ese primer y esencial rasgo de libertad soberana del acto de fe. Además, este tipo de respuesta reclama, como contexto, la misma clave de dominación que deformó tan profundamente la fe hasta hacerla compatible con todos los horrores descritos en el capítulo anterior. Una respuesta como ésta parece, finalmente, buscada para fundamentar una comprensión de la fe como conjunto de “informaciones / afirmaciones” (dogmas) que la razón difícilmente podría aceptar y que por tanto demandan otro tipo de fuerza para llevar al creyente a creer, la cual sería “la autoridad”.

Tampoco el Catecismo-92 logra superar esta clave de comprensión, al tratar de compaginar obediencia y libertad, oscuridad y luz, razón y misterio, sin lograr hacerlo de una manera aceptable<sup>42</sup>. Quizás la Fides et Ratio abre tímidamente otra clave de comprensión, sin abandonar del todo la clave de dominación que privilegia el lenguaje de la “autoridad”. En efecto, el No. 13 de dicha encíclica apunta a comprender de otra manera la fuerza que lleva al creyente a creer:

- El Dios que se da a conocer desde la autoridad de su absoluta trascendencia, lleva consigo la credibilidad de aquello que revela. Desde la fe, el ser humano da su asentimiento a ese testimonio divino (...) El acto con el que

---

<sup>40</sup> El Concilio Vaticano I afirma: “puesto que el hombre depende totalmente de Dios su Creador y Señor, y estando la razón creada completamente sometida a la verdad increada, estamos obligados, cuando Dios se revela, a prestarle la plena sumisión de nuestra voluntad (...) “(por la fe) creemos verdadero lo que El ha revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela y que no puede engañarse ni engañarnos” (Dz. 1789.)

<sup>41</sup> Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, II-IIae, Q 1, art. 1, resp.

<sup>42</sup> Cat-92, No. 144, 150.

uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un acto de opción fundamental en el cual está implicada toda la persona; inteligencia y voluntad despliegan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto realice un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno”.

Los términos que he subrayado pueden apuntar a otro marco de comprensión del carácter de la fuerza que lleva a creer. Subrayo esos elementos:

- La credibilidad no hay que buscarla por fuera del acto soberanamente libre de la comunicación - revelación (en este caso, de la vida histórica de Jesús de Nazaret). Se trata de una credibilidad autovalidante, si no atrae por sí misma, no valdría como objeto de fe.
- A lo que se adhiere, en la fe, es a un testimonio. No es a una información o a afirmaciones que se traduzcan en tesis, conceptos o normas.
- La elección u opción fundamental que es la fe, no es una adhesión de la inteligencia o un sometimiento de la razón humana a unas “verdades”, sino una adhesión de la vida, y en cuanto tal, solo puede ser auténtica si en ella se vive la plenitud de la libertad.

Esta comprensión hace referencia, pues, a un mundo de valores, accesibles por el testimonio, que permiten que la fe se funde en credibilidades testimoniales autovalidantes. Tal comprensión hace justicia al rasgo esencial de la libertad que caracteriza la fe en todos estos documentos; a su contenido focal que es la persona y el testimonio de Jesús, y al carácter contracultural de ese testimonio con el cual lo marca necesariamente la cruz. Pero quizás este tipo de comprensión de la fuerza que lleva al creyente a creer, esté postulando otra mediación filosófica, diferente de aquella de la cual ha echado mano, privilegiadamente, la tradición doctrinal y teológica del cristianismo y que ha llevado a intrincados laberintos de comprensión.

### **2.3. Percepción de la fe histórica por un filósofo del siglo XIX**

En un momento en el que la filosofía moderna estaba decantando su racionalismo y en el que se confrontaban, en sus nuevas versiones, el idealismo, el romanticismo y el materialismo, en la Alemania del siglo XIX, apareció una obra crítica de innegables repercusiones en la posteridad: La Esencia del Cristianismo de Ludwig Feuerbach. Discípulo de Hegel, en cuyo sistema inspiró sus primeros escritos, Feuerbach se separó de su maestro y le dio un vuelco a su filosofía abandonando la especulación sobre las posibilidades de los conceptos y dedicándose más bien a la descripción de los hechos y a la búsqueda del origen de éstos. En la Introducción a la segunda edición de su obra, caracterizaba así su filosofía: “tiene por principio no la sustancia de Spinoza o el yo de Kant o de Fichte, o la identidad absoluta

de Schelling, o el espíritu absoluto de Hegel, en una palabra, ninguna esencia abstracta, sea pensada o imaginada, sino un ser real, o mejor, el más real de los seres: el hombre; que tiene, pues, por principio el principio de realidad más positivo, que engendra el pensamiento a partir de su contrario: la materia, el ser, los sentidos; que mantiene con su objeto relaciones sensibles, es decir, pasivas y receptoras, antes de determinarlo por el pensamiento<sup>43</sup>.

La Esencia del Cristianismo de Feuerbach constituye una lectura en cierto sentido "anti-teológica" del mismo Cristianismo; allí afirma que "el verdadero sentido de la teología es la antropología; que no hay diferencia entre los predicados del ser divino y los predicados del ser humano y por consiguiente, no existe diferencia tampoco entre el sujeto o el ser de Dios y el sujeto o el ser del hombre, es decir, que son idénticos"<sup>44</sup> Por ello divide su obra en dos partes: en la primera lee los grandes mensajes del Cristianismo desde una clave antropológica, y en la segunda polemiza con los desarrollos teológicos del Cristianismo, señalando en ellos profundas contradicciones. A esta segunda parte pertenece el capítulo en el que contrapone la fe y el amor, señalando ésta como una de las contradicciones más radicales que han contribuido a la adulteración del Cristianismo.

La fe, para Feuerbach, no es el credo cristiano ni tampoco la actitud creyente como respuesta a una revelación divina, ni ningún cuerpo de conceptos abstractos. El término fe envuelve y engloba todo lo que él percibe o descubre en la historia: desde la idea de Dios, junto con la institución eclesial y su lectura teológica tal como van tomando cuerpo en la historia y engendrando actitudes concretas en los creyentes, que los identifican polémicamente frente a los no creyentes y hacen de "la fe" un eje de identidad/exclusión, es decir, de contradicción y oposición, que genera violencia y discriminaciones históricas entre los humanos. Pero, además, para Feuerbach, "la fe", en cuanto interpretación de la esencia misma del hombre, lo enajena en un sentido profundo, ya que lo divino, como "otro", ocupa la esencia de lo humano, pero transformándose en fuerza dominadora desde la exterioridad del ser humano, y en este sentido se contrapone a la moral del amor que es la emanación más espontánea de la naturaleza humana y que engendra tendencias a la solidaridad y a la unión.

Así entendida, como una identidad histórica selectiva y excluyente que se configura en comportamientos históricos discriminatorios, polémicos y violentos; que maneja la violencia como mecanismo de sumisión y de presión proselitista, la "fe" es, para Feuerbach, el polo opuesto del amor, que debería ser la "esencia del cristianismo" (o lo sigue siendo del "auténtico cristianismo"), mientras la fe se ha ido identificando como el eje de la adulteración "teológica" del Cristianismo.

---

<sup>43</sup> FEUERBACH, Ludwig, "La esencia del Cristianismo", Trotta, Madrid, 1998, pg. 40.

<sup>44</sup> Ibid., pg. 41-42.

La caracterización histórica que hace Feuerbach de la fe desde su método, que él identifica con “el de la química analítica”, puede parecer muy dura y sesgada, pero refleja muchos de los comportamientos institucionales de la Iglesia reseñados en la primera parte:

- “La fe separa: esto es verdadero, esto es falso. Se apropia de la verdad”.
- “La fe es excluyente según su naturaleza. Sólo una cosa es verdad; sólo uno es Dios; uno sólo es al que pertenece el monopolio del hijo de Dios; todo lo demás es nada, error, locura”.
- “(La fe) se apoya en una revelación especial de Dios; no ha llegado a su posesión por el camino común, por el camino que está abierto a todos los hombres sin distinción”.
- “La fe da al hombre un sentimiento especial de honra y orgullo. El creyente se encuentra excelente delante de los demás hombres, elevado por encima de los hombres naturales; se sabe persona de distinción, en posesión de derechos especiales; los creyentes son aristócratas, los incrédulos, plebeyos”.
- “(El creyente) se niega todo mérito, para dejar a su señor la gloria del mérito, pero sólo porque ese mérito retorna a sí mismo, puesto que satisface su propio sentimiento de honor en el honor de su señor”.
- “La iglesia ha condenado con toda razón otras creencias o, en general, a los no creyentes, porque esta condenación pertenece a la esencia misma de la fe. La fe aparece, en primer lugar, como una separación imparcial de creyentes y no creyentes; pero esta separación es una división sumamente crítica. El creyente tiene a Dios a su favor, el no creyente, en contra –sólo como posible creyente no tiene a Dios en contra suya, pero sí en cuanto no creyente real–; en esto reside precisamente el fundamento de la exigencia de abandonar el estado de no-creyente. Lo que tiene a Dios en contra suya es nada, repudiado, condenado; pues lo que tiene a Dios en contra suya, eso mismo está en contra de Dios. Creer es sinónimo de ser bueno, no creer es de ser malo”.
- “Los musulmanes exterminan al no creyente por el fuego y la espada, los cristianos, por el fuego del infierno. Pero las llamas del más allá salen también a la luz en el más acá, para iluminar la noche del mundo no creyente. Del mismo modo que el creyente goza ya anticipadamente en este mundo de las alegrías del cielo, así también, para producir una anticipación del infierno, deben arder aquí abajo los fuegos de las hogueras, por lo menos, en los momentos de gran entusiasmo de la fe.(...) En la medida en que la fe condena, genera necesariamente una mentalidad de enemistad, de la que surge la persecución de los herejes. Amar a los hombres que no creen en Cristo es un pecado contra Cristo, significa amar al enemigo de Cristo. (...) La fe tiene el infierno en sí misma, en su juicio de condenación. Las llamas del infierno son las chispas de la mirada de exterminio y de cólera que lanza la fe sobre los no creyentes”.
- “La fe anula los lazos naturales de la humanidad y sustituye la unidad natural y universal por una unidad particular”.
- “La fe es, pues, esencialmente partidista. Quien no está con Cristo, está contra Cristo. Por mí o contra mí. La fe sólo conoce enemigos o amigos, no existe

imparcialidad; sólo está imbuida de sí misma. La fe es esencialmente intolerante; esencialmente, porque a la fe va siempre ligada necesariamente la ilusión de que su objeto es el objeto de Dios, su honor es el honor de Dios”.

- “La fe exige un más allá, un mundo donde la fe no tenga ya ninguna oposición, o esta oposición existe por lo menos para glorificar el orgullo de la fe triunfante. El infierno endulza las alegrías de los creyentes bienaventurados. ‘Vendrán los elegidos para contemplar los tormentos de los sin Dios, darán gracias a Dios, embriagados de alegría por su salvación’ (frase de Pedro Lombardo)”.
- “La fe se apropia sólo de lo bueno, todo lo malo lo atribuye a la incredulidad, o a la fe desviada, o a los hombres en general. Precisamente la negación, por parte de la fe, de la responsabilidad que le compete en el mal que se produce en el cristianismo es la prueba decisiva de que ella es realmente el autor, porque es la prueba de su limitación, partidismo e intolerancia, debido a la cual sólo es buena para consigo misma y para sus seguidores, pero mala e injusta para todos los demás. El bien que los cristianos han realizado, lo han hecho, según la fe, no el hombre sino el cristiano, la fe misma; pero el mal de los cristianos lo ha hecho no el cristiano, sino el hombre”.

Pero Feuerbach, además, contrapone esa fe con el amor:

- “La fe separa a Dios del hombre y, por consiguiente, al hombre del hombre / El amor identifica a los hombres con Dios, a Dios con el hombre y, por eso, a los hombres con el hombre”.
- “Por la fe se pone la religión en contradicción con la moralidad, con la razón, con el simple sentido de verdad del hombre; / pero mediante el amor se opone a su vez a esta contradicción”.
- “La fe aísla a Dios, lo convierte en un ser especial y distinto; / el amor universaliza; convierte a Dios en un ser común, cuyo amor es idéntico con el amor del hombre”.
- “La fe divide al hombre consigo mismo, interiormente y, por consiguiente, también exteriormente; / el amor es el que cura las heridas que graba la fe en el corazón del hombre”.
- “La fe convierte la fe en Dios en una ley; / el amor es libertad, no condena siquiera al ateo, porque ella misma es atea, pues llega a negar, no teórica sino prácticamente, la existencia de un Dios especial opuesto al hombre”.

Pero el punto donde Feuerbach descubre el fondo de la contradicción entre la fe y el amor es la existencia de “acciones que son moralmente malas pero loables según la fe, pues tienen por objeto lo mejor de la fe (...) Los actos de animosidad y de odio contra los herejes corresponden y contradicen, al mismo tiempo, al cristianismo. ¿Cómo es posible esto? Perfectamente. El cristianismo sanciona al mismo tiempo los actos que proceden del amor y los actos que proceden de la fe sin amor”<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Ibid., pg. 304 - 305.

Esa contradicción entre la fe y la moral del amor está revelando una ruptura de fondo entre la concepción de la "bienaventuranza" y la moral: "las buenas obras no provienen del espíritu de la virtud misma. La base de toda moral no es el amor mismo ni el objeto del amor, es decir, el hombre, es el móvil de sus buenas acciones. No, él hace el bien no por amor del bien mismo, ni del hombre, sino por el amor de Dios; por gratitud hacia Dios que ha hecho todo por él (...) se abstiene de pecar porque ofende a Dios su salvador, su señor y su benefactor. El concepto de virtud es, en este caso, el concepto de sacrificio correspondiente. Dios se ha sacrificado por los hombres; por eso ahora el hombre debe sacrificarse a Dios. Cuando más grande es el sacrificio, tanto mejor es la acción. Cuanto más contradice al hombre y a la naturaleza una cosa, tanto más grande es la negación de sí, tanto más grande es la virtud (...) Según esto, la fe convierte en virtud lo que en sí mismo y según su contenido no es virtud (...) no le guía otro concepto que el de la negación, el de la contradicción con la naturaleza del hombre"<sup>46</sup>.

Feuerbach profundiza aún más y cree que la interpretación de la frase de San Juan "Dios es amor" lleva a diferencias de fondo: "La contradicción de fe y amor está ya contenida en esta proposición. El amor es sólo un predicado, Dios es el sujeto. ¿Pero qué es ese sujeto a diferencia del amor? (...) La necesidad de la distinción sería suprimida si se diera la vuelta a la cuestión: el amor es Dios, el amor es el absoluto. En la proposición 'Dios es el amor' lo oscuro es el sujeto, tras el cual se oculta la fe; el predicado es la luz que ilumina el sujeto de por sí oscuro. En el predicado realizo el amor, en el sujeto, la fe. El amor no llena únicamente mi espíritu; dejo un lugar abierto para mi falta de amor, en cuanto pienso a Dios como sujeto a diferencia del predicado.(...) La historia del cristianismo ha confirmado esta contradicción. (...) La fe se atiene a la independencia de Dios; suprime el amor. (...) Cuando la fe vuelve a sí misma, el amor desaparece (...) Un amor limitado por la fe es un amor falso. El amor no conoce otra ley que a sí mismo; es divino por sí mismo, no necesita de la consagración de la fe; solo puede ser fundado por sí mismo (...) El amor es limitado por la fe; por consiguiente no encuentra que los actos realizados sin amor, pero que la fe permite, la contradigan; interpreta los actos de odio que se hacen por amor de Dios, como actos de amor. Y cae necesariamente en semejantes contradicciones, porque en y por sí mismo es ya una contradicción que el amor sea limitado por la fe. Si alguna vez tolera este límite suprime entonces su propio juicio, su medida, su criterio inmanente, su independencia; se abandona sin oposición a las insinuaciones de la fe"<sup>47</sup>.

Para Feuerbach, el amor es universal y natural y se distorsiona o adultera cuando se le ponen apellidos como 'amor cristiano', pues todo apellido le sustrae su universalidad y su arraigo en la naturaleza y en la razón humana: "El amor es la ley universal de la inteligencia y de la naturaleza; es la realización de la unidad del género por medio del sentimiento moral. Si este amor tuviera que fundarse sobre el

---

<sup>46</sup> Ibid., pg. 303 - 304.

<sup>47</sup> Ibid., pg. 305 - 306.

nombre de una persona, sería a costa de esta condición: que a esta persona estén unidas representaciones supersticiosas, bien sean de carácter religioso o especulativo". Pero, según Feuerbach, la fe ha distorsionado la misma relación de Cristo con el amor: "El amor de Cristo era un amor derivado. Nos amó no por sí mismo, por la fuerza de su propio poder, sino por la fuerza de la naturaleza de la humanidad. (...) ¿Debemos amarnos porque Cristo nos ama? Semejante amor sería un amor afectado e imitado. ¿Podemos amar verdaderamente si amamos a Cristo? ¿Acaso es Cristo la causa del amor? ¿No es, más bien, el apóstol del amor? ¿No es el fundamento de su amor la unidad de la naturaleza humana? ¿Debo, pues, amar más a Cristo que a la humanidad? (...) Cristo fue ennoblecido por el amor; lo que fue, lo recibió en préstamo de él; no fue propietario del amor, tal como lo hacen creer las representaciones supersticiosas. El concepto del amor es un concepto autónomo que no obtengo abstrayendo de la vida de Cristo; al contrario, reconozco esta vida sólo porque y cuando la encuentro coincidente con la ley y el concepto del amor".

Feuerbach opina que el sometimiento del amor a la fe responde a intereses políticos del Imperio que quieren construir la unidad de la humanidad en contradicción con la universalidad de la razón y de la naturaleza. Muestra que incluso las diferencias étnicas fueron desapareciendo en el Imperio Romano al impulso de filosofías humanistas pero el cristianismo reintrodujo la diferencia de fe como sustituto de las diferencias nacionales e hizo de la oposición cristiano/no-cristiano la diferencia más intensa y más odiosa.

Todo esto lleva a Feuerbach a reinterpretar el papel de Cristo: "Cristo es el amor de la humanidad para consigo misma bajo la forma de imagen o de una persona, pero una persona entendida como objeto religioso, que sólo tiene el significado de una imagen, que es sólo ideal.(...) El corazón del género es un corazón lleno de amor. Luego Cristo, en cuanto conciencia del amor, es la conciencia del género. Todos debemos ser unos en Cristo. Cristo es la conciencia de nuestra unidad. Quien ama a los hombres por sí mismos, quien se eleva hasta el amor del género, hasta el amor universal, hasta la esencia del género que corresponde al amor, es cristiano, es cristianismo. Hace lo que hizo Cristo y lo que convirtió a Cristo en Cristo. Donde surge la conciencia del género en cuanto género, ahí desaparece Cristo, sin que desaparezca su esencia verdadera; pues él era ya el representante, la imagen de la conciencia del género"<sup>48</sup>.

Aunque la obra de Feuerbach pudo incentivar diversas formas de ateísmo, no son en nada despreciables sus análisis críticos sobre la corporalidad histórica de la fe, la que explica muchos de los comportamientos reseñados en la descripción del conflicto, ni tampoco su versión antropológica del cristianismo, la cual trata de leer el mensaje cristiano desde las condiciones más naturales e históricas del ser humano.

---

<sup>48</sup> Ibid., pg. 309 - 310.

### 3. Segundo trasfondo del conflicto: Las mediaciones filosóficas de la fe

El capítulo anterior trató de mostrar que la fe se ha comprendido como una forma de conocimiento o de verdad que da acceso o pone en contacto con determinado tipo de realidades meta-empíricas y que compromete el comportamiento o deber ser del creyente. Por eso la comprensión de la fe ha supuesto siempre tener alguna idea o conceptualización de lo que es el conocer humano; de la realidad o universo objetivo en cuanto puede ser objeto de ese conocer, y de los fundamentos racionales del comportamiento o deber ser. De allí la necesidad de una mediación filosófica en la comprensión de la fe.

La filosofía se erigió desde la antigüedad como una ciencia universal que exploraba las últimas causas de las cosas. Por eso se ocupó de los grandes marcos del saber, comenzando por teorizar la manera como el ser humano conoce (en los tratados de lógica, dialéctica, criteriología o epistemología), siguiendo por la teorización del objeto de ese conocer, o sea, la realidad externa u objetal, la cual fue clasificada en diversos campos: la cosmología, la psicología y la teología natural, pero también globalizada en el concepto universal de ser (en los tratados de metafísica y ontología), y terminando por la teorización del deber ser (en los tratados de ética o moral natural).

Más tarde, el desarrollo de las ciencias empíricas fue desterrando la filosofía de muchos campos para convertir el conocimiento científico en algo más pragmático, inmediato y comercial, como lo registra Jean François Lyotard<sup>49</sup>. Esto no implica, sin embargo, que la filosofía haya perdido su razón de ser. Jean Piaget, quien hizo profundos análisis sobre el desarrollo genético de las formas del conocimiento, redefinió la filosofía como sabiduría, y le asignó como objeto específico hacer "una síntesis razonada entre las creencias, cualesquiera que sean, y las condiciones del saber"<sup>50</sup>.

La comprensión de la fe cristiana se fue vaciando, desde los primeros siglos, en los marcos de la filosofía griega, como todo el mundo lo admite. Vale la pena,

---

<sup>49</sup> Cfr. LYOTARD, Jean François, "La condición postmoderna", Rei, México, 1993, pg. 16.

<sup>50</sup> PIAGET, Jean, "Sabiduría e ilusiones de la Filosofía", Ed. Península, Barcelona, 1970, pg. 115.



pues, confrontar brevemente esos grandes marcos filosóficos en que se vació la fe para ser comprendida y teorizada (teologizada), con las insuficiencias que el desarrollo del conocimiento ha ido poniendo en evidencia, particularmente en lo que respecta a la teorización del conocer, de la realidad y del deber ser.

### 3.1. El “saber” creyente. Crisis y nuevos horizontes

La filosofía griega clásica teorizó el conocer como una actividad que capta las esencias o las sustancias de las cosas, en cuanto algo inmaterial, universal e inmutable. Platón se imaginó que el alma humana, en una existencia previa, había conocido las ideas en estado puro y que el conocimiento sensible de las cosas le hacía recordar esas ideas eternas, único objeto de la ciencia. Aristóteles asignó más bien al entendimiento la función de abstraer esas ideas del mundo sensible, configurando así las formas de ser. Distinguió dos formas fundamentales de ser: ser en sí (o las sustancias) y ser en otro (los accidentes, como el espacio, el tiempo, la cantidad, la cualidad, la acción, la pasión, la relación etc.). El conocimiento y la ciencia apuntaban primordialmente a las sustancias, como lo sólido, lo universal, lo inmutable.

La fe, vaciada en este molde de comprensión del conocer, buscó extraer del testimonio histórico de Jesús y de la historia del pueblo de Israel, lo más fijo, universal e inmutable, para convertirlo en su objeto. Por eso los dogmas congelaron la historia y trataron de despojarla de los accidentes (tiempo, espacio, cantidad, acción, pasión, etc.) para centrarse en lo substancial. Cuando la historia libre y personal de Jesús se tradujo a un credo, se seleccionaron los datos más puntuales y “congelables”, como el haber tenido una madre, el haber nacido o el haber muerto, o el sedimento cosificado de procesos activos, como la redención o la gracia. Juan Luís Segundo anota a este respecto que en dicho marco filosófico “lo mudable y lo cambiante –eso es la historia por definición– no puede ser fuente de conocimiento válido. En otras palabras, la historia no fue nunca, ni en la filosofía clásica de Grecia, ni en la filosofía “cristiana” medieval, ni en el neo-tomismo contemporáneo, lo que es para el dualismo: la clave del sentido que la libertad da a su ser”<sup>51</sup>.

La revelación, objeto de la fe, a la que se accede, en la comprensión tradicional, por una modalidad de conocer, se asimiló lo más posible a ese marco de comprensión del conocer. Las experiencias históricas, que constituyen el núcleo de las Escrituras sagradas, fueron reducidas a una especie de “vehículo” o de “envoltura” para transmitir formulaciones conceptuales que tenían un carácter fijo, inmaterial, universal e inmutable.

---

<sup>51</sup> SEGUNDO, Juan Luis, S.J., “¿Qué Hombre, qué Mundo, qué Dios?”, Sal Terrae, Santander, España, 1993, pg. 379.

Si la revelación es la transmisión de un mensaje, es evidente que la naturaleza del emisor determina la naturaleza del mensaje. Cuando el Dios-revelante se concibe a la medida del concepto de Dios de la filosofía griega (acto puro, inmaterial, infinito, eterno, omnipotente, omnisciente, inmutable e impasible), la palabra más acorde con la naturaleza de ese emisor es ciertamente una palabra referida a realidades inmateriales, eternas e inmutables; la historia no tendría allí sino una función mediadora, pero el mensaje de fondo (lo revelado como tal) tendría que despojarse de los accidentes de tiempo, espacio, cantidad, acción, pasión, situación etc., es decir, de lo que constituye la historicidad.

El mismo escritor sagrado se concibió por mucho tiempo como despojado de su humanidad e historicidad, para poder ser instrumento de esa revelación. El Concilio Vaticano I, recogiendo una larga tradición, formuló así las características de los libros sagrados: "La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque compuestos por la sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contengan la revelación sin error, sino porque, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales han sido entregados a la misma Iglesia" (Dz. 1787).

Tal autoría divina se tomó por mucho tiempo en forma literal. La condenación de Galileo Galilei, el 24 de febrero de 1616, por sentencia de la Inquisición, que consideraba absurdas, heréticas y contrarias a las Escrituras las afirmaciones según las cuales "el sol está en el centro del mundo"<sup>52</sup> y "la tierra no está en el centro del mundo", se debió justamente a que se pensaba que cualquier afirmación contenida en los libros de la Sagrada Escritura, que tenían a Dios por autor, y en los cuales la ciencia del autor humano no contaba en absoluto, era "verdad revelada", así contradijera las ciencias empíricas.

### **3.1.1. Actualización doctrinal. Polémicas y conmociones**

El primer paso que se dio para humanizar una revelación así concebida, fue reconocer la autoría humana inmediata de las Escrituras sagradas. La encíclica Divino Afflante Spiritu, del Papa Pío XII (1943), reconoce que:

- "Nuestra edad, así como acumula nuevas cuestiones y nuevas dificultades, así también, por el favor divino, suministra nuevos recursos y subsidios de exégesis. Entre éstos (...) que los teólogos católicos (...) han explorado y propuesto la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica mejor y más perfectamente que como solía hacerse en los siglos pasados.
- Partiendo del principio de que el escritor sagrado al componer el libro es órgano o instrumento del Espíritu Santo, con la circunstancia de ser vivo y dotado de razón, rectamente observan que él, bajo el influjo de la divina moción, de tal manera usa de sus facultades y fuerzas, que fácilmente puedan todos colegir

---

<sup>52</sup> Cfr. BURMAN, Edward, "Los secretos de la Inquisición", Edic. Martínez Roca, Barcelona, 1988, pg. 165.

del libro nacido de su acción "la índole propia de cada uno y, por decirlo así, sus singulares caracteres y rasgos"<sup>53</sup>. Así, pues, el intérprete, con todo esmero y sin descuidar ninguna luz que hayan aportado las investigaciones modernas, esfuércese por averiguar cuál fue la propia índole o condición de vida del escritor sagrado, en qué edad floreció, qué fuentes utilizó, ya escritas, ya orales, y qué formas de decir empleó. Porque a nadie se le oculta que la norma principal de interpretación es aquella en virtud de la cual se averigua con precisión y se define qué es lo que el escritor pretendió decir (...).

- Por otra parte, cuál sea el sentido literal no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales, como en los escritores de nuestra edad. Porque no es con las solas leyes de la gramática o filología, ni con el solo contexto del discurso, con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del oriente para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta.
- Porque así como el Verbo substancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todas las cosas, "excepto en el pecado" (Hebr. 4,15), así también las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se hicieron semejantes en todo al humano lenguaje, excepto en el error (...)<sup>54</sup>.

Esta humanización del escritor sagrado y de su obra, en la cual toma cuerpo la revelación, se va profundizando en el movimiento bíblico que poco a poco va privilegiando el lenguaje de la experiencia histórica sobre el lenguaje de las substancias fijas e inmutables, en el cual se había vertido el conocer de la fe. Y la Biblia se abre, entonces, al escrutinio de las ciencias humanas: lingüística, arqueología, historia, etnología, hermenéutica, crítica textual, crítica histórica, antropología, semiótica, etc.

Unos años más tarde, la declaración *Mysterium Ecclesiae*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, aprobada por el Papa Pablo VI el 11 de mayo de 1973, reconocía que el cierto carácter de "oscuridad" que el Concilio Vaticano I atribuía a la revelación, se derivaba de la "condición histórica de la expresión que hay que darle a la revelación". Y refiriéndose a esa condición histórica, la Declaración afirma:

- "Hay que tener en cuenta, ante todo, que el sentido contenido en los enunciados de la fe depende, por una parte, del alcance semántico de la lengua empleada en determinada época y circunstancias. Pero además sucede que, una verdad

<sup>53</sup> Esta frase es cita de la encíclica *Spiritus Paraclitus*, del Papa Benedicto XV, del 15 de septiembre de 1920.

<sup>54</sup> PIO XII, encíclica *Divino Afflante Spiritu*, No. 38-40, texto tomado de: Colección Completa de Encíclicas Pontificias, Tomo II, Edit. Guadalupe, Buenos Aires, 1958, pg. 1641-42.

dogmática es expresada primero de una manera incompleta –aunque no falsa– y que más tarde, teniendo en cuenta el contexto de fe o de conocimientos humanos más amplios, recibe un significado más íntegro y perfecto (...) En fin, las verdades que la Iglesia entiende enseñar realmente a través de fórmulas dogmáticas, se distinguen sin duda de las concepciones cambiantes propias de una determinada época, pero no se excluye que sean formuladas, incluso por el Magisterio, en términos que conllevan las huellas de esa concepción”<sup>55</sup>.

La profundización en el lenguaje bíblico irá dejando cada vez más claro que el conocer de la fe es de una naturaleza muy diferente del conocer de la ciencia. Sin embargo, reconocer esto sin temores no ha sido fácil.

El problema se planteó dramáticamente cuando las teorías evolucionistas parecían mostrar un serio sustento científico, poniendo en cuestión la verdad de la narración bíblica sobre la creación del hombre. El Papa Pío XII trató de responder a esto en la encíclica *Humani Generis*, del 12 de agosto de 1950, pero la misma encíclica, en toda su extensión, refleja la violenta sacudida que sufre una comprensión de la fe hasta entonces vaciada en los moldes epistemológicos de la filosofía griega. El Papa ve en el evolucionismo un sistema “falso”, pues “rechaza todo lo que es absoluto, firme e inmutable”, y porque “ha abierto el camino a una pseudo-filosofía, que en concurrencia con el idealismo, el inmanentismo y el pragmatismo, ha sido denominada existencialismo, porque rechaza las esencias inmutables de las cosas y no se preocupa sino de la existencia de cada una de ellas”. Deplora, además, el Papa, que “existe igualmente un falso historicismo, que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida humana y, tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos, destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta”<sup>56</sup>.

En dicha encíclica, el Papa se opone expresamente a los que exigen “que el dogma sea formulado en las categorías de la filosofía moderna” y a los que afirman que “los misterios de la fe nunca se pueden significar con conceptos completamente verdaderos, mas sólo con conceptos aproximativos y que continuamente cambian, por medio de los cuales la verdad se indica, sí, en cierta manera, pero también necesariamente se desfigura” (ibid. No. 8). El carácter profundamente polémico de la encíclica deja en claro que la Iglesia, la Teología y la comprensión de la fe están siendo sacudidas por una crisis que toca el conocer de la fe y sus mediaciones filosóficas. La encíclica hace frente a las corrientes existencialistas e historicistas que ponen en cuestión el lenguaje filosófico empleado por los dogmas y propenden por un retorno al lenguaje bíblico que expresa, de manera muy diferente, experiencias históricas. El punto neurálgico de la confrontación lo sintetiza el Papa así: “añaden que la filosofía perenne es solo una filosofía de las esencias inmutables, mientras que

---

<sup>55</sup> Acta Apostolicae Sedis, 1973, pg. 396 y ss.

<sup>56</sup> Encíclica *Humani generis*, del Papa Pío XII, 12 de agosto de 1950, No. 3. Texto tomado de Colección Completa de Encíclicas Pontificias, Edit. Guadalupe, Buenos Aires, 1958, pg. 1793 y ss.

la mente moderna ha de considerar la existencia de los seres singulares y la vida en su continuo fluir. En fin, achacan a la filosofía que se enseña en nuestras escuelas el defecto de atender sólo a la inteligencia en el proceso del conocimiento, sin reparar en el oficio de la voluntad y de los sentimientos” (ibid. No. 16).

Con todo, el Papa se ve obligado a reconocer que “es evidente que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico” (ibid. No. 9).

Pero si la encíclica revela una crisis de los marcos filosóficos de los que la Iglesia había echado mano durante siglos, también saca a flote un problema concomitante: el de las ambiguas relaciones entre el conocimiento científico y el conocimiento de fe. Allí se trata de tomar posición ante el Evolucionismo y el Poligenismo que reclaman un fundamento científico. Respecto al Evolucionismo, que afirma el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente, el Papa afirma que habría que “retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios, según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología” (ibid. No. 18). Respecto al Poligenismo, que afirma que no hubo un solo protoparente (Adán), el Papa afirma que “no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original” (ibid. No. 18).

Todavía en ese momento (1950), los 11 primeros capítulos del Génesis se concebían en la Iglesia con un cierto carácter histórico matizado: “aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores greco-latinos y modernos, no obstante pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exegetas han de investigar y precisar”<sup>57</sup>.

A pesar de los matices del Papa: “según el estado actual de las ciencias...”; “no se ve claro cómo ...”; “aunque propiamente no concuerden con el método histórico ...”; etc., esta encíclica revela que había una crisis profunda de la concepción filosófica del conocer, en cuanto mediación para comprender la fe, así como una ambigüedad en las relaciones entre fe y ciencia que ya se hacía insostenible.

La crisis tenía al menos cuatro dimensiones que vale la pena resaltar:

- En primer lugar, el esquema filosófico griego, que ponía como objeto primordial del conocer lo fijo, inmaterial, universal e inmutable de las cosas, o sea las substancias o las esencias, dejaba por fuera la experiencia histórica que era el medio y lenguaje primigenio de la revelación.
- En segundo lugar, la palabra revelada, o medio en el que toma cuerpo el mensaje, exigía cada vez mayor apertura al escrutinio de todas las ciencias humanas y empíricas que estudian ese tipo de medio, pues el mensaje

---

<sup>57</sup> O. c. No. 18. El Papa cita aquí una carta enviada por la Comisión Pontificia para los Estudios Bíblicos al Arzobispo de París, el 16 de enero de 1948 (A.A.S. 40 (1948), pg. 45-48).

divino sólo podría ser accesible si se desentrañaban todas las profundidades humanas del medio.

- En tercer lugar, la revelación y la fe no se sentían en su ámbito al equipararse y/o confrontarse con un conocer que pudiera definirse como información o aprehensión conceptual del mundo físico o de la historia objetiva de la humanidad, ubicándose en el mismo ámbito de las ciencias empíricas.
- En cuarto lugar, la comprensión de la fe parecía postular otro marco filosófico donde el conocer humano pudiera ser reinsertado en sus relaciones profundas y primigenias con el querer humano (con el mundo de las opciones, de la acción y de los sentimientos).

El Concilio Vaticano II recoge, consagra y relanza muchas conquistas del movimiento bíblico, apoyando más el conocer de la fe en las experiencias históricas fundantes y en la plena humanidad de los autores de los libros sagrados:

- “Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano (...) La verdad se presenta y se enuncia de modo diverso, en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios (...). El intérprete indagará lo que el autor sagrado intenta decir y dice, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época (...) Hay que tener en cuenta los modos de pensar, de expresarse y de narrar que se usaban en tiempo del escritor” (Concilio Vaticano II, Constitución Dei Verbum, No. 12). “Son de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia (...) indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe” (Id., Constitución Gaudium et Spes, No. 36).

Se puede decir que ha sido superado el marco filosófico griego del conocer y que, tanto la concepción de Dios, en cuanto emisor/revelante, como la concepción del medio/transmisor del mensaje, se han escapado del marco de las esencias inmateriales, universales e inmutables, y se han sumergido en el mundo de los accidentes o de la historicidad.

Un documento de la Pontificia Comisión Bíblica, del 15 de abril de 1993, parece consagrar más explícitamente estas posiciones:

- “La exégesis católica no procura distinguirse por un método científico particular. Ella reconoce que uno de los aspectos de los textos bíblicos es ser obra de autores humanos, que se han servido de sus propias capacidades de expresión y de medios que su tiempo y su medio social ponían a su disposición. En consecuencia, ella utiliza sin segundas intenciones, todos los métodos y acercamientos científicos que permiten captar mejor el sentido de los textos en su contexto lingüístico, literario, sociocultural, religioso e histórico, iluminándolos también por el estudio de sus fuentes y teniendo en cuenta la personalidad de cada autor”<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Pontificia Comisión Bíblica, “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, abril 15 de 1993.

Este podríamos decir que es ya un estatus epistemológico de la fe conquistado y oficializado en el momento del Vaticano II, lo que no impide, como de hecho ha ocurrido, que la reflexión de fe en grandes capas de creyentes (catequistas, predicadores, teólogos, pastores y documentos oficiales) siga adoptando el marco epistemológico greco-escolástico.

### **3.1.2. Epistemología teológica y otras lecturas del “conocer”**

Pero la epistemología teológica de las últimas décadas se ha centrado más en el receptor del mensaje: el ser humano histórico. El conocer humano, o sea, la relación sujeto/objeto, o la interacción entre el ser humano y la realidad que lo envuelve, ya no se comprende a la manera simple y unidimensional de la filosofía griega clásica. Tampoco la facultad de conocer se concibe ya como autónoma frente a otras funciones de la vida humana, ni la realidad conocible se puede compartimentar fácilmente en objetos conocibles autónomamente.

Por una parte, la epistemología genética de Jean Piaget ha ido demostrando la profunda imbricación de la inteligencia humana, a través de su desarrollo genético, en el proceso de equilibración biológica. Para Piaget, la inteligencia lógico- matemática “es esencialmente operatoria y las operaciones fundamentales derivan de la coordinación de las acciones que es ya un fenómeno biológico, ya que se apoya en las coordinaciones nerviosas”<sup>59</sup>. Piaget llega a la conclusión de que las operaciones lógicas son “la forma de equilibrio final de una serie de regulaciones semi-reversibles que constituyen su esbozo o preparación ( ... ) y “las nociones de regulación y equilibración son esencialmente biológicas. Parece evidente que exista una continuidad entre la regulación orgánica, que sin duda es el más central de los procesos biológicos, y esta autorregulación o auto-corrección mental que constituye la lógica” (ibid).

Una de las consecuencias de lo anterior, que Piaget analiza, es el influjo que ejerce la experiencia vivida, o sea la experiencia histórica que precede y condiciona la conciencia social, como “capacidad común de formar unas intuiciones y de conferir unas significaciones, lo que hace que el sujeto esté siempre influido por un conjunto de interacciones sociales que en su funcionamiento diacrónico y sincrónico desbordan la conciencia”<sup>60</sup>.

Una reflexión de Ignacio Ellacuría, S.J., sobre el estatuto epistemológico de la Teología, parece asumir estas conclusiones de Piaget, aplicándolas al ámbito del conocer de la fe. Ellacuría afirma que “la inteligencia humana es de por sí y formalmente una actividad biológica, en cuanto que su función inicial, en razón de la cual surgió, así como su permanente ejercicio, se orienta a dar viabilidad biológica al ser humano, individual y específicamente considerado (...) Lo que hace la

---

<sup>59</sup> PIAGET, Jean, “Sabiduría e ilusiones de la Filosofía”, Edit. Península, Barcelona, 1970, pg. 115.

<sup>60</sup> Piaget, J., o. c., pg. 178-180.

inteligencia, por muy formalmente irreductible que sea, lo hace en unidad primaria con todas las demás notas de la realidad humana<sup>61</sup>.

Por eso Ellacuría concluye que “la estructura formal de la inteligencia no es la de ser comprensión del ser o captación de sentido, sino la de aprehender la realidad y la de enfrentarse con ella. La comprensión de sentido es una de las actividades de la inteligencia, sin la cual no da de sí todo lo que ella es y todo lo que el hombre necesita de ella; pero no se da en todo acto de inteligir, y, cuando se da, puede servir de evasión contemplativa y de negación en la práctica de lo que es la condición formal de la inteligencia<sup>62</sup>.”

Para Ellacuría, el enfrentarse con la realidad tiene una triple dimensión: hacerse cargo de la realidad (asumir la realidad y no su idea); cargar con ella (carácter ético de la inteligencia), y encargarse de ella (carácter práxico de la inteligencia). Todo esto sugiere reconocer prioridad a la realidad sobre el sentido, una de cuyas consecuencias inmediatas es que no puede haber un cambio de sentido sin un cambio de realidad, pues “creer que por cambiar las interpretaciones de las cosas, cambian las cosas mismas, o al menos la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética<sup>63</sup>.”

Ellacuría también concluye que todo conocimiento está condicionado por su momento histórico, y por ello, cuando se trata de reflexión de fe, determinadas lecturas de la fe sólo son posibles desde muy precisas determinaciones históricas, porque, aún la actividad más teórica “tiene momentos de opción” que no son puramente teóricos sino dependientes de múltiples factores históricos. Por eso la función social que tiene todo conocimiento debe llevar también a la hermenéutica a desenmascarar los orígenes y los destinos sociales que tienen los conocimientos<sup>64</sup>.

Esta última conclusión de Ellacuría nos pone frente a uno de los rasgos más importantes de la moderna comprensión del conocer. Tanto el Psicoanálisis como el Marxismo o la Teoría Crítica llevaron a descubrir que en toda operación psíquica hay unos niveles conscientes y otros inconscientes, y que estos últimos tienen mucho que ver con el ámbito de la voluntad, de los proyectos, de los intereses, de la supervivencia, de la afectividad, de las relaciones y contextos y de las opciones tomadas.

El Marxismo desarrolló el análisis de la ideología como forma de conocimiento falso y encubridor de intereses inconfesables. El concepto mismo de ideología ha sido un concepto polémico, pues no pocos lo asumen sin darle sentido peyorativo,

---

<sup>61</sup> ELLACURÍA, Ignacio, S.J., “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, en revista Estudios Centroamericanos –ECA–, año XXX, No. 322/323, San Salvador, 1975, pg. 419.

<sup>62</sup> ELLACURÍA, I., o. c., pg. 419.

<sup>63</sup> ELLACURÍA, I., o. c., pg. 420.

<sup>64</sup> Cfr. ELLACURÍA, I., o. c. pg. 420/421.



sino entendiéndolo más bien como una estructuración de los conocimientos muy ligada a la acción o a una estrategia operativa.

El teólogo alemán Karl Rahner, S.J. le ha dado a la ideología una definición interesante que recoge todos estos aspectos: "La ideología consiste, pues, teniendo en cuenta el uso habitual de este término, en cerrarse por principio ante la 'totalidad' del ser, absolutizando un aspecto parcial de la realidad. Por ello debería ser completada la descripción abstracta de la esencia de la ideología en el sentido de que la absolutización de un aspecto parcial de la realidad, en cuanto que ésta, como un todo, puede exigir reconocimiento por parte del hombre, tiene lugar con vistas a la actuación práctica"<sup>65</sup>.

Pero esos intereses de la acción casi siempre se ocultan en el conocimiento o teoría, por lo cual la crítica ideológica aparece hoy como una dimensión necesaria de cualquier comprensión del conocer, y esta crítica lleva a discernir los intereses que se ocultan tras cualquier forma de conocer o elaboración conceptual, sin excluir el conocimiento de fe o el conocimiento ligado a la fe.

Pero si la ideología puede reducir el campo del conocer y hacer que lo parcial substituya a la totalidad para acomodarse a objetivos prácticos, tal procedimiento puede ser consciente, semi-consciente o inconsciente. Fue mérito de Freud y de las corrientes psicoanalistas internarse en el estudio de lo inconsciente.

En efecto, el Psicoanálisis fue poniendo en evidencia los influjos inconscientes sobre el conocer. Freud llegó a escribir que "la diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa fundamental del psicoanálisis"<sup>66</sup>.

Freud define la conciencia como un estado transitorio, pero al mismo tiempo descubre que lo inconsciente es también una dinámica psíquica que tiene consecuencias importantes en la vida anímica y que algunas de esas consecuencias pueden llegar a tener representaciones conscientes.

En ese mundo inconsciente, Freud distingue dos instancias: "no solo lo más bajo sino lo más elevado puede permanecer inconsciente"<sup>67</sup>. Una de esas instancias es el Ello, que representa las pasiones, en contraposición del Yo, que representa la razón. La otra instancia es el Super-Yo, o Ideal del Yo, que guarda inconscientemente formaciones reactivas a los instintos, creando una conciencia moral represiva o un sentimiento inconsciente de culpabilidad.

Freud le reconoció un alto valor científico a una frase de G. Groddeck, según la cual, "nuestro yo se conduce en la vida pasivamente, y, en vez de vivir, somos "vividós"

---

<sup>65</sup> RAHNER, Karl, S.J., "Ideología y Cristianismo", en revista Concilium, No. 6, junio de 1965, pg. 43.

<sup>66</sup> FREUD, Sigmund, "El Yo y el Ello", Alianza Editorial, Madrid, 1994, pg. 8.

<sup>67</sup> FREUD, S., o. c., pg. 21.

por poderes ignotos e invencibles". Si bien el Yo, para Freud, es la instancia de lo consciente y se desarrolla a partir del sistema de percepciones que lo conectan con el mundo exterior, ese Yo es, por otra parte, la superficie de un "ello", o mundo de los instintos, inconsciente, con el cual continúa en contacto permanente, en su parte inferior. Pero a su vez, las reacciones represivas a los instintos se acumulan en el Super-Yo, de manera también inconsciente. Por eso Freud afirma: "La amplia comunicación del Ideal-del-Yo con los sentimientos instintivos inconscientes nos explica el enigma de que el ideal pueda permanecer en gran parte inconsciente e inaccesible al Yo" (ibid.).

Como lo ha analizado en varias de sus obras Erich Fromm, los trabajos de Freud se desarrollaron en un contexto intelectual de racionalismo y de materialismo que lo marcaron profundamente y que lo llevaron a privilegiar un enfoque fisiologista mecanicista. Sin embargo, Fromm resume como los grandes aportes de Freud al Psicoanálisis que siguen conservando plena validez: "1) la existencia de poderosas fuerzas irracionales que mueven al hombre; 2) el carácter inconsciente de estas fuerzas; 3) su función patógena (en ciertas circunstancias); y 4) el efecto de curación y liberación de hacer consciente lo inconsciente"<sup>68</sup>. Estos, se puede decir que son los principios comunes reconocidos por las variadas corrientes y escuelas del Psicoanálisis.

Esa relación entre lo consciente y lo inconsciente, lo racional y lo irracional, tiene que interesar a cualquiera que busque comprender la dinámica del conocer humano y mucho más la de un conocer relacionado con la fe, sobre todo cuando está comprometida la elaboración del ideal del Yo; de la conciencia moral; de las relaciones sociales y de la supervivencia mental.

Dentro de sus elementos de análisis, Freud creyó descubrir el origen de toda fe religiosa en el juego de esas fuerzas irracionales, así: "el nódulo del que han partido todas las religiones (es) la substitución de la aspiración hacia el padre"<sup>69</sup>.

Otros psicoanalistas le han dado mucho más valor y peso a elementos socioculturales en los análisis de los dinamismos psíquicos, sin dejar de lado sus arraigos biológicos. Erich Fromm es uno de estos y su manera de abordar la fe religiosa es respetuosa y profunda. En varias de sus obras ensaya lecturas de los textos bíblicos y de otras tradiciones religiosas que abren caminos para comprender el conocer de la fe a prueba del psicoanálisis.

Descubriendo sus presupuestos, Fromm llama su propia cosmovisión "humanismo radical" y lo define así: "(es) una filosofía global que insiste en la unicidad de la raza humana; en la capacidad del ser humano para desarrollar sus propios poderes y para llegar a la armonía interior y establecer un mundo pacífico; (...) considera

---

<sup>68</sup> FROMM, Erich, "Lo inconsciente social", Paidós, Barcelona, 1992, pg. 32.

<sup>69</sup> FREUD, S., o. c., pg. 29.

como fin del ser humano la completa independencia, y esto implica penetrar a través de las ficciones e ilusiones hasta llegar a una plena conciencia de la realidad. Implica, además, una actitud escéptica respecto del empleo de la fuerza, precisamente porque a lo largo de la historia de los humanos la fuerza ha sido y sigue siendo (al crear temor) lo que ha predispuerto a los humanos para tomar la ficción por la realidad, las ilusiones por la verdad. La fuerza volvió a los humanos incapaces de independencia y, consiguientemente, embotó su razón y sus emociones<sup>70</sup>.

Para Fromm, una instancia en la que los humanos se suelen volver ajenos a sí mismos (deshumanizados / alienados) es la misma construcción de conceptos, y entre éstos está el concepto de Dios. Para que el trabajo de construir conceptos no enajene al ser humano, el concepto no debe separarse nunca de la experiencia a la que se refiere. De lo contrario, se transforma en un artefacto de la mente y crea la ficción de que, empleando el concepto, se hace referencia al sustrato de experiencia subyacente, y para mantener la ficción, una ideología tiene que usurpar el lugar de la realidad subyacente. Entonces la historia se convierte en historia de ideologías que substituyen a los seres humanos reales<sup>71</sup>.

Fromm está convencido de que el concepto de Dios se formó como expresión históricamente condicionada de una experiencia interior. En una de sus obras afirma: "en todas las religiones teístas, sean politeístas o monoteístas, Dios representa el valor supremo, el bien más deseable. Por lo tanto, el significado específico de Dios depende de cuál sea el bien más deseable para una determinada persona. La comprensión del concepto de Dios debe comenzar, en consecuencia, con un análisis de la estructura caracteriológica de la persona que adora a Dios"<sup>72</sup>. Pero al mismo tiempo las estructuras sociopolíticas participan en la configuración de ese concepto, pues el concepto de Dios también "estuvo condicionado por la presencia de una estructura sociopolítica en la cual los jefes tribales o los reyes detentaban el poder supremo. El valor supremo fue conceptualizado como análogo al poder existente en la sociedad"<sup>73</sup>.

El hecho de que una expresión conceptual de una experiencia humana sea tan propensa a convertirse en ideología, como en este caso el concepto de Dios, Fromm lo atribuye a tres factores: 1) al miedo del ser humano a entregarse plenamente a la experiencia; 2) a las características mismas de la relación entre experiencia y concepto, pues un concepto nunca puede expresar adecuadamente la experiencia sino apuntar hacia ella sin confundirse con ella; ello es así porque nunca la experiencia de una persona es idéntica a la de otra y ni siquiera las experiencias de una misma persona, en diversos momentos de su vida, son idénticas; por eso el concepto o símbolo ayuda a comunicar las experiencias pero tiene el peligro

---

<sup>70</sup> FROMM, Erich, "Y sereis como dioses", Paidós, Barcelona, 2000, pg. 19.

<sup>71</sup> FROMM, Erich, o. c., pg. 23.

<sup>72</sup> FROMM, Erich, "El arte de amar", Paidós, Barcelona, 1959, pg. 67.

<sup>73</sup> FROMM, Erich, "Y series como dioses", o. c., pg. 23.

de favorecer el uso alienado de los conceptos (su separación de la experiencia); y 3) a una tendencia muy humana a obtener certeza y para ello a sistematizar y totalizar, lo que se traduce muchas veces en fabricar piezas adicionales faltantes al conocimiento fragmentario que tenemos de la realidad, con el fin de completarla y darle un sentido como sistema, perdiendo la conciencia de la diferencia entre los fragmentos que da la experiencia y los añadidos que le hacemos nosotros<sup>74</sup>.

Erich Fromm no interpreta el fenómeno religioso como un resultado de necesidades fisiológicas frustradas o sublimadas, como parece hacerlo Freud. Para él la religión constituye uno de los intentos profundos de "resolver el problema del nacimiento del ser humano"<sup>75</sup>. En varias de sus obras Fromm analiza ese proceso de convertirse en humano, lo que implica arrancarse dolorosamente de la naturaleza, de sus ritmos y fatalidades, para ir desarrollando los caracteres más típicamente humanos que son la razón y el amor. Las formas religiosas van acompañando ese proceso, tanto en las diversas etapas que recorre la humanidad en la historia (la magia, el animismo, el totemismo, la idolatría, las religiones matriarcales, patriarcales, etc.), como también en las etapas que recorre el individuo en su evolución físico-psíquica<sup>76</sup>.

Un momento muy decisivo en la evolución religiosa de la humanidad cree Fromm que se vivió en varias culturas en el período que va desde el siglo XIV antes de Cristo hasta mediados del primer milenio antes de Cristo, en Egipto (religión de Akh-en-Aton), Palestina (religión mosaica), Grecia (llegada de los invasores del norte): "El ser humano, creado a imagen de Dios, comparte las cualidades de Dios; sale de la naturaleza y se esfuerza en nacer plenamente, en despertar del todo. Este proceso alcanzó una nueva fase en China a mediados del primer milenio, con Confucio y Lao-tse; en la India con Buda; en Grecia con los filósofos de la ilustración griega y en Palestina con los profetas bíblicos, y más tarde llegó a una nueva cima con el cristianismo y el estoicismo en el Imperio Romano, con Quetzalcóatl en México y, medio milenio después, con Mahoma"<sup>77</sup>. En ese período hubo una toma de conciencia de los humanos de que podían resolver los problemas de su existencia mediante el pleno desarrollo de sus capacidades y encontrar la armonía mediante el progreso hacia el pleno desarrollo del amor y de la razón, en vez del trágico intento de retroceder a la naturaleza y eliminar la razón. Ese sustrato común de experiencia interior, humana, toma nombres y conceptos diversos, según los contextos económicos, sociales y políticos de cada cultura.

---

<sup>74</sup> Cfr. FROMM, o. c., pg. 23-25.

<sup>75</sup> FROMM, Erich, "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pg. 32.

<sup>76</sup> Una síntesis de esos recorridos y de esa evolución, tanto en la historia de la humanidad como en las etapas del desarrollo del individuo, las presenta en su obra "El Arte de Amar", o. c., pg. 67 a 83, o también en "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", o. c., pg. 26 a 61.

<sup>77</sup> FROMM, E., "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", o. c., pg. 49.

Las religiones patriarcales aún caerían bajo el análisis y la crítica de Freud: “reclamo aún, como una criatura, que haya un padre que me rescate, que me vigile, que me castigue, un padre que me aprecie cuando soy obediente, que se sienta halagado por mis loas y enojado a causa de mi desobediencia. Es notorio que la mayoría de la gente no ha superado, en su evolución personal, esa etapa infantil, y de ahí que su fe en Dios signifique creer en un padre protector”<sup>78</sup>. Pero Erich Fromm afirma que la lógica del monoteísmo lleva a la negación de ese concepto de Dios y esto fue lo que Freud no percibió: “La persona verdaderamente religiosa, que capta la esencia de la idea monoteísta, no reza por nada, no espera nada de Dios; no ama a Dios como un niño a su padre o a su madre; ha adquirido la humildad necesaria para percibir sus limitaciones, hasta el punto de saber que no sabe nada acerca de Dios. Dios se convierte para ella en un símbolo en el que el ser humano, en una etapa más temprana de su evolución, ha expresado la totalidad de lo que se esfuerza por alcanzar, el reino del mundo espiritual, del amor, de la verdad, de la justicia. Tiene fe en los principios que “Dios” representa; piensa la verdad, vive el amor y la justicia, y considera que su vida toda es valiosa sólo en la medida en que le da la oportunidad de llegar a un desenvolvimiento cada vez más pleno de sus poderes humanos –como la única realidad que cuenta, el único objeto de “fundamental importancia”–; y, eventualmente, no habla de Dios –ni siquiera menciona su nombre–. Amar a Dios, si usara esa palabra, significaría entonces anhelar el logro de la plena capacidad de amar, para la realización de lo que “Dios” representa en uno mismo”<sup>79</sup>.

Fromm hace lecturas transversales del Antiguo Testamento y analiza cómo evoluciona el concepto de Dios a través de 1200 años. No se da el mismo concepto de Dios en Abraham que en Moisés o en Isaías. Sin embargo, a través de esa evolución, Fromm descubre un elemento común: “la idea de que ni la naturaleza ni los artefactos constituyen la realidad última, o el valor supremo, sino que solo existe el UNO que representa el fin supremo del hombre: encontrar la unión con el mundo mediante el pleno desarrollo de sus capacidades específicamente humanas de amor y razón”<sup>80</sup>.

Pero hay un tema que recorre todo el Antiguo Testamento, que para Fromm es el eje de la experiencia religiosa judía: la lucha contra la idolatría. La comprensión de qué es un ídolo es lo que da la comprensión de qué no es Dios. “Un ídolo representa el objeto de la pasión central del ser humano: el deseo de regresar al suelo-madre, el ansia de posesión, poder, fama, etc. La pasión representada por el ídolo es, al mismo tiempo, el valor supremo dentro del sistema de valores del ser humano (...) Baste decir que la historia de la humanidad hasta el momento presente es primariamente la historia de la adoración de los ídolos, desde los primeros ídolos de arcilla y madera, hasta los modernos ídolos del Estado, el jefe, la producción y el consumo, santificados por la bendición de un Dios idolizado (...) El ser humano

---

<sup>78</sup> FROMM, E., “El arte de amar”, o. c., pg. 73.

<sup>79</sup> FROMM, E., “El arte de amar”, o. c., pg. 74.

<sup>80</sup> FROMM, E., “Y seréis como dioses”, o. c., pg. 26.

transfiere sus propias pasiones y cualidades al ídolo. Cuanto más se empobrece él mismo, tanto mayor y más fuerte se hace el ídolo. El ídolo es la forma alienada de la experiencia de sí mismo que tiene el ser humano. Al adorar al ídolo, el ser humano adora su yo. Pero ese yo es un aspecto parcial, limitado, de lo humano, su inteligencia, su fuerza física, el poder, la fama, y así sucesivamente. Al identificarse con un aspecto parcial de su yo, el ser humano se auto-limita a este aspecto; pierde su totalidad como ser humano y cesa de crecer. Depende de un ídolo, ya que solamente en la sumisión al ídolo encuentra la sombra, aunque no la sustancia de su yo<sup>81</sup>.

Cuando la experiencia religiosa se centra profundamente en una actitud anti-idolátrica, se convierte en una fuerza de desarrollo de la conciencia humanística autónoma, que no es ya la voz internalizada de una autoridad a la que se desea satisfacer y a la que se teme desagradar sino la voz de la propia personalidad que expresa las exigencias de la vida y del crecimiento en el proceso del "nacimiento del ser humano". Una experiencia religiosa así depurada, ofrece, según Fromm, la posibilidad de unificar a los humanos de todas las religiones y a los que no tienen ninguna, en una ética humanística anti-idolátrica.

Fromm es consciente de que los grandes sistemas religiosos se dividen en: teístas (que asumen la idea de Dios) y los no-teístas (que no comprenden una idea de Dios, como el Budismo o el Taoísmo). Y "En todos los sistemas teístas, aún los místicos y no-teológicos, existe el supuesto de la realidad del reino espiritual, que trasciende al ser humano, que da significado y validez a los poderes espirituales del ser humano y a sus esfuerzos por alcanzar la salvación y el nacimiento interior. En un sistema no-teísta no existe un reino espiritual fuera del ser humano o trascendente a él. El reino del amor, la razón y la justicia existe como una realidad únicamente porque el ser humano ha podido desenvolver esos poderes en sí mismo a través del proceso de su evolución y sólo en esa medida. En tal concepción, la vida no tiene otro sentido que el que los humanos le dan; el ser humano está completamente solo, salvo en la medida en que ayuda a otro"<sup>82</sup>.

En su libro *El Dogma de Cristo*<sup>83</sup>, Erich Fromm hace una lectura de los primeros estadios de evolución del dogma cristiano a la luz del Psicoanálisis. Partiendo de la base de que los contenidos de conciencia reflejan de alguna manera las condiciones de vida de las masas, condiciones de vida que a su vez determinan procesos inconscientes, Fromm apunta a un momento que se vive entre el segundo y el tercer siglo cristiano, en el cual hay un viraje fundamental en la comprensión de Jesús: pasa de ser un ser humano elevado a la esfera divina (teología adopcionista o de la exaltación) a ser un ser divino que siempre fue Dios y se convierte en humano (teología de la "Kénosis" o abajamiento).

---

<sup>81</sup> FROMM, E., "Y seréis como dioses", o. c., pg. 44.

<sup>82</sup> FROMM, E., "Y seréis como dioses", o. c., pg. 74-75.

<sup>83</sup> FROMM, E., "El dogma de Cristo", Paidós, Barcelona, 1982.

Fromm anota que en la composición social del más primitivo Cristianismo predominaron las masas esclavizadas y oprimidas del Imperio Romano, en las cuales el dogma de Jesús, en cuanto hombre perseguido y aniquilado por el poder y convertido en Dios, canalizaba la hostilidad hacia las autoridades y hacia un Dios aliado con esas autoridades; por eso su divinización privaba de alguna manera a Dios Padre de su postura privilegiada e incentivaba el deseo inconsciente de eliminar al Padre, pues el dogma implica que Dios muere en el Hijo, a la vez que las masas oprimidas creyentes se sentían identificadas en el Cristo sufriente y así expiaban simultáneamente su culpa de desear la muerte del Padre. Pero el dogma se reconfiguró en la medida en que la base social del Cristianismo asimiló a otras capas sociales. Jesús aparece luego como alguien que siempre había sido Dios y que en un momento se convirtió en hombre. Así eliminaba los sentimientos de hostilidad hacia el Padre (autoridad – poder) y la misma imagen de Dios como Padre se fue desplazando hacia la de Dios como Hijo, en el cual se daba una simbiosis entre la autoridad divina y las masas sufrientes. Ya no se expresaba deseo alguno de destronar al Padre sino más bien de gozar de su amor y gracia. Ese cambio en el dogma cristológico arrastró consigo la reconfiguración de muchos otros elementos del dogma: desapareció la Apocalíptica, que había volcado a los primeros cristianos hacia la esperanza de una transformación inminente y radical del mundo, articulada con una “segunda venida” de Cristo, y la salvación entonces se fue transfiriendo al pasado como acontecimiento ya cumplido. Los impulsos agresivos, ligados antes a la reivindicación del perseguido exaltándolo a la esfera divina como un cierto derrocamiento del Padre, se dirigieron entonces hacia el mismo creyente como “pecador”, que buscó en adelante identificarse más con el aniquilamiento del Hijo y con la necesidad de purgar la culpa de hostilidad hacia el Padre.

Para Fromm, la experiencia religiosa es una experiencia humana que trasciende la división entre los sistemas teístas y los no teístas e incluso los anti-teístas. Es consciente, sin embargo, de que los lenguajes consagrados, sobre todo en Occidente, relacionan lo religioso o lo espiritual con un concepto de Dios. Por eso, en una de sus obras adopta el nombre de Experiencia X para referirse a ese sustrato experiencial común, al cual le reconoce estas características: 1) Enfrenta la existencia como problema que exige una respuesta y no encuentra un sentido satisfactorio en lo que el mundo ya hecho le ofrece: trabajo, fama, placer, obediencia a su conciencia. 2) Subordina todas las realizaciones humanas a unos valores que ocupan la más alta jerarquía: razón, amor, compasión. 3) Hace de su estar en el mundo una ocasión de auto-transformación constante y profunda, no permitiendo que la vida se tome como medio para lograr fines, (ni siquiera que la persona se use a sí misma para sus propios fines), procurando que todo humano sea siempre un fin y no un medio. 4) Abandona progresivamente la tendencia a aferrarse al yo, como entidad indestructible y separada, para unificarse con el mundo (naturaleza, otros humanos) en el amor. 5) Busca superar todo egoísmo y aislamiento y trascender toda tendencia narcicista, toda fijación incestuosa, toda aidez y toda tendencia necrófila, creciendo en amor a la vida.

Erich Fromm anota, finalmente, que “sin una comprensión del proceso inconsciente, es difícil apreciar el carácter relativo y frecuentemente accidental de nuestros pensamientos conscientes”. Por eso afirma también que “el análisis de la experiencia x pasa del nivel de la teología al de la psicología y especialmente del psicoanálisis. Primeramente porque es necesario diferenciar entre pensamiento consciente y experiencia afectiva, que puede estar o no expresada mediante concepciones adecuadas. En segundo lugar, porque la teoría psicoanalítica permite una comprensión de las experiencias inconscientes que subyacen a la experiencia x, o, por la otra parte, de las que se oponen a ella o la bloquean”<sup>84</sup>.

El teólogo y psicoanalista francés Marc Oraison, reconoce que la vida moral y espiritual de los creyentes debe discernir permanentemente los sentimientos y elaboraciones que están emergiendo de lo inconsciente: “Antes de ser experimentados y reconocidos por la conciencia como sentimientos, las “mociones del alma” existen en el ser humano bajo un modo que se ha dado en llamar instintivo o emocional. O sea que la vida afectiva de una persona humana sigue una cierta continuidad evolutiva de elaboración que va formando progresivamente la personalidad libre y condiciona en parte el modo en que ésta ejercerá su autonomía. Pero además esta elaboración progresiva tiende, como una línea asíntota o no coincidente, a su perfección ideal sin jamás alcanzarla dentro de la experiencia temporal. Se diría que el ser humano no termina nunca de nacer a su propia luz. O quizás ha malogrado su nacimiento y no llega a desprenderse de las sombras misteriosas de su noche primitiva”<sup>85</sup>.

Otro enfoque analítico del conocer humano, que ha tenido aplicaciones importantes en la pedagogía, es el pragmatismo. Su descubrimiento básico es que los conceptos permanecen sin verdad y sin sentido hasta que uno conozca sus aplicaciones prácticas concretas. John Dewey llegó a decir que lo que justifica una creencia es su comprobada capacidad de solucionar una necesidad.

El enfoque pragmático revela conexiones muy profundas entre el conocer y el hacerse cargo de la realidad (dimensiones praxica y ética del conocer), y esas conexiones tienen mucho mayor peso cuando se trata de un conocimiento de fe, donde los contenidos están ligados a una dimensión de sentido, a una búsqueda de salvación, a un deber ser y a una aproximación a realidades últimas o escatológicas.

Todos los modernos enfoques del conocer humano ponen en cuestión la autonomía del conocimiento frente a otras instancias vitales, como la misma viabilidad biológica, los trasfondos inconscientes de lo instintivo, los sentimientos, los intereses y proyectos, las consecuencias prácticas, el mundo del sentido y del deber ser.

---

<sup>84</sup> FROMM, E., “Y seréis como dioses”, o. c., pg. 59.

<sup>85</sup> ORAISON, Marc, “Psychologie et sens du peche”, Foi Vivante - Desclée de Brouwer, Paris, 1968, pg. 39 (versión del francés: JG).



Uno se pregunta cómo podría visualizarse un conocimiento de fe que asuma una comprensión del conocer humano enriquecida con todos estos aportes, como la epistemología genética, el materialismo histórico, el psicoanálisis, el pragmatismo y una exégesis bíblica a prueba de muchos aportes modernos de las ciencias de la escritura, de la historia, del lenguaje y de la interpretación. Creo que los trabajos de la teóloga norteamericana Marianne Sawicki se acercarán mucho a una teología construida con todos estos insumos, particularmente en su libro *Seeing The Lord* (Ver al Señor) que es un intento profundo por construir una teología de la resurrección.

Marianne Sawicki<sup>86</sup> reconoce, ante todo, que los textos de los evangelios canónicos y extra-canónicos, a través de los cuales nos ha llegado la memoria de Jesús y alrededor de los cuales se ha construido la fe de la comunidad cristiana histórica, son artefactos, es decir, construcciones o elaboraciones hechas con miras a inscribir muchas vidas humanas. Esto no quiere decir que se le niegue a Jesús su realidad histórica en el espacio-tiempo, pero la exégesis científica ha demostrado que intentar buscar entre esos textos y sus referentes extra-textuales una correspondencia exacta, es imposible.

Dichos textos, separados por al menos cuatro décadas de los acontecimientos extra-textuales de referencia, tenían la finalidad de hacer accesible, pedagógicamente, a Jesús, como Señor Resucitado, al aquí y ahora de los creyentes de otras épocas. Para lograr esto, los autores del Nuevo Testamento fueron profunda y exuberantemente creativos, negociando elementos significantes en la franja de entre-cruce de dos culturas: la semítica y la helénica, para poder transmitir un mensaje de fe, que, apoyándose en la existencia histórica de Jesús y en el impacto que causaron sus palabras y acciones en una generación que las conservó y reelaboró creativamente, apuntara a des-inscribir y re-inscribir los cuerpos humanos en sus códigos de raza, género y clase que llevaban inscritos.

En efecto, el texto, para Marianne Sawicki, no es solamente un conjunto ideogramático plasmado en un medio material, como papel o pergamino, o en un medio electrónico o magnético. El Texto es también una costumbre que se inscribe en las prácticas de conducta de los cuerpos (vidas) humanos. Todo cuerpo (la materialidad biológica de todo ser humano) está inscrito con textos desde que nace: la cultura de su pueblo; la manera de leer (asimilar) y de escribir (reproducir) las relaciones económicas, de género, de raza, son los textos culturales que cada uno de nosotros lleva inscritos.

El cuerpo, con sus necesidades, es el último reducto de resistencia frente a un texto cultural, como por ejemplo, frente al texto de la esclavitud: ésta fue un texto que se impuso, no por las armas, sino al lograr inculcarle al pueblo tales

---

<sup>86</sup> SAWICKI, Marianne, "Seeing The Lord", Fortress Press, Minneapolis, 1994 ISBN 0-8006-2709-1 (Versiones del inglés: JG).

capacidades de auto-inscribirse como esclavos, hasta que algunos comenzaron a entender ese texto como no necesario y como erróneo.

Los textos tienen ordinariamente unas estructuras o planillas de asimilación que son los géneros interpretativos, entre los cuales se destacan los géneros de raza, de clase y de identidad sexual (o "género de género"). Las reglas del género "raza", por ejemplo, prescriben que ciertas formas de configuración física tengan mayor aprecio y que otras sean despreciadas. Las reglas del género "género" prescriben cómo la masculinidad y la femineidad influyen en las relaciones de trabajo, familia, censuras, roles económicos, políticos, religiosos, etc.. Las reglas del género "clase" prescriben cómo leer las relaciones económicas, la diferente participación en las cosechas, en el poder, etc. La sociedad humana puede mirarse como una renegociación continua de las exigencias de los cuerpos a través de las mediaciones de los textos. Pero los textos son, de todas maneras, artefactos, ficciones: fijan por un tiempo el ordenamiento estable de elementos, pero también se deterioran, pues los cuerpos tienen resistencias frente a los textos y la fuente última de esas resistencias son sus necesidades como cuerpos.

Para M. Sawicki, la irrupción de lo cristiano en la historia se constituyó como una "ruptura en el género interpretativo de los textos de raza, género y clase". La propagación de esa ruptura se fue constituyendo como la accesibilidad sacramental del Señor Resucitado para la Iglesia a través del tiempo.

Desde estos postulados fundamentales, Marianne Sawicki evalúa la elaboración doctrinal de la Iglesia (el conocer de fe) como fundada en cinco tipos de miedos.

La matriz de esa elaboración doctrinal, según Sawicki, ha consistido en abstraer elementos de la Escritura cristiana, refinarlos por medios filosóficos, hasta convertirlos en afirmaciones declarativas, que luego se sistematizan y se afirman como verdad-en-sí-fundada-en-la-Escritura. Pero ese fundamento escriturístico se cocina en un dónde y un cuándo (o un "aquí" y "ahora") de la acción de Dios. Los espacios y tiempos que no se ubican en ese "aquí y ahora" pueden ser objeto de violencia (esa es la raíz del Holocausto, de las guerras de religión, de la Inquisición, de las cruzadas, de la Conquista, etc.).

En esta visión teológica tradicional, los acontecimientos del comienzo cristiano, que se pueden ubicar en la historia, ya se terminaron; son hechos del pasado y tienen el carácter de referente extra-textual de los evangelios. Por lo tanto, la revelación está cerrada y en su lugar hay ahora una autoridad que mediatiza el acceso a la acción salvífica de Dios, la cual se traduce a una información empaquetada de una doctrina, envuelta en un manto apostólico. Los mecanismos de transmisión no afectan para nada el contenido del paquete, el cual transmite algo que tiene la etiqueta de "en aquel tiempo" ("in illo tempore"), que es absolutamente distinto del ahora.

Y ya que la narración evangélica se toma como referida y fijada en un más allá de los textos, la atención del creyente se fija en la narratividad superficial, como objeto de fe, y no en la textualidad misma. En otras palabras, la teología doctrinal le pide a los textos que transmitan hechos, o sea, “que den más de lo que pueden dar”, sabiendo que el único hecho que pueden transmitir es el de su propia textualidad.

Los cinco miedos que fundan esta matriz los describe así M. Sawicki:

1. Estabilizar la fe en acontecimientos del pasado, revela un miedo a la volatilidad del futuro humano y a su conversión en presente.
2. El congelamiento de la doctrina en contenidos inmutables, revela un miedo a que su potencial nutritivo pueda estropearse.
3. El marcar tanto la diferencia entre el entonces (“en aquel tiempo”) y el ahora, revela un miedo al Dios Vivo, o sea, un terror a convivir con un Dios que esté vivo.
4. El desconocer el carácter artificial de los textos, revela un miedo a la más hermosa creación del Dios Vivo: un creador humano vivo.
5. El afán por suprimir las variantes entre las versiones canónicas y post-canónicas de los evangelios, revela un miedo a la alteridad corporal y cultural del otro.

Marianne Sawicki examina las matrices del conocer de la fe utilizadas por la tradición teológica y las reduce a dos: la matriz de la referencia y la matriz de la simbolización.

La matriz de la referencia le atribuye toda la eficacia salvífica a un poder divino que se proyecta desde un más allá del espacio-tiempo.

La matriz de la simbolización se esfuerza por acortar la distancia entre el símbolo y lo simbolizado, o entre el efecto y la causa, pero sigue dependiendo de la premisa según la cual, la cosa representada aquí y ahora existe en forma independiente en otra parte.

Ambas matrices se identifican como incursivas, pues exigen una esfera especial para Dios más allá del universo y conciben el accionar de Dios como excepciones a las leyes universales, o sea, como una incursión desde fuera.

La propuesta de Sawicki es explorar una matriz no incursiva, que ella llama intertextualidad. Para desarrollarla, echa mano de la teoría literaria, de la fenomenología y de la teoría de la comunicación.

Según ella, la fe se pone en juego cuando se hacen conexiones entre el Jesús que murió en el Calvario, el Jesús producido en los evangelios, la iglesia, la eucaristía, los pobres, etc., y el hacer esas conexiones es una intertextualidad que se concreta en re-lecturas, re-escrituras, auto-inscripciones, hetero-inscripciones, etc. No hay

que suponer una realidad "x" que pueda ser aislada del juego intertextual, como "esencia" de la realidad crística.

Esa intertextualidad toma necesariamente la forma de relato/narración, y esto tiene una gran profundidad. En primer lugar, hay que valorar el texto/retrato como artefacto, que si bien es producto de la creatividad humana, se retro-proyecta para re-crear al cuerpo humano y funciona para re-escribir las realidades corporales de los que lo leen. La verdad del relato, por lo tanto, consiste en su capacidad de hacerse verdadero.

Y es que la narración es una dimensión de la acción. Planear una acción es captar el futuro como relato. Las experiencias y las acciones, antes de que nos reflejemos en ellas, han sido elaboradas como relatos narrativos. El ser humano sólo puede actuar cuando capta el acto que va a realizar como acomodado a un relato. Por eso la narración es la estrategia para controlar y producir el sentido de la realidad, pues las narraciones surgen de la necesidad de actuar o de manejar los asuntos humanos. En otras palabras, los relatos surgen de acciones para hacer posibles otras acciones. La conexión entre texto y realidad se da en el hacer presente el futuro, pues cualquier referente extra-textual de lo que ya fue (el pasado) es irrevocablemente inalcanzable, en cambio ese referente como futuro sí es alcanzable.

Marianne Sawicki cree que, si la teología moderna resolvió el problema del lugar para Dios en una dimensión profunda, la teología postmoderna debe resolverlo en una dimensión de intertextualidad. El Jesús de los evangelios rehusó asumir un sentido trascendental y exigió más bien ser reconocido en los pequeños y los excluidos. Y el reconocimiento consiste en una intuición que identifica a alguien presente pero desconocido, como alguien previamente conocido pero que se creía que estaba ausente.

El libro de Sawicki, que busca ser una teología de la resurrección, desarrolla esa intertextualidad bajo el símil de tres mesas que deben interactuar para que se dé una auténtica fe: la primera mesa es el escritorio del investigador y del teólogo que trata de codificar y empaquetar a Jesús en parámetros que le den identidad; la segunda mesa es el altar del culto, donde Jesús está presente y se le puede tocar y sentir a través de múltiples signos sensibles (acceso estético a Jesús); la tercera mesa es la estancia de los sin techo, la mesa de la solidaridad y de la subversión, donde los seres humanos se nivelan desde su fragilidad y su miseria y donde caen pulverizados los textos de raza, de género y de clase que los inscriben y los separan. Si una de las tres mesas deja de interactuar con las otras dos, se hace imposible ver al Señor.

Una hermosa expresión de Marianne Sawicki sintetiza esta convicción así:

“Por el libro sabemos que el pan es algo más que pan;  
por el pan sabemos que el libro no es sobre el pasado;  
por los pobres sabemos qué hacer con el libro y con el pan”<sup>87</sup>.

### **3.2. El acceso creyente a lo metafísico. Crisis y nuevos horizontes**

En coherencia con su pretensión de estudiar las últimas causas de las cosas y con su teoría del conocer como capacidad de captar las esencias inmateriales, universales e inmutables, la filosofía griega clásica enfrentó el mundo de lo real en diversos tratados: la cosmología, la psicología o la antropología, y la teodicea o teología natural (mundo, hombre y dios), pero globalizó también todo lo real bajo el concepto abstracto del SER, abriendo una vía de acceso a lo metafísico, o sea, a lo que está más allá del mundo empírico. En ese territorio conceptual se fabricó el concepto de la divinidad del que la teología cristiana echaría mano durante siglos.

Para resolver el problema de lo uno y de lo múltiple, los filósofos griegos elaboraron el concepto universal del SER, que permitiera unificar, diferenciar, clasificar y jerarquizar el mundo de lo real. La jerarquía iba ascendiendo de lo compuesto a lo simple, de lo pasajero a lo durable, de lo material a lo inmaterial. En la cúpula de esa jerarquía estaba el Ser Supremo, cuyos rasgos se construían por vía negativa: la infinitud (como negación de los límites espaciales), la eternidad (como negación de los límites temporales), la simplicidad (como negación de la pluralidad), la inmutabilidad (como negación del movimiento y de las variaciones), la impasibilidad (como negación de la pasión), etc.

La existencia de ese Ser Supremo se probaba por las cadenas causales. Toda cadena conduce a un primer eslabón que es una causa incausada. Dios sería el primer eslabón de las causas eficientes (y en cuanto tal, origen de la creación), y último eslabón de las causas finales (o sea, máximo bien apetecible). Pero esta doble causalidad última, revelaba una contradicción que nunca fue resuelta: toda causa eficiente exige, para ponerse en movimiento causante, una finalidad que la atraiga; pero si Dios es el máximo bien, no podría ser movido por ningún bien deseable que ya no poseyera; entonces la creación sería inexplicable. Muchas respuestas han dado a esto filósofos y teólogos cristianos, pero todas quebrantan la lógica misma de los conceptos construidos.

Por muchos siglos la teología cristiana y el magisterio de la Iglesia han validado este acceso metafísico a Dios. Sin embargo, hoy se cuestiona radicalmente la compatibilidad del concepto de Dios que así se confecciona, con el icono de Dios que puede construirse a partir de los evangelios o de la vida de Jesús. Más

---

<sup>87</sup> SAWICKI, Marianne, o. c., pg. 318.

radicalmente aún, se cuestiona la vía de acceso: ¿es acaso compatible el acceso metafísico a Dios (por una vía de deducciones lógico conceptuales) con el acceso propuesto en los evangelios (por una vía de opciones ético existenciales)? Pero la gran pregunta es si acaso esas dos vías de acceso no conducen a realidades distintas y contradictorias.

La Iglesia ha defendido la capacidad natural del ser humano para conocer a Dios. No se puede negar validez a la deducción metafísica que lleva a postular una causa del universo y de la vida, que a la vez revela una de las experiencias-límites de lo humano y nos coloca ante la realidad del misterio. Pero, como bien lo expresó Ernest Renan: "... que la tentativa de definir lo infinito y mostrarlo a los ojos implica una imposibilidad, resulta excesivamente claro para que haya algún mérito en decirlo. Toda expresión tiene un límite, y el único lenguaje que no resulta indigno de las cosas divinas es el silencio. Pero la naturaleza humana no se resigna a ello. Si el hombre reflexivo, en presencia del misterio de la existencia suprema, llega a su pesar a plantearse esta pregunta: no sería mejor dejar allí las figuras y renunciar a expresar lo inefable?, puede estar seguro de que la humanidad, entregada a sus instintos, no se ha detenido ante semejante escrúpulo: ha preferido hablar imperfectamente de Dios que callarse. Ha preferido trazar una carta fantástica del mundo divino que resistir el invencible encanto que le arrastra hacia las regiones invisibles"<sup>88</sup>.

Desafortunadamente esa ciencia metafísica sobre Dios, construida en los extremos de la abstracción y de la deducción, dada su excesiva volatilidad, se volvió también en exceso manipulable y maleable a los asaltos de las ideologías y de los fantasmas del inconsciente. No hay duda de que sobre el esqueleto del frío concepto metafísico de Dios se encarnaron a sus anchas las proyecciones de las relaciones de dominación. El "dios" así construido asumió los rasgos del amo esclavista, del señor feudal, del emperador o de los autarcas y soberanos más déspotas y opresores, concentrando en su imagen la legitimación suprema de los poderes históricos.

Por eso, los excesos de abstracción y deducción de la ciencia metafísica hicieron crisis en la modernidad. La misma posibilidad de construir ciencia sobre principios abstractos, de los cuales se deducirían consecuencias para imponérselas a la realidad, fue puesta en cuestión por la filosofía moderna. La misma aspiración a una ciencia dogmática, de verdades adquiridas de una vez por todas o fundamentadas en principios incuestionables, se fue desvaneciendo, y se fue llegando al concepto más modesto de prácticas científicas, apoyadas siempre en referentes relativos y provisorios que no desconocen los tributos impuestos por ideologías, instintos e intereses.

---

<sup>88</sup> RENAN, Ernest, "Vida de Jesús", Edit. El Ateneo, Buenos Aires, 1958, pg. 383.

La crisis de la ciencia se ha sentido de una manera particularmente aguda en el campo de las ciencias humanas y sociales, donde la libertad humana se niega a ser encajonada en leyes o constantes "científicas". El postmodernismo afirmará más tajantemente el final de las grandes narrativas o de los metarrelatos; de las grandes teorías englobantes y de la posibilidad de los dogmas universales. Jean François Lyotard lo expuso crudamente así:

- "¿Cómo pueden seguir siendo creíbles los grandes relatos de legitimación? Esto no quiere decir que no haya relato que no pueda ser ya creíble. Por metarrelato o gran relato entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria. Su decadencia no impide que existan millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúan tramando el tejido de la vida cotidiana (...).
- ¿Cuál será la fuente de la legitimidad en la historia moderna a partir de 1792? Decimos: el pueblo. Pero el pueblo es una idea, y en torno a esta idea hay disputas, enfrentamientos (...) En Auschwitz se destruyó físicamente a un soberano moderno: se destruyó a todo un pueblo. Hubo la intención, se ensayó destruirlo. Se trata del crimen que abre la posmodernidad, crimen de lesa soberanía, ya no regicidio sino populicidio (...)"<sup>89</sup>.
- "Las "filosofías de la historia" que inspiraron el siglo XIX y el siglo XX pretenden asegurar los tránsitos por encima del abismo de la heterogeneidad y de la eventualidad, pero los nombres propios de "nuestra historia" oponen contraejemplos a esa pretensión. Todo lo que es real es racional, pero "Auschwitz" refuta la doctrina especulativa. Por lo menos, siendo un crimen que es real, no es racional. Todo lo que es proletario es comunista, todo lo que es comunista es proletario, pero Berlín de 1953, Budapest de 1956, Checoslovaquia de 1968, Polonia de 1980 (y no digo más) refutan la doctrina del materialismo histórico: los trabajadores se levantan contra el Partido. Todo lo que es democrático es por el pueblo y para el pueblo e inversamente, pero "Mayo de 1968" refuta la doctrina del liberalismo parlamentario. Lo cotidiano social hace naufragar a la institución representativa. Todo cuanto sea libre juego de la oferta y la demanda es propicio para el enriquecimiento general e inversamente, pero la crisis de 1911 y 1929 refutan la doctrina del liberalismo económico. Y la crisis de 1974-1979 refuta el arreglo post-keynesiano de esa doctrina. Los tránsitos prometidos por las grandes síntesis doctrinales terminan en sangrientos callejones sin salida. De ahí la pesadumbre de los espectadores en el final de este siglo XX"<sup>90</sup>.

Por su parte, la teología moderna se ha vuelto muy sensible al contraste que se descubre entre el concepto metafísico de Dios y el icono evangélico de Dios. Este

---

<sup>89</sup> LYOTARD, Jean François, "La posmodernidad explicada a los niños", Gedisa Edit., Barcelona, 1996, pg. 31.

<sup>90</sup> LYOTARD, Jean François, «Le Différend», Editions de Minuit, Paris, 1983, pg. 257 (Versiones del francés: JG).

último ciertamente no se construye por ninguna vía metafísico conceptual sino por una vía ético existencial o testimonial.

A pesar de que la formulación de la fe cristiana en el concilio de Calcedonia (año 451) constituyó uno de los más grandes esfuerzos por traducir los postulados de la fe a las categorías de la filosofía griega, allí también se descubrieron los límites de esas categorías y su imposibilidad de expresar la fe cristiana. Si bien se adoptó allí la categoría de naturaleza (la substancia en cuanto principio activo) para referirse a la humanidad y a la divinidad en abstracto, sin embargo, para definir la realidad de Jesús tuvieron que echar mano de un término tomado prestado del vocabulario del teatro griego ("prosopon" = máscara = persona) que designaba la máscara que identificaba a un actor, en la obra teatral, durante su actuación. Y a esa persona la concibieron como totalmente divina y totalmente humana simultáneamente, advirtiendo que ninguna de esas dos naturalezas admitía mezcla (o sea, concebida como un "término medio" entre lo divino y lo humano), ni separación (o sea, que en algunos momentos o actuaciones tuviera vigencia una de las naturalezas y en otros la otra), ni confusión (o sea, que en ella lo divino dejara de ser divino y lo humano dejara de ser humano para fundirse en algo nuevo), ni mutación (o sea, que lo humano quedara modificado al contacto con lo divino y viceversa).

Pero la teología tradicional ha leído a Jesús, después de Calcedonia, bajo el supuesto de que la naturaleza que nos resulta "más conocida" sería la divina (deducida del concepto metafísico de Dios) y "la menos conocida" sería la humana. De allí ha salido un Jesús en el que lo divino absorbió e hizo desaparecer la humanidad.

Hoy vemos más claro que es lo divino lo que nos es desconocido: no cabe en el ámbito de nuestros conocimientos empíricos ("A Dios nadie lo ha visto jamás" (Jn. 1,18). Y que si en alguna medida es posible acceder a lo divino, en cristiano, es a través de la plena y absoluta humanidad de Jesús ("solo el unigénito del Padre nos lo ha dado a conocer" Jn. 1,18). Esta es la otra lectura de Calcedonia, la que se apoya en el supuesto de que lo que más conocemos es lo humano, y que en cambio de lo divino no tenemos ningún conocimiento empírico sino que lo conocemos a través de unos órdenes simbólicos que traducen de alguna manera nuestro encuentro existencial con el misterio.

Por eso vuelve a adquirir interés el retorno al proceso histórico, o a la reconstrucción existencial de los sentimientos que llevaron a la primera generación cristiana a colocar a Jesús en el ámbito de lo divino. Y ese proceso fue primordialmente ético existencial o testimonial, o sea, tuvo como eje un discernimiento de valores, donde la memoria del crucificado se puso en juego, en interacción profunda con unos órdenes de significantes, predominantemente contraculturales, en un campo de entrecruce de las culturas semítica y helénica, presentándose como opción de cara al futuro de la humanidad.



### 3.3. El “deber ser” creyente. Crisis y nuevos horizontes

La filosofía griega clásica definió como atributos necesarios que tenía todo ser: la unidad, la verdad y la bondad. Al considerar bueno o apetecible todo ser por el solo hecho de ser, el ámbito de la Ética (mundo del deber ser) quedaba ligado al de la Ontología (mundo del ser). El Ser Supremo era a la vez el máximo bien, que se convertía en último fin y criterio de discernimiento de los fines intermedios, los cuales permanecían supeditados a las jerarquías de los seres. Se conformaba así un sistema monista donde regía el principio según el cual “el ser y el bien son lo mismo” (“ens et bonum convertuntur”).

La Ética filosófica tuvo un desarrollo intenso en la escuela estoica, que buscaba sus orígenes en Sócrates pero que tomó su nombre de Zenón de Chitión, quien enseñaba debajo de un pórtico (“stoa”) en Atenas, a finales del siglo IV y principios del siglo III antes de Cristo. Fueron estoicos famosos Diógenes Laercio, Cicerón, Séneca, Epicteto y el emperador Marco Aurelio. Todos ellos produjeron escritos morales en los cuales se inspiraron los primeros escritores cristianos. Aunque el Cristianismo rechazó algunos de los postulados estoicos, como la eutanasia o el suicidio, que reivindicaban una “muerte digna”, en general la ética estoica constituyó un marco filosófico mediador en la elaboración de la “moral cristiana”.

El Estoicismo es una de las filosofías más sistemáticas de la antigüedad. Tiene 3 partes: la Lógica, la Física y la Ética, pero las tres se implican mutuamente y los mismos principios que rigen en una, rigen en las demás, por eso son un sistema armónico que solo puede aprenderse en bloque.

La visión estoica es la versión de un universo homogéneo donde todo está ya dado. Hay que adaptarse a la naturaleza, y el deber ser y la felicidad consisten en lograr esa adaptación.

En el Estoicismo, la ética queda envuelta y condicionada por la física. Victor Goldschmidt, en su estudio sobre El Sistema Estoico y la Idea de Tiempo<sup>91</sup> cita una frase de Séneca donde compara la física con la moral; entre las dos “se da la misma distancia que separa a Dios del hombre: la una enseña lo que se debe hacer en la tierra, la otra lo que se hace ya en el cielo”<sup>92</sup> Goldschmidt la comenta afirmando que el Estoicismo defiende “la superioridad del ser sobre el deber ser, del indicativo sobre el imperativo (...). Pero la física no sólo domina a la moral sino que la involucra (...) Se podría decir incluso que (...) las normas morales se formulan no en optativo sino en indicativo: son normas físicas que describen, más que normas que prescriben (...) Son, si se quiere, mandamientos, pero cuya validez

---

<sup>91</sup> GOLDSCHMIDT, Victor, “Le Système Stoïcien et l’Idée de Temps”, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1989. (Versiones del francés: JG).

<sup>92</sup> GOLDSCHMIDT, o. c., pg. 68.

y aplicación en nada dependen de nuestra buena voluntad, ya que por voluntad de Zeus se cumplen en el orden del Destino<sup>93</sup>.

Para Goldschmidt, "La novedad de esta doctrina estoica viene de que el conocimiento ya no se concibe como una actitud puramente teórica, y que, por otra parte, cambia completamente de objeto. Ya no se apoya en realidades de las cuales se trataría de deducir preceptos a los cuales la acción sería libre de conformarse o no; se apoya, más bien, en la naturaleza, la cual, en el Destino, logra la conformidad entre su acción y sus leyes, sin exigir nada a nuestra buena voluntad. Conocer la naturaleza no es tanto comprender lo que hay que hacer, cuanto comprender lo que ella hace. Vivir de acuerdo a la virtud equivale a vivir conforme a la experiencia de las cosas que acontecen naturalmente. Esta experiencia no es una teoría que precede a la acción, pues no se da entre la una y la otra la distancia que se da entre el modelo y la copia o entre la norma conocida y la norma obedecida. Ya que la naturaleza no espera nuestra libre iniciativa para reducir esa distancia, la única distancia que se da es la que existe entre su voluntad (de la naturaleza) que se ejecuta, y la nuestra que, habiendo comprendido esa voluntad, consiente"<sup>94</sup>.

Epicteto describió la moral del sabio estoico en una fórmula que revela bien la sujeción del deber ser al ser, de la ética a la física: "Si el hombre recto conociera por anticipado el futuro, cooperaría a su enfermedad, a su muerte y a su mutilación, entendiéndolo que se le conceden parcelas dentro del orden del universo y que el todo es superior a la parte y la ciudad superior a los ciudadanos. Pero dado que no vemos por anticipado, lo conveniente es aferrarnos a lo que es la opción más natural, ya que nacimos para esa opción"<sup>95</sup>.

El Cristianismo "bautizó" la idea del Destino como Providencia y adoptó la visión general de la ética estoica con algunos retoques, quizás otorgándole un poco más de margen a la decisión humana libre, pero encerrándola siempre en el cerco de lo ya previsto y hecho por la Providencia divina a lo cual no queda sino someterse.

Dos ejes definen o caracterizan una ética filosófica: su concepción de la libertad humana y su concepción de la construcción de futuro, o sea, la visión de la responsabilidad frente al futuro.

El Estoicismo, por una parte, depreció el futuro, y esto estaba muy relacionado con su concepción del tiempo en la física estoica. Goldschmidt afirma: "El esquema básico del tiempo estoico no es el de antes-después, sino el del ya. Pero asumir este esquema no lleva a una mirada contemplativa sino a un esfuerzo moral: el tiempo se deriva del acto, no es la imagen de la eternidad"<sup>96</sup>. El cierto desprecio del futuro

---

<sup>93</sup> GOLDSCHMIDT, o. c., pg. 69.

<sup>94</sup> GOLDSCHMIDT, o. c., pg. 78.

<sup>95</sup> EPICTETO, «Diálogos», II, X, 5, tomado de Les Stoiciens, textes traduits par Emile Bréhier, edités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Gallimard, Paris, 1962, pg. 903-904.

<sup>96</sup> GOLDSCHMIDT, o. c., pg. 217.

como lugar de preocupación, lleva a los estoicos a centrar la preocupación en el deber, que es definido por las circunstancias. Como dice Goldschmidt, el Estoicismo es “una filosofía de la acción”, pero es una acción que se independiza de las preocupaciones pasionales y por eso es “exterior al sabio”; es una especie de “compromiso descomprometido”<sup>97</sup>.

Según Goldschmidt, “el rasgo más sobresaliente de la teoría estoica era derivar la realidad del tiempo de las iniciativas del agente, de los agentes, del Agente Universal. Y puesto que el agente es un individuo real dotado de razón, cada uno de sus actos puede alcanzar una perfección inmediata sin necesidad de perseguir una meta lejana, a no ser a título de intención. El ser se manifiesta en lo que hace, más que en lo que proyecta. La causalidad motora, racional y perfecta en cada instante, permite superar el dilema entre mecanismo y finalismo. El tiempo, por este movimiento de realización, se convierte en el punto de llegada brusco e inmediato, y ese instante puede prolongarse, como extensión del presente, mientras dure la iniciativa del acto (...) Pero la otra cara de la moneda es que el tiempo es despojado de su poder de maduración. Su privilegio de mantenernos en suspenso, de hacernos esperar, aparece como una ilusión que solo se podría dar a costa de nuestra renuncia a la libertad. Una doctrina de la evolución solo sería verdadera a escala cósmica donde todos los instantes son simultáneos”<sup>98</sup>.

Como se ve, esta concepción del tiempo, y por lo tanto del futuro o de la construcción humana del futuro, está íntimamente relacionada con la concepción de la libertad. El Estoicismo concibe la libertad sólo como interior.

El ámbito de la libertad, para los estoicos, está en el interior del ser humano y puede coexistir, sin perturbarse, con todas las formas de violencia o de opresión que los demás ejerzan sobre uno. Epicteto en sus Diálogos afirma: “Por qué, pues, te turbas? ¿Por qué quieres mostrarte inquieto? No te va mejor adelantándote a proclamar que vives en paz con todos los humanos, hagan ellos lo que hagan, y burlarte especialmente de aquellos que pretenden perjudicarte? Esos esclavos no saben quién soy yo, en qué campo coloco el bien y el mal, y que ellos no pueden acceder a lo que es mío (...) Así, los que viven en una plaza fuerte se ríen de los que los cercan. Qué mal se hacen ellos mismos inútilmente! Nuestro muro es sólido; tenemos víveres para mucho tiempo y todo el equipamiento necesario. Para esto sirve una plaza fuerte e inexpugnable. En cuanto al alma humana, ella no es otra cosa que sus propias opiniones. ¿Qué muralla es tan sólida? ¿Qué cuerpo tan resistente? ¿Qué bienes son tan inaccesibles? ¿Qué dignidad tan imposible de ser atacada? (...) Si el único bien es la voluntad libre tal como debe ser, y si el único mal es la voluntad tal como ella no debe ser, ¿dónde está el conflicto? ¿Dónde el insulto? ¿A propósito de qué? De cosas que no tienen nada que ver con nosotros. ¿Que tienen que ver

---

<sup>97</sup> Cfr. GOLDSCHMIDT, o. c., pg. 213.

<sup>98</sup> GOLDSCHMIDT, o. c., pg. 217.

con quién? Con los ignorantes, los desgraciados que están en el error sobre lo más fundamental”<sup>99</sup>.

Tanto la sumisión al Destino ineludible, como la interiorización de la libertad y la depreciación del futuro, configuran una ética o marco filosófico del deber ser humano conservador y en ninguna medida transformador. En otras palabras, un marco conformista y en ninguna medida evolutivo, emancipador o revolucionario.

No hay duda de que la moral cristiana tradicional se construyó sobre estos planos filosóficos fundamentales. La Providencia divina tradujo el sentido del Destino estoico y validó o “cristianizó” todo su discurso. La Ley Natural se convirtió en el fundamento último de las legislaciones “cristianas” y, por paternidad, de todo el Derecho occidental. La interiorización de la libertad sentó las bases fundamentales para dirimir todos los conflictos entre el Cristianismo y los órdenes establecidos y para facilitar la convivencia con todos los poderes históricos. Aún más, la interiorización de la libertad sirvió para sublimar el sufrimiento infligido por todas las injusticias de la historia.

No puede negarse que la ética estoica tiene un valor que toca profundamente la sensibilidad contemporánea y es su búsqueda de armonía con la naturaleza, tomando a ésta como sagrada y como pauta de comportamiento. La ecología se ubica en esos mismos parámetros.

Pero quizás la trampa consiste en pasar a-criticamente del orden o la sabiduría perceptibles en la naturaleza pre-humana, al orden establecido que incorpora los efectos de decisiones humanas que constituyen cristalizaciones o petrificaciones de la violencia de unos humanos sobre otros, violencia que se entroniza ilegítimamente en el orden natural y en la Providencia, como mecanismos de estabilización de la dominación.

El providencialismo o “cristianización” del Destino, se proyectó en toda la espiritualidad “cristiana” y en la religiosidad popular, como mecanismo de resignación, de aceptación de lo real como “querido por Dios”. A su vez moldeó una imagen de Dios como de manipulador de títeres, que maneja directamente todos los hilos de los acontecimientos y decide sobre los bienes y los males particulares, substituyendo la libertad humana. ¿Quién puede negar que la tendencia predominante de la espiritualidad cristiana más difundida y la misma concepción de la oración en la religiosidad popular se apoya en este marco?

Por su parte, la interiorización de la libertad configura una moral donde los males históricos y su superación no cuentan, pues el deber ser se centra en el individuo y en sus decisiones íntimas, pudiendo alcanzar una rectitud y una felicidad imperturbables por las esclavitudes o las iniquidades exteriores. Tanto la concepción del Destino/Providencia, como la del tiempo, la del futuro y la de

---

<sup>99</sup> EPICETETO, “Diálogos”, IV 24.25.26.32, en *Les Stoïciens*, o. c., pg. 1072 y 1073.

la libertad, confluyen para hacer desentender al ser humano de la búsqueda de otro mundo posible en la historia concreta.

Pero hoy día muchos teólogos y pensadores se preguntan, con razón, si vaciar el Evangelio en el molde de la ética estoica no fue acaso una adulteración profunda.

Si algo es relevante para quien lee el Evangelio es el choque de Jesús con los poderes de este mundo y la convicción que transpira en todas sus páginas es la de que este mundo, como está organizado y como funciona, contradice radicalmente el querer de ese Padre que hace presencia en la conciencia de Jesús. Y esta confrontación es tan fuerte que el orden establecido, además teocrático, asesina a Jesús. ¿Cómo extraer de allí unos lineamientos éticos que encierren la libertad en la interioridad; que conduzcan a un sometimiento al Destino/Providencia, o que lleven a desentenderse de la construcción de un futuro histórico radicalmente distinto?

La construcción de la moral cristiana tuvo que ignorar o neutralizar las aristas más protuberantes del Evangelio. Y quizás la más difícil y rebelde fue el mismo asesinato de Jesús. Fue necesario pasarlo al plano de lo mítico e interpretarlo como un libreto pre-establecido que encajaba perfectamente en el Destino/Providencia y que tenía efectos trascendentes a la historia (liberación del pecado en el plano mítico), convirtiéndolo, de paradigma histórico de confrontación ética, en un hecho trascendente al tiempo, que hace de la salvación algo ya adquirido de una vez por todas, que ahora sólo es necesario aceptar y recibir sacramentalmente, sin necesidad de tomar parte en la conflictividad histórica, en cuyas entrañas se tejió ese asesinato.

Juan Luis Segundo, entre otros muchos teólogos, ha mostrado que el lenguaje y los símbolos de que echaron mano algunos redactores del Nuevo Testamento para leer la muerte de Jesús, fue el lenguaje sacrificial, así como el lenguaje ligado a la esclavitud. De allí se tomaron los términos y símbolos de "redención", "rescate", "muerte sacrificial o expiatoria". Hoy día esos dos contextos semánticos no existen, pero el lenguaje de la fe se quedó fijado en esa construcción semántica que, por otro lado, deforma profundamente la imagen de Dios. En efecto, Dios es iconografiado allí como un padre cruel que entrega a su hijo a la tortura y a la muerte más ignominiosas, para que su hijo le pague dignamente una deuda que la humanidad había contraído con él desde el pecado de Adán.

Juan Luis Segundo muestra que el apóstol Pablo hizo otra lectura de la muerte (y de la vida) de Jesús, entendiéndola primordialmente como un legado de libertad que llevó a liberar al ser humano de las esclavitudes a la ley, incluso la ley religiosa, y a invitarlo a asumir una relación con Dios de hijo y no de esclavo.

En uno de sus libros, Juan Luis Segundo plantea así el problema:

- “La verdadera lucha lingüística se libra, me parece, en la decisión –tomada claramente por el Concilio Vaticano II y puesta en duda con posterioridad– de llevar nuestra fe a las soluciones que buscamos los cristianos unidos a todos los demás hombres. De una manera casi natural, en ese diálogo nos vamos a ver obligados a reinterpretar o explicar la significación de un término como “redención”, que ya no es comprendido correctamente en un contexto donde no existen esclavos, formalmente hablando, ni sacrificios de víctimas propiciatorias. Y para dialogar de verdad, será necesario enfatizar la manera en que la redención libera nuestra creatividad para inventar soluciones más humanas a los problemas históricos con que la humanidad –y cada grupo o persona dentro de ella– se enfrenta.
- (...) Ni los no cristianos muestran su necesidad de ser salvados, ni los cristianos mostramos muchas veces por qué y de qué nos consideramos salvados.
- (...) El verbo liberar y el sustantivo liberación, por el contrario, aunque hayan tenido en el pasado remoto una misma significación, parecen hoy participar más del lenguaje común a todos los hombres, ya que todos experimentan de una u otra manera que sus propias vidas y las de aquellos que los rodean no cuentan con todas las posibilidades de un ser humano sano, libre, creador ...
- (...) ¿De qué muerte nos salva o libera, entonces, Jesús, con su vida, su mensaje, su muerte, dentro de nuestra existencia humana?
- (...) Jesús nos ha salvado al mostrarnos cómo era y dónde nos esperaba Dios, al mismo tiempo que nuestra trascendencia como creadores: en la historia.
- (...) La conciencia de pecado es sana y necesaria en cuanto debe recordarnos y adaptarnos a la idea de que nuestra creación es siempre una mezcla del amor con el egoísmo.
- (...) Si la culpa nos infunde un miedo o un desaliento tal, que hace que la historia nos inspire miedo y pugnemos por instalarnos fuera de ella, en la neutralidad y quietud de lo intemporal, el pecado es, como lo muestra Pablo con toda claridad en los dos primeros capítulos de la Carta a los Romanos, la raíz de nuestra esclavitud, de nuestro rechazo a la condición de co-creadores con Dios. Y así, el miedo al pecado se nos convierte en angustia, en falta de fe y, lo que es más terrible en esta dialéctica, en pecado revestido de falsa religiosidad.
- Por el contrario, si olvidamos nuestra responsabilidad de crear un mundo que ha sido puesto (parcialmente) en nuestras manos “artesanales”, y preferimos llevar una cuenta de nuestros méritos ante Dios, por más que cumplamos todos los preceptos de todos los decálogos, estamos pecando, porque no se nos ha creado para eso. Y si a pesar de todo, a eso pretendiéramos llegar, estaríamos, como dice también Pablo, fallando a la intención creadora de Dios sobre nosotros, estaríamos dejando su creación condenada a la inutilidad.
- Estas dos direcciones –que tienen en sus extremos la obsesión de la culpa, por un lado, y la despreocupación que lleva a dejar las cosas como están, por otro lado– indican, por oposición, el espacio donde Dios quiere al hombre<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> SEGUNDO, Juan Luis, S.J., “¿Qué mundo?, ¿Qué hombre?, ¿Qué Dios?”, Sal Terrae, Bilbao, 1993, pg. 463-66.

Pero la reflexión sobre el efecto en nosotros de Jesús ("salvación", "redención", "rescate", "justificación", "liberación") se ha asociado casi exclusivamente a su muerte, y ésta leída más en el plano mítico que en el plano histórico. La vida y el mensaje de Jesús quedan bastante depreciados en la teología.

El exegeta y teólogo irlandés-estadounidense, John Dominic Crossan, hace una lectura muy profunda de los mensajes más típicos y pedagógicos de Jesús: las parábolas, y descubre allí una estructura de lenguaje peculiar, que él compara con otros tipos de lenguaje. Crossan, experto en crítica textual, trata de aproximarse a las versiones más originales de las parábolas y reubicarlas en el contexto histórico de la Palestina del primer siglo. Según él, "las parábolas le dan un vuelco a las expectativas que uno tiene, y por eso, y justamente en eso, constituyen una amenaza contra la seguridad del mundo en que uno se ha instalado"<sup>101</sup>.

Si se tiene en cuenta, por ejemplo, que en el tiempo de Jesús el fariseo era el hombre piadoso y observante de la Ley, la Parábola del fariseo y el publicano le da un vuelco a las expectativas de sus oyentes. En efecto, esa expectativa postulaba que la oración del hombre piadoso fuera escuchada por Dios y en cambio la del hombre ruin no fuera escuchada. La parábola subvierte las expectativas. Lo mismo ocurre cuando una acción de Jesús es también parábola, como comer en casa de un pecador: la expectativa de sus contemporáneos era que un profeta de Dios se sentara a la mesa con gente virtuosa y no con pecadores. La acción parabólica subvierte totalmente las expectativas y desbarata la seguridad de lo que estaba social y religiosamente legitimado.

Crossan estudia y compara cinco tipos de relatos: 1) el mito, que trata de conciliar contradicciones y de establecer una creencia como base permanente de esa reconciliación; 2) el apólogo, que es un ejemplo ficticio de la verdad de una afirmación vinculándola a una serie estructurada de afirmaciones; 3) la acción (o novela), que es un relato estructurado para presentar personajes característicos en cuyos destinos nos vemos reflejados en relaciones inestables que se van complicando hasta llegar a un desenlace; 4) la sátira, que ridiculiza objetos externos al mundo ficticio que el relato crea; y 5) la parábola, que subvierte el mundo creado y reconciliado por los mitos.

Como Crossan lo advierte:

- "Es posible vivir en un mito y sin parábola. Pero no es posible vivir sólo en la parábola. Vivir en la parábola significa colocarse en la tensión entre mito y parábola. Y es obvio que uno puede cambiarse de un mito a otro y que cada mito puede tener su contra-mito. Pero la parábola no es un contra-mito y debe ser diferenciada con cautela de este último. La parábola es un relato

---

<sup>101</sup> CROSSAN, John Dominic, "The Dark Interval", Eagle Books & Polebridge Press, Sonoma, CA, 1988 - ISBN 0-944344-06-2, pg. 82 (versiones del inglés: JG).

deliberadamente calculado para mostrar las limitaciones del mito, para hacer añicos su mundo, de modo que quede al descubierto su relatividad. La parábola no reemplaza un mito por otro. Como la sátira, nos hace humildes al hacernos conscientes de los límites. Como la sátira, la parábola es ineludiblemente negativa. De hecho, es la noche oscura del relato, pero justamente por ello y en ello puede prepararnos a la experiencia de lo trascendente<sup>102</sup>.

Refiriéndose en concreto al blanco al cual apuntaban las parábolas de Jesús, Crossan concluye:

- “Los expertos están de acuerdo en que Jesús enseñó en parábolas. ¿Qué conexión se da entre el Reino de Dios y los relatos de Jesús? Yo sugeriría que la conexión está sintetizada en esta máxima: las parábolas le abren espacio a Dios.
- Las parábolas de Jesús no son alegorías históricas que nos enseñarían cómo actúa Dios en los hombres. Tampoco son ejemplos morales que nos enseñarían cómo actuar ante Dios y los demás. Son relatos que hacen añicos la estructura más profunda del mundo que hemos aceptado y, por eso mismo, derriban nuestras defensas y nos hacen vulnerables a Dios. Solamente en experiencias tales, Dios puede tocarnos y sólo en momentos como esos llega el Reino de Dios. La palabra que encuentro para referirme a esa relación es: trascendencia. Tal vez sólo en momentos de peligro mortal, la falta de seguridad llega al fondo de la conciencia; en tales momentos caemos en la cuenta de que la seguridad es la serenidad que se experimenta al aceptar la inseguridad como nuestro patrimonio mortal<sup>103</sup>.

Pero Crossan, en el Epílogo de su libro, muestra cómo Jesús se convierte, de narrador de parábolas, en parábola él mismo. En efecto, en los marcos de lectura legitimados entonces, el hecho de que Jesús fuera colgado de una cruz como insurgente contra el poder imperial y acusado por el poder teocrático del Templo, sólo podía llevar a la conclusión de un rechazo divino a Jesús. “Pero si la visión parabólica de Jesús era correcta, entonces la cruz misma no era un rechazo sino la Gran Parábola de Dios. Entonces, y quizás sólo entonces, ellos (los seguidores) entendieron finalmente lo que Jesús había estado diciéndoles siempre. La Cruz reemplazó a las parábolas y se convirtió, en su lugar, en la Parábola Suprema. Las parábolas mismas ya no fueron el centro y pudieron convertirse en alegorías y ejemplos, de otro modo quizás hubieran desaparecido para siempre. Todo esto lo explica Pablo a los Corintios, quienes tenían mucha estima de sus dotes de discurso y acción: (...) ¿Acaso no convirtió Dios en locura la sabiduría del mundo? Pues en la sabiduría de Dios, ya que el mundo no conoció a Dios a través de la sabiduría, quiso Dios salvar a los que creen mediante la locura de lo que predicamos. En efecto, los judíos piden signos y los griegos buscan razones, pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, piedra de escándalo para los judíos y estupidez para los griegos, pero

---

<sup>102</sup> CROSSAN, o. c., pg. 42-43.

<sup>103</sup> CROSSAN, o. c., pg. 100.



para los que son llamados, judíos o griegos, Cristo es la fuerza de Dios y la sabiduría de Dios. Pues la locura de Dios es más sabia que los humanos y la debilidad de Dios es más fuerte que los humanos' (I Cor. 1,20-25)<sup>104</sup>.

Crossan concluye que lo que más claramente diferencia a las religiones no es la distinción entre religiones míticas e históricas, "la distinción más útil podría ser entre religión mítica, o sea, la que aporta una última palabra sobre la "realidad" y por eso excluye la experiencia auténtica del misterio, y la religión parabólica, la que continua y deliberadamente subvierte la palabra final sobre la "realidad" y por ello introduce la posibilidad de la trascendencia. ¿Qué preferimos: ¿tranquilidad o riesgo? Hay que escoger"<sup>105</sup>.

Hay, pues, muchas lecturas del Evangelio, y precisamente las que más hacen justicia al Jesús humano e histórico son las que hacen saltar en añicos la ética estoica y el postulado más de fondo de la filosofía griega clásica: del sometimiento del orden de los valores (o deber ser) al orden del ser (o de la ética a la ontología o a la física). Este tipo de mediación filosófica se muestra, no sólo insuficiente, sino fuente de las adulteraciones más profundas de lo cristiano.

Se siente la necesidad de buscar otra mediación filosófica en la construcción de una ética cristiana más auténtica. Uno de los rasgos fundamentales de esa mediación tendrá que ser la independencia, separación o irreductibilidad entre el orden del deber ser y el orden del ser, de modo que pueda traducir a un lenguaje filosófico un movimiento como el de Jesús, cuyo eje fundante es la convicción de que la racionalidad predominante en la historia cultural de la humanidad, en sus órdenes establecidos, es repugnante a la conciencia más profunda de humanidad, y por ello, esa conciencia debe expresarse en actitudes contestatarias, contraculturales, transformadoras y subversivas.

Algunas corrientes filosóficas modernas han roto con el monismo ser/deber ser, y han incursionado en la búsqueda de un dualismo fundamental, donde al menos el mundo de los valores y el de la realidad se sitúen en planos diversos e irreductibles, dejando un espacio libre donde pueda anidar la contradicción entre valores y realidad, espacio donde se geste el compromiso con otros mundos posibles.

### **3.4. Conflicto entre sentido y eficacia Replanteo de relaciones entre fe e ideologías**

Juan Luis Segundo, sacerdote jesuita uruguayo (1925-1996), quien entre los años 60s y 90s hizo profundos aportes a una reflexión cristiana desde la trágica

---

<sup>104</sup> CROSSAN, o. c., pg. 103.

<sup>105</sup> CROSSAN, o. c., pg. 105.

realidad de América Latina, en varias de sus obras logra reconstruir un camino para comprender la fe cristiana, respondiendo a los cuestionamientos que nos plantea la historia de la Iglesia en estos dos milenios, sobre todo cuando nos confrontamos con los humanismos que más desafían nuestra realidad concreta.

Tanto en su obra en tres volúmenes: "El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret" (1982)<sup>106</sup>, como en otra que la sintetiza en gran parte, "La Historia Perdida y Recuperada de Jesús de Nazaret" (1991)<sup>107</sup>, Juan Luis Segundo comienza ubicando la fe o el creer, dentro del conjunto del actuar humano.

### **a) Sentido y eficacia: dos dimensiones de toda existencia humana**

La obra de teatro *Calígula*, de Albert Camus, le ofrece un paradigma para plantear el problema. Calígula, el emperador romano, tiene la sensación de que casi nadie está satisfecho con su vida y de que quizás ello se deba a que los humanos no llegan a la meta que se han propuesto, por distraerse en metas secundarias por el camino. Calígula se propone, entonces, superar ese error. Pero, ya que es la afectividad la que ata a los humanos a unas metas secundarias, él va rompiendo sistemáticamente con todos los afectos: derechos, lealtades, amistades y amores, con el fin de hacerse libre y así poder elegir la meta que más lo hará feliz. Sin embargo, al destruir la afectividad, Calígula destruye la fuente que le podría dar sentido a la libertad. Y cuando la libertad supuestamente se halla preparada para elegir, ya no tiene nada que elegir, y la muerte lo sorprende con el camino hacia la felicidad más cerrado y lejano que nunca.

Así como Calígula, todo ser humano se encuentra ante un límite que implica que, al elegir una meta, tiene que renunciar a las demás, y en la medida en que la meta elegida exija medios complejos o difíciles, los caminos posibles se van reduciendo a uno solo. Al elegir una meta en su vida, el ser humano está respondiendo a la necesidad que experimenta de dar un sentido a su existencia. Pero esa estructura de sentido que los humanos perciben como necesaria, está profundamente entrelazada con otra necesidad: la de que los valores que están allí en juego, o la felicidad que está detrás de ellos, sea eficaz en alguna medida. Hay aquí, pues, dos instancias que se implican mutuamente, aunque sean irreductibles la una a la otra: la del sentido y la de la eficacia.

También es evidente que nunca se puede elegir una meta conociendo de antemano la satisfacción que nos va a producir al final. Nadie tiene la posibilidad de viajar hasta el final de su existencia para conocer por experiencia propia lo que vale la pena realizar en la vida, y luego volver al comienzo para intentar realizarlo. Sin embargo, tiene que elegir algo, tiene que jugarse la existencia.

---

<sup>106</sup> SEGUNDO, Juan Luis, S.J., "El Hombre de hoy ante Jesús de Nazaret", Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982 (3 volúmenes).

<sup>107</sup> SEGUNDO, Juan Luis, S.J., "La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret", Edit. Sal Terrae, Bilbao, 1991.

¿Cuál es, entonces, la lógica existencial de los humanos, al verse abocados a apostar la existencia por algo cuyo valer no pueden experimentar de antemano? La experiencia muestra que la gente se aferra, entonces, a experiencias ajenas. Esto quiere decir que la experiencia de valores realizados la tomamos del testimonio de felicidad o infelicidad ajenas, o, en otros términos, que la estructura valorativa de toda existencia humana se apoya en testigos referenciales en quienes se confía. Esto revela, por otro lado, que la dimensión valorativa del ser humano es profundamente social. Y esa necesidad de llenar lagunas de nuestra experiencia con la experiencia de otros, Juan Luis Segundo la llama fe antropológica (en cuanto es una fe inherente a todo ser humano).

Una vez que existe la opción por unos valores, (todos la hacemos, así sea implícitamente) hay necesidad de jerarquizarlos en una escala, pues unos valores van apareciendo necesariamente como “precios” que es necesario pagar por otros. Y cuando cualquier ser humano se encuentra ante el problema de discernir qué precio pagar o no pagar por un valor, se encuentra necesariamente con otra dimensión antropológica (inherente a todo ser humano también), que es el manejo de los medios para realizar un valor, o, en otros términos, el problema de la eficacia o uso de los mejores medios disponibles. En este campo, la libertad humana se encuentra con algo que tiene su propia lógica, ajena a sus posibilidades de control; y una lógica que ciertamente no es la de los valores. Los medios son mecanismos, naturales o artificiales, que funcionan con su propia dinámica, ajena a los valores, y que determinan la eficacia. Y mientras los valores se eligen, los medios se encuentran y se aprovechan. Esta segunda dimensión antropológica es denominada por Juan Luis Segundo ideología, y la entiende como un sistema cualquiera de medios, naturales o artificiales, en orden a la consecución de un fin.

La razón para elegir este término (ideología) se apoya, primero en su raíz etimológica que hace referencia, en griego, al aspecto visible (objetivo) de las cosas. Y al designar una visión de las cosas que se pretende objetiva, entronca con el sentido peyorativo que le da el marxismo a este término, de tener pretensiones de objetividad e incontaminación con el mundo de los valores o intereses, derivando por ello mismo en una visión falseada de lo real. Sin embargo, el sentido peyorativo posible que le da el marxismo, no agota el concepto de ideología. Del mismo análisis marxista se infiere un concepto más “neutral” de la ideología.

## **b) Fe [antropológica] y “datos trascendentes”**

A pesar de que esas dos dimensiones del actuar humano (fe e ideología) son tan claras e irreductibles la una a la otra, pues la fe representa la dimensión del deber-ser, o sea el valor que le quiero imprimir a la realidad para que ésta responda a mis expectativas de felicidad, y la ideología representa la dimensión del ser, o sea, lo que se sabe sobre la realidad que está ahí y que se impone a mi experiencia e ignora mis juicios de valor, sin embargo hay una zona donde esas

dos dimensiones pueden confundirse, y es esa zona donde el cálculo sobre la eficacia posible de los valores influye tanto en la opción por los mismos valores, que las opciones por los fines y los medios parecen fusionarse. Hay momentos en que un gran valor se deja de lado porque nuestros cálculos de eficacia nos hacen llegar anticipadamente a la conclusión de que “la realidad no da para tanto” (o sea, el valor es inviable). Así llegamos a percibir que en nuestras opciones por unos valores, nos apoyamos en informaciones o datos que el conocimiento de la realidad nos anticipa sobre la viabilidad de esos valores.

Pero hay valores cuya viabilidad ya no puede apoyarse en datos que la realidad nos pueda anticipar, aunque esos valores sigan constituyendo el atractivo más fuerte para nosotros: son las utopías o estructuras significativas que pasarían a ocupar el primer plano de nuestro actuar si la realidad no fuera lo que es. Para elegir esos valores utópicos necesitaríamos datos sobre las posibilidades totales, o globales, o últimas, de la realidad, pero nuestra experiencia no es capaz de suministrarnos esos datos como datos verificables. Con todo, los humanos utilizamos ese tipo de datos, aunque nuestro conocimiento verificable de la realidad no los pueda sustentar. Juan Luis Segundo los llama datos trascendentes. Cuando el marxismo, por ejemplo, afirma que en la sociedad del futuro se podrán producir los bienes necesarios para el bienestar de todos sin necesidad de someter a nadie a un trabajo explotado, está echando mano de un dato trascendente no verificable, de signo positivo, sobre las posibilidades globales de la realidad. Igualmente, cuando los economistas liberales afirman que una “mano invisible” va equilibrando las necesidades del mercado, a través de la competencia voluntaria de todos, echan mano de otro dato trascendente no verificable sobre las posibilidades globales de la realidad. Esto nos muestra que los humanos echamos mano de esos datos trascendentes y que lo hacemos por exigencia de los mismos valores, pues, de lo contrario, una zona decisiva para la estructuración de los valores quedaría sin medios de expresión. Dichos datos trascendentes, ni desplazan ni reemplazan los valores, son simplemente afirmaciones que viabilizan el dinamismo de los valores.

Esos datos trascendentes pueden asumir un lenguaje mítico (y en algunas épocas esos mitos quisieron confundirse, indebidamente, con conocimientos científicos), pero cualquiera sea la forma que asuman, ello es irrelevante, pues lo decisivo es discernir qué valores o estructuras significativas apoyan, corrigen, desarrollan o profundizan esos datos, presentes en el actuar de todos los humanos.

No hay duda de que entender el Cristianismo como fe, nos exige entender los datos trascendentes de los cuales el Cristianismo echa mano, muchas veces envueltos en lenguajes míticos, históricos o doctrinales. Lo importante es comprender que esos datos, en cuanto trascendentes, son formulados en función de unos valores: para apoyarlos, corregirlos, desarrollarlos o profundizarlos. Y es importante también entender que la existencia de datos trascendentes no es característica propia de una fe religiosa. En toda fe antropológica se detectan datos trascendentes.

Si bien la existencia de datos trascendentes no nos explica el paso de una fe antropológica a una fe religiosa o cristiana, el comprender la función de esos datos en cualquier fe sí nos ayuda a comprender una dimensión fundamental de la fe cristiana.

### **c) El engañoso salto de un valor absoluto a un ser absoluto**

El hecho de registrar la necesaria presencia de unos “datos trascendentes” en toda fe antropológica, o sea, de datos no verificables, que en realidad son especies de apuestas sobre las posibilidades globales de la realidad, podría dar la impresión de que estamos ya ubicados en el puente que permite pasar de una fe antropológica a una fe religiosa.

Y, en efecto, Juan Luis Segundo alude a toda una corriente de filósofos y teólogos cristianos que por esta vía pretenden conectar el mundo de los valores con el mundo del ser, y el mundo del hombre con el mundo de Dios, ya sea abriendo un acceso desde los datos trascendentes hasta el Ser trascendente (Dios), ya identificando el valor absoluto que toda escala de valores presupone, con el Ser absoluto (Dios), dando así origen a una especie de fe religiosa implícita o anónima en todo ser humano, o ya substituyendo los testigos humanos de valores por un testigo divino. Juan Luis Segundo rechaza rotundamente estos saltos, pues ninguno de ellos puede darse sin salirse de lo que es fe, tal como él la ha ido definiendo.

Por un lado, los datos trascendentes de los que se ha hablado antes, son datos ligados a la viabilidad de los valores e instrumentos de su dinamización. Cuando esos datos son separados de ese cordón umbilical que los une a los valores, pierden su relación con la fe. Así, por ejemplo, unas pruebas metafísicas de la existencia de Dios pueden referirse a un ser trascendente en el orden del ser, pero no tienen nada que ver con los valores, pues éstos se identifican como portadores de una satisfacción o felicidad para el ser humano.

Por otro lado, es claro que todo ser humano, en la necesaria jerarquización de sus valores, (pues siempre se ve obligado a sacrificar unos en función de otros) establece, así sea implícitamente, un valor absoluto, es decir, un valor que nunca es medio para otro sino algo incondicionado y al cual es capaz de sacrificarle todos los demás. Pero esto no significa que ese “valor absoluto” sea igual en todos los seres humanos. Un criminal puede tener como valor absoluto, por ejemplo, demostrar su astucia. En general, la forma en que el más pequeño, superficial o criminal de los hombres, imagina la dosis de felicidad posible en su vida, ése es su absoluto en el campo de los valores.

Otra manera con la que se ha intentado dar el salto de una fe antropológica a una fe religiosa, es substituyendo los testigos humanos, en cuya experiencia de felicidad se apoyan nuestras opciones valorativas, por un “testigo divino”. Esta

fue la vía abierta por Santo Tomás de Aquino y tomada por el Concilio Vaticano I para fundar la fe cristiana como apoyada en el testimonio de Dios, quien no puede engañarse ni engañarnos. Este camino también lleva a situarse fuera de lo que es fe. En efecto, o ese “testigo divino” es un testimonio satisfactorio de felicidad humana y entonces le aplicamos los mismos criterios de una fe antropológica, o simplemente exige creer en él dando pruebas verificables de una especial relación con la divinidad, independientemente de un testimonio de felicidad humana, y entonces ya no sería fe, como aquí la hemos venido comprendiendo y caracterizando.

Solamente en el caso de que un testigo de valores sea declarado “divino” con los mismos criterios de una fe antropológica, podría seguirse hablando de fe. Y es ésta la vía por la cual se declara la divinidad de Jesús, según la interpretación que recorre toda la obra de Juan Luis Segundo.

#### **d) La expresión o lenguaje de la fe**

Aunque la expresión popular: “vale la pena ...” suele testimoniar que se está ante un valor, sin embargo es difícil definir lo que es un valor. Mucho más difícil aún es darle un nombre o describir un valor concreto, pues al intentar hacerlo, se fuerza al valor a entrar en el ámbito de las ideas, de lo teórico, de las abstracciones, de lo cognoscitivo, ámbito que le es ajeno, y por lo tanto, se le adultera y se le deforma. Todavía más difícil es nombrar o definir, mediante conceptos o ideas, cuál es, para cada uno, su valor absoluto.

Pero aunque sea tan difícil o imposible nombrar, describir o definir los valores, en la vida afectiva y práctica y en las relaciones interpersonales los tenemos tan “claros”, que nuestras opciones parecen fluir fácilmente a pesar de que impliquen complejos discernimientos en que unos valores se antepone a otros. Así mismo, cuando conocemos a las personas que nos rodean, “percibimos” fácilmente sus escalas de valores y las tratamos de acuerdo a ellas, pero si alguien nos pide definir la escala de valores de alguien, no sabríamos hacerlo.

Por ello, Juan Luis Segundo anota que el lenguaje icónico permite más acercarse a la estructura valorativa de las personas, que el lenguaje digital.

El lenguaje icónico se caracteriza por ser un lenguaje de imágenes y de connotaciones mímicas, donde los signos utilizados están más cerca, o hacen parte de lo que se quiere significar. En cambio el lenguaje digital está conformado por signos convencionales y arbitrarios, signos que se han independizado completamente de su significado. Así, una declaración de amor en lenguaje digital sería muy poco “creíble”, pues tratándose de un valor, éste se expresa más apropiadamente por gestos, tonos de voz y actitudes (lenguaje icónico) y su “verdad” está íntimamente relacionada con ese tipo de expresiones.

Pero, por otra parte, los valores no están referidos a cosas ni a abstracciones. El valor es una fuerza que presiona para adaptar la realidad a la satisfacción o felicidad propia y de las personas que amamos. Lo que se elige, en realidad, no es un valor como abstracción (por ejemplo: la paz, la justicia, el amor), sino una representación que nuestra imaginación nos avanza de cómo vivirían esas personas que amamos, y nosotros mismos, en una realidad diferente y más satisfactoria. El objeto de la opción es propiamente esa imagen, imagen que luego nombramos como “paz”, o como “justicia”, etc. De allí que los valores más auténticos estén ligados a imágenes más concretas y vivas de lo que buscamos. Solo imágenes concretas, que nos incluyan a nosotros y a las personas que amamos, pueden afectar nuestra estructura valorativa.

Juan Luis Segundo concluye en una de sus obras: “lenguaje icónico, lenguaje relativo a personas, lenguaje de la fe, son en realidad sinónimos”<sup>108</sup>.

### **e) La relación entre la fe y el mundo de la eficacia**

A esa instancia humana o antropológica mediante la cual los seres humanos buscamos darle viabilidad real a los valores, articulando sistemas de medios y fines que generen eficacia, Juan Luis Segundo la llama ideología, siendo muy consciente de los malentendidos que puede provocar.

En efecto, dentro del pensamiento marxista, la ideología tiene un sentido peyorativo, pues suele entenderse como un tipo de conocimiento vago y abstracto que se contrapone al conocimiento “exacto” que produce la “ciencia” (que es la que analiza las condiciones materiales de la producción), y también suele entenderse como una “falsa conciencia” de la realidad, caracterizada por ocultar los intereses de quienes se benefician de la producción, legitimando o encubriendo con teorías esos intereses.

Pero Juan Luis Segundo critica la insuficiencia del marxismo para explicar las ideologías (sistemas jurídicos, filosóficos, religiosos, políticos, artísticos, etc.) que surgen a contracorriente de la cultura dominante, como el marxismo mismo. Además, demuestra que concebir una ciencia “neutra” es una ilusión. Toda ciencia está condicionada por intereses de quienes la crean o manipulan. Esto lo mueve a reivindicar un uso no peyorativo del concepto de ideología, como búsqueda objetiva de eficacia.

Sin negar la función encubridora que la ideología puede cumplir, habría que desprenderse de la falsa ilusión de que esa función puede ser superada por la “ciencia”. El trabajo de desenmascarar una ideología (revelar los intereses a los cuales sirve) sólo puede hacerse desde otra ideología, o sea, en el mismo nivel, sólo que a favor de intereses opuestos, vale decir: apoyándose en otros valores

---

<sup>108</sup> SEGUNDO, J. L., “La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret”, o. c., pg. 53.

aceptados por fe. Y esto es justamente lo que hace Marx en *El Capital*, al poner al descubierto los intereses a los cuales sirve el capitalismo de David Ricardo.

Al referirse a la eficacia, la ideología no hace referencia necesariamente a “medios científicos”. Los seres humanos echamos mano, en nuestra búsqueda de eficacia, de observaciones, intuiciones, magia u otras formas de arrebatarle a la realidad su rigidez o fijeza para imprimirle un deber-ser con el que se identifica nuestra estructura valorativa.

Pero las relaciones entre fe e ideología han sido objeto de profundos malentendidos. Se ha pensado que la ideología podría reemplazar la fe o prescindir de la fe. También se ha pensado que la fe puede reemplazar la ideología o prescindir de la ideología, incluso se ha afirmado que las ideologías le hacen daño a la fe. Sin embargo, el análisis fenomenológico que Juan Luis Segundo hace en sus obras de lo que ocurre en toda existencia humana como humana, análisis que nos ha dado acceso a descubrir siempre allí esas dos instancias, muestra dos cosas:

1. Que son dos instancias irreductibles la una a la otra. Mientras la fe define lo que se quiere, en términos absolutos, la ideología define lo que se quiere, en términos hipotéticos (calculando lo que la realidad podría dar). Y mientras la fe da la estructura de sentido, la ideología es incapaz de darla y se centra en buscar eficacia para ese sentido, pero no podría prescindir de su razón de ser que es esa estructura de sentido.
2. Que son dos instancias que se necesitan mutuamente. La fe no sería fe si no se preocupara de acercar eficazmente la realidad e esos valores, pues cabría la sospecha de que esos valores no han sido verdaderamente asumidos como valores, si en la práctica a uno no le importa que la realidad sea dominada por otros valores. La ideología sin estructura de sentido pierde su razón de ser, pues es un sistema de eficacia de algo que no produce ella misma; si niega su relación con una fe, es porque está ocultando su servicio secreto a otra fe no confesa. Analizando cualquier ideología (el marxismo, el liberalismo, el fascismo...) se descubrirá fácilmente el imaginario de sus valores (o sea, su fe). Muchas veces, bajo una ideología se encubre una fe diferente, como cuando el capitalismo “confiesa” como imagen de su estructura valorativa “un mundo con trabajo libre, creativo y por igual de todos”, mientras su estructura de eficacia es el mercado, que está hecho para producir todo lo contrario.

La mutua implicación de fe e ideología, como dimensiones humanas universales, aparece más ilustrada en el análisis que hace Juan Luis Segundo de la experiencia del fracaso. Dicha experiencia debe evaluarse en términos de eficacia (“pude escoger medios más seguros para lograr lo que buscaba”) y también en términos de sentido (“el fracaso mismo pudo valer la pena, pues pudo ser un precio digno de pagar por el valor que estaba en juego”). Si se imponen solamente los criterios de eficacia en la evaluación del fracaso, se terminará pagando cualquier precio



(en valor) por lo que se busca. Y si se imponen sólo los criterios de sentido, se puede terminar canonizando la ineficacia. Lo primero convierte a cada militante o creyente en un oportunista; lo segundo, a cada inepto, ignorante o perezoso, en un mártir. Ambos extremos son deshumanizantes.

**f) La fe y el mundo de lo religioso**  
**[Cuándo una fe antropológica llega a ser fe religiosa]**

Lo religioso, en el análisis fenomenológico de Juan Luis Segundo, no tiene una relación necesaria con la fe. Hay religiones, o maneras de asumir la religión, que no son fe, y que pertenecen más bien al ámbito de las ideologías, ya que se agotan en el mundo de lo instrumental, en el manejo de los medios, al servicio de “valores” preestablecidos.

En efecto, hay maneras de asumir el mismo Cristianismo que ya no tienen relación con ninguna estructura de valores por la cual alguien pueda decidir jugarse su existencia, ni relación alguna con los valores constituyentes de la fe de Jesús (o estructura de valores por los cuales él se jugó su existencia), sino que configuran una “fe EN Jesús” como instrumento de poder, a quien se trata de tener a su favor para que solucione mágicamente situaciones difíciles o para que “nos salve en el más allá”. Este tipo de religión se convierte, entonces, en una técnica instrumental para mantener ese poder divino a su favor. Tal religión no tiene ya relación con ninguna fe. Perteneció al campo de las ideologías o sistemas instrumentales.

Tampoco es una condición necesaria de una religión hacer referencia a Dios. Hay tradiciones auténticamente religiosas, como el Budismo y el Taoísmo, que no comprenden ninguna referencia a un Dios personal.

Por otra parte, el concepto de Dios, por sí mismo, no permite saber nada sobre la escala de valores por los cuales alguien se juega la existencia. Mucho menos hoy, cuando el concepto de Dios se ha despojado de los imaginarios típicos que lo ligaban al ethos de cada pueblo y ha llegado a ser un concepto universal y abstracto, referido al mundo del ser.

Pero hay religiones, o maneras de asumir la religión, que sí tienen relación profunda con una fe como estructura valorativa, dando lugar a una fe religiosa.

Juan Luis Segundo señala dos características que identifican una fe religiosa:

- 1) Como se vio antes, toda fe (en cuanto instancia humana o antropológica) se caracteriza por apelar a unos datos trascendentes, en el sentido de que no son verificables por la experiencia, pero que le apuestan a las posibilidades globales o últimas de la realidad, y, apoyándose en su afirmación, los seres humanos sustentan su estructura de valores. La fe religiosa se caracteriza por elaborar más explícitamente esos datos trascendentes, ubicándolos dentro de una tradición espiritual o sapiencial.

Una tradición espiritual o sapiencial se caracteriza por varios rasgos:

- Se apoya en una cadena de testigos que encarnan la estructura de valores y testimonian su capacidad de enfrentar situaciones históricas cambiantes.
  - Aparece como un proceso educativo, donde no solo se aprende algo, sino que se aprende a recrear constantemente el imaginario de los valores ante nuevos desafíos (proceso de “aprender a aprender”), haciendo del proceso algo que se enriquece permanentemente como memoria sapiencial colectiva.
  - Mantiene un lenguaje icónico referido a lo interpersonal y a una visión de la realidad poblada por intenciones y resistencias, pero donde los valores tienen un referente supremo, cuya expresión icónica, la mayoría de las veces, es un Dios personal.
- 2) La otra característica de una fe religiosa la constituye el grado con que uno se adhiere a la estructura de valores vehiculada por su respectiva tradición sapiencial: es un grado absoluto.

El grado de absolutez con que se asume la fe religiosa es diferente del hecho de tener un “valor absoluto”, pues, como se vio antes, todo ser humano (incluso un criminal) tiene su valor absoluto (al cual, llegado el caso, le sacrifica todos los demás valores). Esa absolutez con que se asume la fe religiosa no se confunde tampoco con un “grado máximo de confianza psicológica” en esa tradición espiritual. Esa absolutez se manifiesta, más bien, en un compromiso tal con esa tradición, que ante desafíos de la realidad que la pongan en crisis, no se cambia de fe, sino que se profundiza en la misma tradición para comprenderla mejor y recrearla frente a los desafíos sobrevinientes.

Tal absolutez de la fe en una tradición espiritual que, como se vio antes, aparece como un proceso educativo de aprender a aprender, es el signo de que al adherir a los valores vehiculados por esa tradición, se la consideraba como un “camino protegido” que conducía a una verdad siempre más honda y total, persuasión que se expresa llamando Dios (como persona) a quien “protege” el camino hacia esa verdad honda y total que se revela progresivamente. Así lo postula la misma lógica del lenguaje icónico, único que da expresión aproximada a los valores.

Así, por ejemplo, aquella persona en cuya estructura valorativa tenga primacía el imaginario de la justicia, y éste forme parte de la tradición sapiencial que vehicula su escala de valores, difícilmente podrá absolutizar esa fe si no se aferra al dato trascendente de que “al final habrá justicia”. Este es un dato trascendente o “premisa” de su fe, no una conclusión racional. Y es algo que proyecta la realidad hacia sus últimas posibilidades o hacia su globalidad o totalidad. Sólo puede aferrarse a ese dato yendo mucho más allá de los límites de su experiencia. El lenguaje icónico que puede vehicular lo más aproximadamente esto, será un lenguaje en el que Dios aparece como garante último de la justicia.

## **g) En búsqueda de otra mediación filosófica** **Dualismo: orden del ser / orden del valor**

En una de sus últimas obras, titulada “¿Qué mundo? ¿Qué hombre?, ¿Qué Dios?”<sup>109</sup> Juan Luis Segundo aborda explícitamente la crítica del monismo, utilizado durante muchos siglos como mediación filosófica de la fe cristiana, y propone asumir un dualismo que reconozca la diferenciación irreductible entre el orden del ser y el orden del deber-ser.

Ya se ha visto antes que la filosofía griega, enfrentada a resolver el problema de lo uno y de lo múltiple, llegó a unificar en un solo concepto todo lo real (el concepto de ser) y que ese afán unificador la llevó también a identificar ese “ser” [substrato último de cualquier componente de la realidad] con “lo bueno”, o “lo que se desea”, o “lo que vale” (el orden del valor).

Este tipo de filosofía no fue nunca afortunada para explicar la existencia simultánea de un Ser Infinito y unos seres finitos, y menos las relaciones entre uno y otros. Menos afortunada todavía fue para explicar el problema del Mal (pues, en su sistema, todo “ser”, en cuanto “ser”, es “bueno”). Y cuando trazó la silueta del Ser Infinito, fue incapaz de explicar su carácter contradictorio, en cuando primer eslabón de las causas eficientes (o máximo poder creador), por un lado, y último eslabón de las causas finales (o máxima capacidad de satisfacer la búsqueda de bien) por otro lado, pues, de hecho, la realidad muestra que ninguna causa eficiente se pone en acción si no tiene para ello una finalidad o “motivo”, y alguien que tiene en sí la plenitud del valor no tendrá jamás “motivo” alguno para ponerse en acción, y en acción creadora. De allí que la creación (la realidad) aparezca como “imposible”. Filósofos y teólogos harían después malabarismos nada convincentes para “explicar” la posibilidad de la creación.

Juan Luis Segundo anota que ese monismo demasiado especulativo no tendría relevancia para nosotros si no se descubre que fue el camino que llevó a construir una teodicea o teología filosófica, llenando con algún contenido el concepto –de otra manera vacío– del Ser Infinito, y que la teología cristiana, de hecho, ha sacado de esa nebulosidad metafísica la idea de Dios. Y aunque Jesús muestre valores contrarios, la teología, en un gran espectro, prefirió aferrarse a esa idea de Dios como “inmutable”, como sería el hombre más indiferente y egoísta que no necesita de nadie para su felicidad, y nadie, por más que sufra una eternidad, puede empañar en nada su inaccesible dicha de tenerlo todo y serlo todo; un Dios a quien no se puede entristecer ni alegrar; un Dios que no pudo, en rigor de verdad, encarnarse, pues no podía cambiar, y si el hacerse humano no significaba cambio alguno, nunca fue, en realidad, humano.

---

<sup>109</sup> SEGUNDO, Juan Luis, S.J., “¿Qué mundo?, ¿Qué hombre?, ¿Qué Dios?”, Sal Tarrae, Bilbao, 1993.

Tales sin-salidas del monismo filosófico llevan a explorar un pensamiento dualista, como mediación menos contradictoria con la fe.

Pero Juan Luis Segundo previene, con muchas cautelas, frente al lenguaje mismo del dualismo.

Cuando se habla de dualismo, es porque se identifican parejas de principios, o de instancias, o de conceptos, o de fuerzas, que tienen un gran alcance dentro del ámbito que se analiza, y que son, o contradictorios, o incompatibles, o irreductibles el uno al otro.

Hay dualismos secundarios, que se integran dentro de grandes sistemas monistas, como por ejemplo el dualismo cuerpo/alma en la misma filosofía griega. Hay dualismos aparentes, como sería la oposición ser/ no-ser, que llevaría a oponer cualquier cosa a todo lo que no es esa misma cosa. Juan Luis Segundo anota que la forma más honda, aunque más sutil, de dualismo, se da sin oposición y está referida más bien a dos órdenes de realidades que son irreductibles el uno al otro.

En la tradición judeo cristiana se pueden descubrir rasgos o avances dualistas. El Judaísmo, dentro de su monoteísmo, valoró más al ser humano en su posición frente a Dios, como una instancia irreductible, sin aniquilarlo tanto como lo hizo la filosofía griega frente al Ser Infinito. Cuando el Cristianismo primitivo se vio ante el desafío de explicar la integración de lo divino y de lo humano en la realidad de Jesús, tuvo que elaborar el término y el concepto de "persona" (tomando una palabra prestada al vocabulario del teatro griego, donde significaba la máscara ["prosopon"] que identificaba a un actor durante su actuación), con el fin de impedir que la identidad libre e irrepetible de Jesús naufragara en el concepto de "naturaleza" o "substancia" ("hypostasis") –divina o humana–. De allí el concepto de persona pasó al lenguaje común, para significar la identidad irrepetible de cada ser humano, sentando las bases de un dualismo semántico donde ser y libertad, individuo y persona, naturaleza e historia, fueron apareciendo como dos órdenes complementarios pero irreductibles el uno al otro.

Sin embargo, durante toda la Edad Media esos elementos fueron frenados por la filosofía griega monista, a la cual se le había encomendado traducir a un lenguaje digital las expresiones de la fe. Y al salir de la Edad Media, la Iglesia siguió aferrada a esa síntesis filosófico-teológica, defendiéndola como ideal o "perenne", y se sintió "atacada" por la filosofía moderna, en la cual los surgimientos más decididos de un dualismo tendrían lugar fuera de la Iglesia y en parte "contra ella".

La filosofía de Kant, particularmente en su *Crítica de la Razón Práctica* y en su *Crítica del Juicio*, revela ya un sistema dualista, al contraponer como instancias irreductibles el orden numérico y el orden fenoménico, reservando el primero al dominio de la libertad y de la ley moral que es autónoma (y obedece a

unos “imperativos categóricos” o premisas morales autovalidantes), y el segundo para los fenómenos o mecanismos naturales ajenos a la libertad personal, instancia de resistencia a la ley moral y a la felicidad.

El pensamiento marxista también se plantea desde un comienzo como sistema dualista. Es sabido que Marx hizo rupturas de fondo con el idealismo hegeliano, del cual tomó una subjetividad fuerte y activa, y con el materialismo metafísico al que transformó en un “materialismo histórico” (cuya traducción más justa sería la de “realismo histórico”). Al plantear Marx, en sus “Tesis sobre Feuerbach”, que el papel de la filosofía debe ser el de transformar el mundo, en lugar de reducirse a interpretarlo como lo había hecho hasta entonces la filosofía (Tesis XI), está suponiendo dos instancias irreductibles: la del deber-ser, como instancia activa que tiene que incidir fuertemente en la realidad transformándola, y la trama de resistencias a esa transformación que es el la realidad del ser ya sedimentado y configurado, “contemplado” e “interpretado” por todos los filósofos del pasado.

También el existencialismo, como filosofía que surge en la edad moderna para sacar en cierto modo de su “marginalidad” el lenguaje más próximo a las personas y a la libertad humana, hasta entonces adscrito a la literatura (y por ello con la marca del lenguaje icónico), se inscribe en el dualismo. El mundo de lo personal, como los valores de la amistad y del amor, por ejemplo, va revelando, desde sus expresiones literarias, que escapa a la racionalidad del ser, que ha sido el objeto privilegiado de la filosofía. Al saltar esto a la arena de la filosofía, se comienza a plantear que el verdadero “ser” de la persona humana es el resultado de sus opciones libres. De allí se pasa a la reivindicación de una “primacía de la existencia sobre la esencia”. Nicolás Berdiaef llega a plantear que “el ser es el resultado de la pérdida o de la solidificación de la libertad”. Así se perfilan esas dos instancias irreductibles y que se resisten mutuamente cada una a ser configurada por la otra: la existencia personal y el orden del ser o de la naturaleza envolvente.

Ese dualismo se va consolidando en la filosofía moderna, a medida que se constata la tensión e irreductibilidad de dos instancias que reciben diferentes nombres, como: \*persona/naturaleza; \*existencia/esencia; \*libertad/realidad; \*orden del ser/orden del valer.

### **3.5. Reconfiguración de la existencia creyente desde los cuestionamientos que plantea el conflicto**

El aporte de Juan Luis Segundo, tanto en sus aspectos críticos como en sus aspectos propositivos, puede ayudar a entender por qué el Cristianismo, en sus instancias jerárquicas, entró en contradicciones tan profundas con los humanismos liberadores que le fueron dando expresión histórica a los derechos y a la dignidad del ser humano. Pero este aporte también ayuda a reelaborar la comprensión de la fe en una profunda sintonía con esos humanismos.

Hoy vemos con mucha claridad que la comprensión de la fe que tuvieron los gestores de la Inquisición, de las Cruzadas, de las Guerras de Religión, de la "Noche de San Bartolomé", de la Conquista de América, de la Trata de Negritudes, de las iglesias acopladas a las dictaduras militares o hundidas en silencios cómplices frente a las atrocidades históricas, no tienen nada que ver con los valores evangélicos, y más bien se sitúan en los antípodas de ellos. Por eso nos preguntamos: ¿qué tipo de mecanismos permitieron tan profunda adulteración y hasta qué punto esos mecanismos han sido de verdad erradicados, o continúan como posibilidad abierta de volver a generar una similar comprensión de la fe?

No podemos simplificar los análisis y afirmar que desde determinado momento histórico la fe cristiana fue distorsionada. De hecho, a todo lo largo de los dos milenios cristianos han existido otras comprensiones de la fe, así hayan sido reprimidas muchas veces, incluso en las hogueras de la Inquisición.

Los aportes de Juan Luis Segundo nos ayudan a ubicar factores importantes que van determinando una u otra comprensión de la fe y que dan alguna luz en esa encrucijada o cruce de caminos, en la cual el cristiano de hoy día debe hacer las opciones más fundamentales que le den sentido a su vida.

Quizás el factor más fundamental de comprensión de la fe cristiana es aquel que la determina como fe y como cristiana: que el Evangelio, o la persona de Jesús, inspire realmente una fe. Y para que eso que inspiran sea realmente una fe, necesita acceder a la estructura valorativa del creyente, a su mundo de valores. O sea que quien cree, debe haber sido seducido por los valores que descubre en el Evangelio, al percibirlos íntimamente ligados a su felicidad y a la de aquellos a quienes ama.

Este factor nos permite discernir una primera discriminación. Freud descubrió en el alma humana dos tendencias irreductibles: a una la denominó "instinto del ego", el que funda el egoísmo, y a la otra la denominó "instinto libidinoso", el que busca la integración con otros seres y que, al madurar, es capaz de dar rodeos cada vez más costosos (en privaciones o esfuerzos) para poder adquirir una felicidad menos inmediata pero más profunda, integrando a cada vez más seres a su propia felicidad. El desarrollo avanzado de este último instinto no es el más masivo, dados sus costos.

Los valores evangélicos se sitúan, a todas luces, dentro del desarrollo de este último instinto, es decir, están ligados a una felicidad percibida dentro de la dinámica más avanzada de desarrollo de este instinto. Uno se pregunta si un cristianismo de masas resiste una dinámica tan exigente y costosa en términos energéticos.

Para poder acceder, entonces, a la estructura valorativa de las grandes masas, tuvo que interponerse un primer filtro entre los valores por los cuales Jesús se jugó su existencia y aquellos por los cuales el creyente del cristianismo de masas se juega

la suya. Ese filtro bien pudo ser la transformación de la fe-DE-Jesús en la fe-EN-Jesús. El creyente ya no entra a identificarse con los valores por los cuales Jesús se jugó su existencia sino a “creer EN él”, como detentor de un poder celestial que puede traducirse en cierta felicidad: resolverle -con su poder- muchos problemas de su existencia histórica y salvarlo definitivamente en el más allá de la muerte.

Hay que preguntarse aquí si acaso este viraje no ubica la “fe” en el primero de los instintos freudianos: en el instinto del ego; ese instinto que gira alrededor de la búsqueda de una cada vez mayor seguridad para el yo, y que es al mismo tiempo la mayor fuerza de resistencia al instinto libidinoso que busca integrarse –costosamente– a unidades humanas cada vez más amplias en la búsqueda de la felicidad.

Cuando la fe se constituye como “fe-EN-el-Señor-Poderoso”, la comunidad creyente se ve forzada a ocuparse de los problemas del acceso a ese poder y de los problemas de la administración de ese poder. Esto hace que todo se vaya coloreando de instrumentalidad. Cuando se está en una situación tal, la Iglesia se va comprendiendo a sí misma, prioritariamente, como instrumento de acceso y de mediación de ese poder, y privilegia su funcionalidad instrumental. Los valores institucionales se vuelven, entonces, lo más esencial.

Una de las primeras necesidades de cualquier institución es delimitar su identidad y definir sus linderos. Quizás a esta necesidad respondió el afán de fijar los credos, los dogmas y la ortodoxia, al mismo tiempo que las herejías y las heterodoxias. Esto era muy difícil hacerlo en un lenguaje icónico, cuya profundidad y vitalidad es siempre resistente a la delimitación de linderos precisos, “congelados” y limitantes. En una instancia como ésta, pudo surgir la necesidad de expresar la fe en un lenguaje digital, de conceptos limitados, claros y distintos, de esos que se dejan poner límites conceptuales precisos (“claros y distintos”).

Cuando se llega a esa situación, los datos trascendentes que estaban intrínsecamente ligados a los valores evangélicos en cuanto soportes de los mismos, se fueron independizando de esos valores y empezaron a tener autonomía de vuelo; a volar por su propia cuenta. Esto tenía que llevar, necesariamente, a que esos datos trascendentes se convirtieran en informaciones y perdieran así toda conexión con la estructura valorativa de los creyentes.

Así, pues, en una gran medida, los creyentes del cristianismo de masas fueron “catequizados” con un cúmulo de informaciones. El hecho central de la divinidad de Jesús se convirtió en una “información” recibida. El creyente ya no vivía el proceso de declarar Dios a Jesús en intrínseca relación con los valores por los que él se jugó su existencia. Y así, como la divinidad de Jesús accedió al creyente en cuanto “información”, (y no pocas veces envuelta en “autoridad coercitiva y amenazante”) así mismo los demás “datos” de la “fe”: cómo creó Dios el mundo; cómo surgió el mal; cómo fue la aventura de la encarnación y de la redención;

cómo diseñó Jesús su iglesia; qué poderes le dio y de qué medios la dotó para administrar la salvación; cómo se asegura la justicia en el más allá de la muerte. Todo esto se adscribe, pues, en el creyente, al orden de los conocimientos (o información). Y el creyente los asume porque vienen de una autoridad a la cual le cree, pues hay expertos en todo, y no todos tenemos la capacidad de investigar cuestiones difíciles, sobre todo cuando se relacionan con lo misterioso.

Una "fe" digitalizada de este modo, convertida en informaciones sobre ciertas realidades que se nos escapan, no tiene ya nada que ver con el orden de los valores y, por lo tanto, ya no tiene absolutamente nada de fe. No será raro que esa "fe" entre un día en competencia con otros conocimientos (de los que se ocupan las ciencias) y que otro día sea desbancada por la ciencia.

Cuando los datos trascendentes se desprenden del mundo de los valores en el cual se originaron y a cuyo servicio encontraron consistencia, y pasan a formar parte de los conocimientos que tenemos sobre la realidad, se instalan, entonces, en el orden del ser, y empiezan a asumir las reglas de juego del orden del ser.

Lo primero que caracteriza al orden del ser es su tendencia a la sedimentación, a la estabilidad, a la pesantez, a la "ley del menor esfuerzo", a las regularidades, a la "ley de los grandes números", a la rutina y a la inercia, a la institucionalización o fijación. Todo esto va exigiendo estructuras fijas y estables y unos poderes fuertes que mantengan los comportamientos regulares y el orden. En otras palabras, es el ámbito de la resistencia al cambio, a las utopías, a las aproximaciones de otros mundos posibles. No es extraño, entonces, que por esta vía penetren en la comunidad creyente las dinámicas del poder (como garantía de estabilidad).

La imagen medieval de la Iglesia como Imperio Cristiano ("realización del Reino de Dios"), que conquista y domina todos los otros reinos, con príncipes, reyes y emperadores cristianos de carne y hueso, es el punto de llegada de toda esta dinámica.

Y la dinámica del poder lleva ya, sin otros ingredientes adicionales, a todas las actitudes y prácticas históricas que registramos en el capítulo I, que le arrancaron al penúltimo Papa, a las puertas del tercer milenio cristiano, muchas decenas de peticiones de perdón a la humanidad.

Cuando una "fe" que ha perdido sus conexiones con el orden de los valores y que se ha instalado en el campo de la instrumentalidad (ideología), sacraliza con su tradición simbólica un poder, se llega a la más peligrosa y explosiva combinación histórica. El poder significa dominio de pocos sobre muchos, lo que es ya, de suyo, una agresión, pero una agresión percibida infinidad de veces en la historia como un "mal necesario". Por eso el poder necesita los máximos controles sociales para que su agresión no traspase ciertos límites tolerables. Pero cuando se combina con una ideología religiosa, esos controles sociales desaparecen y el poder queda



con las manos libres para desbordar su agresividad. Esta dinámica explica las más oscuras páginas de la historia del Cristianismo.

En 1979, cuando llegaban noticias alarmantes acerca de la represión que se sufría en Irán, en momentos en que el Ayatola Komeini intentaba establecer una República Islámica, una revista francesa, *Le Nouvel Observateur*, titulaba así uno de sus artículos analíticos que buscaba apoyarse en otros referentes históricos: "Dios nunca lo ha hecho bien en el poder".

Pero la otra comprensión de la fe, la que ha seguido siempre sumergida en, y aferrada al mundo de los valores evangélicos, porque se ha dejado seducir por ellos en cuanto portadores de una extraña felicidad –felicidad que no coincide con los imaginarios de felicidad de las sociedades dominantes o de los órdenes establecidos ni con los apremios inmediatistas de un ego encerrado en su angustia de seguridad– esa comprensión de la fe siempre ha acompañado la historia del Cristianismo pero nunca desde las instancias del poder. El aporte de Juan Luis Segundo nos ayuda quizás a rastrear su presencia o a captar algunos de sus rasgos, sin olvidar que toda fe auténtica, al estar sumergida en el orden de los valores, es esquiva a dejarse traducir en descripciones conceptuales. Su verdadero abordaje tiene que ser testimonial e icónico.

Quizás el rasgo más sobresaliente de esta comprensión de la fe que, cuando se expresa, testimonia valores, es su apasionamiento por plasmar en la realidad esos valores evangélicos. Cuando no existe ese dinamismo, ese apasionamiento, ese entusiasmo, esa urgencia de incidir en la realidad para moldear en ella esos valores, no se testimonia ningún valor. Se podrían verbalizar convicciones conceptuales o demostrar cierta capacidad de asimilar informaciones, pero no testimoniar valores. Y las palabras, los discursos y los conceptos han demostrado cara dura en la historia humana para ponerse al servicio de "valores" opuestos a los que se verbalizan.

Lo anterior nos revela un rasgo fundamental de la fe que se comprende como perteneciente al orden de los valores evangélicos: es una fe inseparable de ideologías, pues la búsqueda de eficacia (que es lo que hemos llamado ideología) es un complemento fundamental de la fe; es la única instancia que puede constatar hacia afuera la existencia misma de una fe. Quien no busca que los valores a los que adhiere se plasmen en la realidad, es porque realmente no se identifica con ellos, y en realidad no son su "deber ser", aunque ficticia o aparentemente (en el discurso) lo puedan ser.

Hay situaciones históricas que producen crisis de fe, y es justamente cuando la realidad se percibe como escandalosamente contraria a los valores que se proclaman conceptual o verbalmente. La fe deja entonces de ser creíble para muchos y con frecuencia se refugia en los valores institucionales, reforzando la dinámica psíquica del egoísmo a través de la búsqueda de seguridades.

Una de estas coyunturas históricas se comenzó a vivir en América Latina en los años 60, cuando diversas circunstancias facilitaron una toma de conciencia de una realidad monstruosamente injusta y opresora en que viven las grandes mayorías del continente, y de un continente que se confesaba casi en un 100% "cristiano". Hay, en ese momento, una profunda reflexión sobre la fe que se expresa en la Teología de la Liberación. Para toda esa corriente de teólogos, en adelante la autenticidad de cualquier "teología" (en cuanto reflexión sobre la fe) dependerá de un primer paso que revele la presencia de una fe cristiana (de la opción real y no ficticia por unos valores): que haya un compromiso con la transformación de la realidad de injusticia. La no existencia de ese compromiso es, para toda esta corriente de teólogos, un signo de que no hay ninguna realidad de fe (identificación real con unos valores evangélicos), y si no hay fe, cualquier "reflexión sobre la fe" (teología) carecería de su punto de partida pertinente.

Un poco antes de que surgiera la Teología de la Liberación, Colombia y muchos otros ámbitos del mundo cristiano fueron sacudidos por el testimonio de Camilo Torres, un sacerdote católico conocido universalmente por el dato simple de haber militado en un movimiento guerrillero y de haber muerto en combate, en febrero de 1966. Pero si Camilo conmovió tanto, fue por haber cuestionado la autenticidad de una "fe cristiana" que se decía profesar casi todo un país y un continente hundidos en la más denigrante injusticia. En sus discursos y escritos repitió miles de veces que el amor, esencia del cristianismo, no podía encarnarse en palabras sino en hechos, y en su acción ensayó todos los caminos a su alcance para transformar las estructuras sociales injustas, desde su decisión de llevar a los estudiantes de la Universidad Nacional a los barrios miserables, pasando por la búsqueda de experiencias estimulantes de cooperativas agrarias, por su actividad incansable en la Junta Nacional de Reforma Agraria, en la creación de fuerzas políticas y de alianzas populares alrededor de plataformas que contemplaban profundos cambios estructurales, llegando finalmente a empuñar las armas cuando se vio estrellado contra la violencia apabullante del sistema. Su mismo retiro del sacerdocio ministerial, que le impediría en adelante presidir los ritos cristianos, lo leyó en la clave del texto del Evangelio de Mateo 5,23-24: "ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego ven a presentar tu ofrenda ante el altar".

Si Monseñor Oscar Arnulfo Romero, Arzobispo de San Salvador, conmovió tanto al mundo cristiano con su testimonio, fue porque en un momento dado de su vida se salió de las ambigüedades de un lenguaje que maneja la justicia y el amor como conceptos, y se empeñó en que la realidad de injusticia que exterminaba a su pueblo diera un vuelco real y concreto, pagando los precios que hubiera que pagar. Personalmente le escuché una anécdota a quien lo acompañó a Roma, cuando fue llamado al Vaticano para ser amonestado por sus "imprudencias", que habían deteriorado enormemente las relaciones Iglesia/Estado en El Salvador. Caminando por la Via della Conciliazione y agarrando nerviosamente la cruz pectoral entre sus manos, le decía a su acompañante (el P. César Jerez,

S.J., Provincial de los jesuitas de América central): "Si me han de destituir, que me destituyan, pero no seré yo quien haga rendir el Evangelio ante los poderes de este mundo". Quien lea sus cartas pastorales sobre la coyuntura nacional y sobre las organizaciones populares, comprenderá que una fe que sea real y no ficticiamente la identificación con unos valores, buscará plasmar esos valores en la realidad concreta, y para ello tendrá que echar mano de instrumentos de eficacia (ideologías), que de alguna manera le permitan incidir en esa realidad interpretativa y operativamente.

La "nube de testigos" que acompañó esta toma de conciencia en América Latina durante varias décadas, nos hace comprender lo que ocurrió u ocurre en otros ámbitos geográficos y en otros muchos momentos históricos de los dos milenios cristianos, cuando la fe afecta realmente el orden de los valores de los creyentes.

Las ideologías nunca son permanentes sino más bien, por naturaleza, coyunturales. Son esa articulación de fines y de medios que ponen al descubierto los mecanismos de funcionamiento de la realidad en un momento dado y señalan derroteros por donde se puede incidir en ella para transformarla. Por eso una opción ideológica aparece como necesaria para operativizar los valores en los cuales se cree. Pero cuando la ideología se confunde con la fe, o se la considera como intrínsecamente ligada a la fe, se puede caer nuevamente en la ineficacia, como ocurrió con la llamada Doctrina Social de la Iglesia, que se quiso asumir como la única ideología compatible con el cristianismo, haciendo caso omiso de si interpretaba correctamente la realidad que se pretendía transformar o de si sus propuestas podrían incidir eficazmente hacia un cambio. Entonces los valores dejaban de ser un "deber-ser" y degeneraban nuevamente en "informaciones", "conceptos" o "convicciones verbales" (en realidad, ya no eran valores y ya no había fe).

Quizás otro de los rasgos de esta comprensión de la fe es un movimiento permanente de recuperación y de actualización de la humanidad de Jesús y de su historicidad. La pasión por el Jesús histórico y el Jesús humano suele acompañar el dinamismo de unos valores evangélicos que buscan plasmarse en la realidad, como su soporte icónico y testimonial.

La Teología de la Liberación puso en marcha muchos esfuerzos que reeditaban una Cristología "desde abajo", que antes de "declarar Dios a Jesús", hace vivir al creyente el desarrollo valorativo de su divinización.

En varias de sus obras, Juan Luís Segundo reconstruye el proceso que se vivió en los primeros siglos para salvar "dogmáticamente" la plena humanidad de Jesús, frente a las teologías que lucharon aguerridamente por hacerla desaparecer, total o parcialmente, absorbida o modificada por su divinidad. Las fórmulas del Concilio de Calcedonia (año 451) afirmaron la existencia de una naturaleza humana perfecta y completa en Jesús ("perfectum in humanitate")<sup>110</sup>. El mismo

Juan Luis Segundo muestra cómo esta conquista se fue esfumando en el proceso de digitalización de las fórmulas de la fe en las categorías de la filosofía griega, proceso que sería el predominante en el desarrollo de la teología, de la catequesis, de la predicación y de las espiritualidades.

Volver a escribir la historia de Jesús, reconstruyendo las estructuras históricas que lo contextualizaron, muchas veces mediante un juego de espejos con las estructuras en que se mueven los creyentes, ha sido una necesidad sentida por quienes son tocados en su estructura valorativa por el Evangelio. Es, además, una exigencia del lenguaje icónico y testimonial en que se expresa la fe. Una rica gama de relecturas ha acompañado las décadas históricas de la Teología de la Liberación: desde el "Morir por el Pueblo" de Andrés Lanson<sup>111</sup>, escrito desde la Argentina martirizada de los 70s, pasando por el "Evangelio en Solentiname" de Ernesto Cardenal<sup>112</sup>, escrito junto con los campesinos de la isla en los momentos más escalofriantes de la dictadura somocista, por los "Jesucristos Liberadores"<sup>113</sup> de Leonardo Boff y de Jon Sobrino, o el "Jesús: hombre en conflicto" de Carlos Bravo Gallardo<sup>114</sup>, con su bellísima síntesis en "Galilea Año 30", o la misma obra de Juan Luis Segundo "Historia Perdida y Recuperada de Jesús de Nazaret" (o.c.), que exhuma la "clave política" en que fueron escritos los evangelios y rastrea los esfuerzos de Pablo por traducir esa misma clave política palestina a una "clave antropológica" mediterránea; o por las "lecturas materialistas"<sup>115</sup> del Evangelio y de la Biblia, convertidas en movimientos de militantes franceses, portugueses, españoles, belgas e italianos, en los 70s y los 80s, que echaban mano de otros instrumentales de lectura dentro del mismo juego de espejos, hasta el movimiento de alto aparato crítico que se mueve alrededor del Seminario sobre Jesús que reúne periódicamente a exegetas estadounidenses, en donde se han inspirado las fascinantes obras de John Dominic Crossan, de Burton Mack y otros. No se pueden echar de menos obras concebidas desde posiciones no confesionales como la "Historia de Jesús" de Ernest Renan, o el "Jesús para Ateos" de Milan Machovec<sup>116</sup>, aproximaciones al Jesús histórico de gran impacto en los creyentes. Esta es la lógica del lenguaje icónico, que alimenta la esencia testimonial de la fe desde un testimonio arquetípico.

---

<sup>110</sup> La fórmula latina dice: "Sequentes igitur sanctos patres, unum eundemque confiteri Filium Dominum nostrum Iesum Christum consonanter omnes docemus, eundem perfectum in deitate, eundem perfectum in humanitate, Deum vere et hominem vere..." (Dz. 301).

<sup>111</sup> LANSÓN, Andrés, "Morir por el Pueblo", Convergencia, Buenos Aires, 1969.

<sup>112</sup> CARDENAL, Ernesto, "El Evangelio en Solentiname", DEI, Costa Rica, 1979 (2 volúmenes).

<sup>113</sup> BOFF, Leonardo, OFM, "Jesucristo El Liberador", Indo-American Press Service, Bogotá, 1977; SOBRINO, Jon, SJ, "Jesucristo Liberador", Trotta, Madrid, 1993.

<sup>114</sup> BRAVO GALLARDO, Carlos, SJ, "Jesús, hombre en conflicto", Sal Terrae, Santander, España, 1986; BRAVO Gallardo, Carlos, "Galilea Año 30", Colección Biblia 49, Parroquia Cristo Resucitado, Quito y EDICAY (Iglesia de Cuenca), Ecuador, 1991.

<sup>115</sup> BELO, Fernando, "Lectura materialista del Evangelio de Marcos", Verbo Divino, Estella, Navarra, 1975; CLEVENOT, Michel, "Lectura materialista de la Biblia", Sígueme, Salamanca, 1978; revista francesa LA LETTRE, medio de expresión de grupos de Europa que practicaban la lectura materialista de la Biblia, años 70 y 80.

<sup>116</sup> MACHOVEC, Milan, "Jesús para ateos", Sígueme, Salamanca, 1976.

Alguien dirá que esta comprensión de la fe olvida o suprime la divinidad de Jesús, o que tanta insistencia en el Jesús 'humano' o 'histórico', desequilibra la comprensión de la fe en Jesús como Dios.

Es cierto que el Concilio de Calcedonia, al mismo tiempo que reivindica la plena humanidad de Jesús, reivindica también su plena divinidad. Pero, como Juan Luis Segundo lo anota, la tradición teológica ha procedido como si en esta dualidad de naturalezas, el término más conocido para nosotros fuera la divinidad, y el término menos conocido fuera la humanidad, y entonces se fue llenando el vacío de "eso desconocido" (lo humano) con el concepto griego de Dios. Así se fue configurando un Jesús-Cristo divino, vaciado en el concepto griego de la divinidad.

Juan Luis Segundo anota que, en la medida en que los seres avanzan en perfección, va siendo cada vez más irrelevante su 'naturaleza' y más relevante su 'historia', que es característica de los seres libres. Por eso, si Jesús nos revela algo de Dios, no es principalmente a través de su 'naturaleza' sino sobre todo a través de lo que quiso ser libremente: de su historia. Pero si a Dios lo concebimos en la escala más alta de los seres, su 'naturaleza' se confundiría ya con su 'libertad' (sería una 'libertad ilimitada'), y en consecuencia el concepto de 'naturaleza divina' sería prácticamente un concepto vacío. Tendría que ser llenado con una 'opción divina'. Y de esa opción solo sabemos lo que nos revela la historia concreta de un hombre libre: Jesús. Sintetizando esto, Juan Luis Segundo afirma:

- "Dios no es lo que queda en Jesús, una vez se resta el hombre y su historia de la cantidad total de información. Es la historia misma de Jesús, su modo concreto de ser hombre, lo que, elevado a la potencia de lo 'ilimitado', nos indica lo que Dios quiso ser y de hecho es. Y al mismo tiempo, los valores con los que ese ser "todopoderoso" ha decidido que coincida la entera realidad del universo, incluidos los proyectos históricos de los hombres que van en la misma dirección".
- "Lo central de Calcedonia no consiste en ponerle un nombre, y un nombre por demás inadecuado, a los dos planos que componen la vida de Jesús. Consiste en que da la razón para la única manera enriquecedora de hacer comunicar los lenguajes divino y humano en lo que concierne a Jesús. De manera explícita indica que ello no se hace mezclando caracteres humanos y divinos, como si éstos se mostraran en Jesús. Puesto que las dos 'naturalezas' no se mezclan, sólo tiene el hombre acceso a la historia de Jesús, verdadero hombre. Sólo desde allí se abre el camino hacia el interior de Dios. No se trata, pues, de saber primero cómo es Dios y luego espiar cómo esa realidad divina se mezcla con la humana en la vida de Jesús. Lo que el Concilio quería decir, y lo que implícitamente dice, va aún más lejos. Si no lo dice de manera explícita, a pesar de ser consecuencia lógica de lo que precede, es por falta de categorías más aptas, que hoy pone la cultura a disposición del hombre. Y es que la tan mentada "naturaleza de Dios"

no es otra cosa que la opción libre de Dios -sobre sí mismo y sobre el universo- hecha patente en la historia verdaderamente humana de Jesús<sup>117</sup>.

Curiosamente el Cuarto Evangelio, el más tocado por el pensamiento griego, es el que más audazmente lo afirma: “a Dios nadie lo ha visto, y solo el unigénito del Padre nos lo ha dado a conocer” (Jn.1,18), o sea que el único camino que el Cuarto Evangelio sugiere para que nos formemos una idea de Dios es la misma humanidad de Jesús.

¿Quién podría negar que nuestro concepto de Dios está profundamente arraigado en la simbología del poder, de la fuerza, de la dominación, de la autoridad, de la magnificencia, de la brillantez, de la capacidad de infundir temor y respeto y de la capacidad de destruir lo existente o de cambiar caprichosamente el rumbo de las cosas? ¿Y de dónde ha salido todo ese imaginario? ¿Acaso no se ha construido como proyección de los poderes de este mundo?

¿Y si siguiéramos el hilo del Cuarto Evangelio, no tendríamos que aceptar que, puesto que “a Dios nadie lo ha visto” (Jn.1,18) esto hace imposible conceptualizar la divinidad o acceder a ella por la vía del conocimiento objetivo?

¿Y lo que el Cuarto Evangelio llama “Dios” no es acaso lo que se expresa en –o cuya “Palabra” es Jesús?– [“La Palabra estaba en Dios y la Palabra era Dios... y la Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros” (Jn. 1,1)]. ¿Y acaso el acceso a esa ‘Palabra encarnada’ no se opera por la atracción que ejerce como testigo de valores?

Y si nos atenemos al mundo de valores por los que Jesús se juega su vida, ¿no nos encontramos acaso en los antípodas de los imaginarios que configuran la concepción predominante de Dios? ¿Qué clase de iconos de lo divino puede inspirar una existencia contracultural, inmersa afectiva y efectivamente en el mundo de los marginados, de los discriminados y de las víctimas de los poderes, que termina identificada con ellas en el ludibrio humillante y aniquilante de la cruz?

¿Y qué queda del concepto tradicional de divinidad, cuando se vacía de él todo lo relativo a poder, fuerza, autoridad, magnificencia, brillantez o dominación?

La dimensión divina de Jesús asume características completamente diferentes cuando se accede a ella por medio de especulaciones metafísicas (situándola en el orden del ser), o a través de sintonías valorativas (situándola en el orden del valer). También asume rasgos completamente distintos y opuestos si se la articula a la dinámica psíquica del “ego” (como solución a nuestros afanes de seguridad),

---

<sup>117</sup> SEGUNDO, Juan Luis, “La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret”, Sal Terrae, Bilbao, 1991, pg. 664-667.

o si se la articula a la dinámica de la “libido” (de integración de cada vez más seres a nuestra búsqueda de felicidad). También asume rasgos opuestos si se la proyecta sobre una clave de lectura de dominación o de competitividad, o si se accede a ella desde las interpelaciones y angustias de los excluidos.

De hecho, el Evangelio es el punto de confrontación clave para todos estos discernimientos.

\* \* \*

## **Nota de enlace con la Parte II**

Luego de este rápido intento por ubicar raíces profundas del desencuentro entre el cristianismo histórico y el humanismo que se afirma en el movimiento por los derechos humanos, y de explorar alternativas en la búsqueda de mediaciones para la comprensión de la fe, vale comenzar a preguntarnos cómo pueden integrarse fe cristiana y opción por los derechos humanos.

En muchas parroquias europeas de avanzada, desde hace años uno puede encontrar, entre las actividades ordinarias de la parroquia, la conformación de grupos de Amnistía Internacional o secciones locales de otros movimientos similares, que adoptan prisioneros de conciencia de países lejanos; que participan en campañas contra la práctica de la tortura o de la desaparición forzada de personas, o en “Acciones Urgentes”, escribiendo cartas a agentes de gobiernos para protestar por alguna detención arbitraria u otro atropello contra personas o comunidades.

Se han multiplicado artículos y libros que muestran el trabajo de defensa y promoción de los derechos humanos como una manera de llevar a la práctica los principios cristianos y de comprometerse, operativamente, con los valores evangélicos.

Un cristiano que, luego de superar muchos prejuicios de su misma formación cristiana tradicional, ve claramente que su identidad cristiana se define en el discernimiento de los valores por los que se juega en concreto su vida, desde una confrontación permanente con un testimonio arquetípico que es Jesús de Nazaret, estaría dispuesto para sentirse interpelado por la violación de derechos de que hoy es víctima gran parte de la humanidad y a buscar y definir en este ámbito su quehacer como cristiano.

Por eso es bueno introducirnos ahora en un análisis del lenguaje de los “derechos humanos”, para dilucidar más su contenido y para explorar las afinidades, superficiales o profundas, que pueda haber entre ese contenido y la fe cristiana.

PARTE II

DERECHOS HUMANOS  
DEL IMPERIO ROMANO  
A LA MODERNIDAD





## **1. Territorio conceptual, axiológico y operativo de los derechos humanos**

Cuando hoy se habla de derechos humanos, estas dos palabras evocan significados muy variados en la diversidad de contextos, personas e intereses.

Estrictamente debería entenderse esta expresión como referida a cualidades, atributos o facultades que tiene todo ser humano por el solo hecho de pertenecer a la especie humana y no en cuanto miembro de determinada nación o Estado. En tal sentido hace referencia a normas o principios que están por encima de la legalidad interna de los Estados y que no pueden ser desconocidas o transgredidas por éstos.

Una tradición jurídica muy antigua y que fue asumida por las Naciones Unidas desde su nacimiento hasta finales de los 90, encuadra los Derechos Humanos únicamente en el ámbito de relaciones entre los ciudadanos y el Estado, en el sentido de que son el instrumento de defensa del ser humano frente a los abusos del Estado, pues los atributos, cualidades o exigencias del ser humano, en cuanto humano, constituyen la barrera que ningún Estado tiene derecho a transgredir. En cambio todo lo que se refiere a las relaciones entre unos ciudadanos y otros, tiene en el Estado su árbitro natural (pues esa es la función esencial de los Estados). Cuando el Estado, parcializándose a favor de un ciudadano o de una franja de ciudadanos, entra a lesionar esos atributos esenciales del ser humano, incurre, entonces, en violación de los Derechos Humanos. Esta ha sido la razón para afirmar que solamente los Estados pueden violar los Derechos Humanos, pues la regulación de las relaciones entre unos ciudadanos y otros, así como la protección de los ciudadanos frente a la eventual agresión de los otros, es lo que legitima la existencia de los instrumentos jurídicos de los Estados, que para ello crean el ámbito de los derechos ciudadanos constituyéndose al mismo tiempo en garantes de los derechos humanos. Pueden, en consecuencia, violar éstos tanto por acción como por omisión.

Pero en la realidad, esa expresión es percibida bajo muy diversas ópticas.

Una primera connotación que tienen los “derechos humanos”, al menos en América Latina, es la ideológico-política, que los reviste de una fuerte carga emocional.

La ideología política conservadora asocia el bloque ideológico y operativo de los derechos humanos con las capas revolucionarias (primero liberales y luego socialistas o comunistas), contra las cuales busca descargar mecanismos efectivos de represión extrema, pero descubre que esas capas han encontrado justamente en los derechos humanos un escudo para defenderse de esa represión, llegando a ser éstos “un estorbo” para poderlas someter a su proyecto de Estado autoritario y excluyente, además de defender libertades que serían intolerables para su modelo de sociedad.

Por su parte, algunos movimientos revolucionarios vieron en ese bloque ideológico, por muchos años, la expresión programática del liberalismo político “burgués”, centrado en la conquista de libertades individuales articuladas al capitalismo.

Quizás la brutalidad de los regímenes de seguridad nacional atrajo, tanto a capas progresistas liberales como a sectores revolucionarios pro-socialistas, a mirar con otros ojos el problema de los derechos humanos, en cuanto fundamentos esenciales de una democracia elemental, que se fue volviendo centro de convergencia de muchas corrientes políticas progresistas.

Para otros, el tema de los derechos humanos significa un bloque conceptual de avanzada, en el cual convergen la filosofía política y la filosofía jurídica de la modernidad y representa el pensamiento democrático de mayor actualidad y de mayor lucidez, apto para acompañar, inspirar y orientar esta etapa de la globalización, la cual exige superar diferencias culturales, étnicas, raciales, religiosas, políticas e ideológicas, y estandarizar un estatus de ser humano universal, sujeto de unos mismos derechos en cualquier parte del mundo. La misma seguridad de la globalización del mercado va mostrando la necesidad de tener en todo el mundo unos mismos parámetros de administración de justicia, y la mejor base la constituye el arsenal jurídico que las Naciones Unidas han desarrollado alrededor de los derechos humanos.

Para sectores tecnocráticos, el campo de los derechos humanos constituye una rama del Derecho, sobre todo del Derecho Internacional, en desarrollo intensivo durante los últimos años. Ha abierto nuevas perspectivas, nueva jurisprudencia, nuevos instrumentos jurídicos que hay que saber administrar. Se han multiplicado las comisiones, comités, grupos de trabajo, relatorías y secretariados relacionados con el tema en las Naciones Unidas, así como convenios, tratados, declaraciones, reglamentos, estatutos etc. que es necesario conocer y saber gerenciar. Es un campo laboral nuevo para los juristas, complejo pero bien remunerado, tanto en el ámbito de las Naciones Unidas como de numerosos entes intergubernamentales y no gubernamentales, así como en los ámbitos académicos y de los gobiernos nacionales que buscan cada vez más asesores capacitados en este ramo.

Para las víctimas de la violencia estatal, los “derechos humanos” son algo que muchas veces no saben bien dónde ubicar, si entre los aparatos del Estado o

entre los organismos de caridad o asistencia social, pero son instancias ante las cuales al menos se pueden quejar, la mayoría de las veces sin esperanza alguna de justicia o de reparación, pero con la perspectiva de que, al saberse las cosas en esos ámbitos, la agresión podría detenerse o al menos atenuarse.

Todos estos significados concretos y pragmáticos que tiene la expresión derechos humanos, nos inducen a colocarlos prioritariamente en la esfera de la instrumentalidad, es decir, en el campo de la ideología (como la entiende Juan Luís Segundo y la hemos venido desarrollando en este escrito).

No hay duda de que la expresión técnica derechos humanos nos remite ante todo a un instrumental jurídico-político. Hay allí, ante todo, cuerpos de principios, documentos doctrinales y operativos, instituciones y, en general, una operatividad jurídico política que tiene su propia eficacia en el juego de poderes mundiales y nacionales y, por lo tanto, en el manejo del mundo.

Pero, después de las reflexiones de los capítulos anteriores, es lógico preguntarse al servicio de qué valores estará esta ideología de los derechos humanos, y si tiene alguna compatibilidad con los valores del Evangelio. En otras palabras: ¿Puede alguien, que se identifique con los valores del Evangelio, encontrar en la esfera instrumental de los derechos humanos un medio para plasmar esos valores evangélicos en la realidad concreta?

Así como la fe cristiana tiene frecuentemente expresiones meramente instrumentales (o ideológicas), cuando se agota en la instrumentalidad administrativa del poder divino, así también un compromiso por los derechos humanos puede agotarse en la instrumentalidad jurídica, incluso absolutizando y sacralizando el mundo de lo jurídico y perdiendo de vista los valores que supuestamente subyacen a las declaraciones de derechos, o poniendo todo ese instrumental al servicio de valores opuestos a aquellos que se dice defender y promover, estableciendo eventualmente nuevas discriminaciones, como, por ejemplo, entre quienes "lleen los requisitos" para que sus derechos sean protegidos y quienes "no los llenan".

Cuando los medios se convierten en fines, se ha perdido uno de los valores esenciales por los cuales Jesús se jugó su existencia, y fue su libertad soberana para deslegitimar radicalmente lo que, creado un día para el servicio del ser humano, se había convertido en medio de opresión de los humanos, así fuera ese medio el más sagrado: el Sábado, la Sinagoga, el Templo o la Ley.

Pero quizás algo que nos ayudaría a ubicar más profundamente ese mundo de los derechos humanos, ya sea en la esfera de las ideologías o instrumentalidades, o ya en la esfera de los valores, sería un cierto recorrido histórico que nos muestre cómo ese complejo conceptual, axiológico y operativo se va configurando.

Abordar los esfuerzos que se han hecho para encontrarle una base teórica sólida a los derechos humanos, implica adentrarse en un campo mucho más amplio

que envuelve el mismo concepto de derecho, y por esta vía no se puede eludir el problema de la ley, como tampoco el sentido y el objetivo de las leyes, o sea, las relaciones sociales: los modelos de sociedad y las utopías sociales y políticas. Todo esto está profundamente entreverado.

Cuando en 1948 la Asamblea General de la ONU promulgó la Declaración Universal de los Derechos Humanos, consagró allí un cierto consenso general, que era como un punto de llegada en que convergían los aportes de muchos estudiosos, a la vez que la orientación de muchos movimientos y revoluciones sociales.

Sin embargo, se puede distinguir dos grandes líneas que van atravesando estos procesos históricos: una es la de la búsqueda de felicidad humana mediante la eliminación de la miseria real; la otra es la de la búsqueda de dignidad humana mediante la eliminación de la humillación real. En la primera se podrían inscribir las utopías sociales; en la segunda la utopía jurídica que se alimenta de la elaboración del Derecho Natural y desemboca en los Derechos Humanos. Ambas líneas se entrecruzan constantemente. Quizás la línea de la utopía jurídica ha perseguido más la construcción de un anillo de protección mínima a la felicidad humana, al defender la dignidad contra los embates más degradantes e ignominiosos que cerrarían toda eventual puerta hacia la felicidad, mientras la línea de las utopías sociales busca ampliar cada vez más ese anillo de protección hasta hacerlo innecesario, cuando las amenazas de degradación humana lleguen a estar bloqueadas estructuralmente.

Voy a rastrear a grandes rasgos, en lo que sigue, la línea de la utopía jurídica, sin eludir ciertos entreveramientos ineludibles con la línea de las utopías sociales.

## 2. El Derecho Romano

Hay dos conceptos importantes de toda esta tradición que se remontan al Derecho Romano: el de *Ius Gentium* (o Derecho de Gentes) y el de *Ius Naturae* (o Derecho Natural).

El Derecho de Gentes tuvo su origen en un cuerpo de normas e instituciones que se fue configurando en el último período de la Roma republicana, que tenían por objeto regir el comercio con peregrinos que no eran ciudadanos romanos. Dichas normas eran redactadas y aprobadas por el *Praetor Peregrinorum* (Gobernador de los Peregrinos). Eran normas menos formalistas que las del Derecho Civil pero a la vez más sofisticadas, pues fueron asumiendo el carácter de un Derecho común a todos los pueblos aunque en sus provisiones concretas eran romanas<sup>1</sup>.

Al Emperador Justiniano (482-565) se le debe la gran compilación del Derecho Romano. Desde su ascenso al trono en el año 527 de la era actual, comenzó a sistematizar las leyes. En 530 le encomendó a su *Quaestor Triboniano* compilar todas las obras de los juristas romanos desde el siglo I antes de la era actual hasta el primer tercio del siglo III de la era actual. Triboniano empleó a 16 compiladores que trabajaron 3 años seguidos extractando lo sustancial de 2000 obras. El producto final se llamó *Digesto* (o *Compendio*) y constituye la parte central del gran Cuerpo de Derecho Civil de Justiniano, el cual comprende además las *Instituciones* y las *Novedades* (o nuevas leyes).

En el *Digesto* se define el Derecho de Gentes como aquel “del cual hacen uso las naciones humanas, que fácilmente se distingue del Derecho Natural en que éste es común a todos los animales, mientras el de Gentes sólo a los humanos”<sup>2</sup>.

En el libro de las *Instituciones* se contraponen así el Derecho Civil y el Derecho de Gentes: “Mas el Derecho se divide, pues, en Civil y De Gentes. Todos los pueblos que se rigen por leyes y costumbres, en parte usan un derecho propio y en parte uno común a todos los hombres, pues lo que cada pueblo establece como su Derecho, es

---

<sup>1</sup> Cfr. “The Digest of Justinian”, vol. I, University of Pennsylvania Press, 1985, Glossary, pg. XXI, “*Ius gentium*”.

<sup>2</sup> “The Digest of Justinian”, latin text edited by Theodor Mommsen; english translation edited by Alan Watson, vol. I., pg. 1, University of Pennsylvania, 1985.

propio de su ciudad, mas lo que la razón natural estatuye entre todos los hombres, se respeta en todos los pueblos y se llama Derecho de Gentes, en cuanto Derecho del cual usan todas las naciones. Así, el pueblo romano, en parte usa del suyo propio, y en parte del común con todos los humanos”<sup>3</sup>.

Pero el hecho de que existan normas comunes a todas las naciones, impartidas por una “razón natural”, no quiere decir que se adapten plenamente a lo que la naturaleza postula. El numeral siguiente de las Instituciones, al poner algunos ejemplos, deja en claro que el Derecho de Gentes puede consagrar reglas contrarias al Derecho Natural: “Pero el Derecho de Gentes es común a todo el género humano. En efecto, por fuerza de la costumbre y de las necesidades humanas, las naciones humanas se permitieron ciertas cosas: de hecho se dieron guerras y en consecuencia cautividades y servidumbres, que son contrarias al Derecho Natural, pues, por Derecho Natural, desde el principio todos los hombres nacían libres. Por este Derecho de Gentes fueron introducidos casi todos los contratos, como la compra, la venta, la ubicación, la conducción, la sociedad, el depósito, la mutualidad y otros innumerables”<sup>4</sup>.

Un texto de Florentino, extractado en el Digesto, da una luz para entender el sentido de las normas del Derecho de Gentes que no son coherentes con el Derecho Natural. En el Libro IX de sus Instituciones (extractado en el No. V, 4° del Digesto) dice: “La libertad es una facultad natural que le permite a cada uno hacer lo que quiera, a no ser algo que, por fuerza o derecho esté prohibido. La esclavitud es establecida por el Derecho de Gentes y por ella alguien, en contra de la naturaleza, es sometido al dominio de otro. Los esclavos son llamados así porque los emperadores los suelen vender cautivos y mediante ello conservarlos vivos y no matarlos. Por eso se llaman “mancipados”, pues son “arrebataados a mano a los enemigos” (“ab hostibus manu capiantur”).”

Este texto da a entender que la esclavitud, establecida como legítima por el Derecho de Gentes, es una especie de concesión para evitar un mal mayor: la muerte. Lo mismo puede decirse de la guerra: se concede canalizar la violencia organizada y sometida a normas para evitar la violencia desbordada y anárquica.

Otro texto de Ulpiano, extractado también en el Digesto (I,4) confirmaría esta interpretación: “Las manumisiones también son de Derecho de Gentes, pues manumisión viene de “manu missio” (soltar de la mano), o sea, conceder la libertad. Pues mientras alguien está bajo esclavitud, está sometido a una mano y a un poder, y en cuanto “manumiso” es liberado de ese poder. Esto tuvo su origen en el Derecho de Gentes, pues según el Derecho Natural todos nacían libres y no se conocía la manumisión, dado que la esclavitud era desconocida; pero después de que el Derecho

---

<sup>3</sup> “Corpus Iuris Civilis”, editio stereotypica altera, vol. I, Instituciones, Berolini, apud Weidmannos, 1877, pg. 3 (Versiones del latín: JG).

<sup>4</sup> Ibid.

de Gentes hubiera propagado la esclavitud, se siguió el beneficio de la manumisión. Y mientras antes nos referíamos a los hombres con un solo apelativo natural, por el Derecho de Gentes se comenzó el uso de tres clases, a saber: los libres, los contrarios a éstos o esclavos, y la tercera clase o de los libertos, o sea aquellos que dejan de ser esclavos<sup>5</sup>.

El Derecho de Gentes no se identifica, pues, con el Derecho Natural, ya que de hecho comprende normas o costumbres "contrarias a la naturaleza". Es una especie de consenso aceptado entre las naciones civilizadas, que trata de optar por "males menores" haciendo concesiones a las pasiones humanas, pero que tiene por guía general la razón natural<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> "The Digest of Justinian", o. c., pg. 2.

<sup>6</sup> El Glosario de la edición del Digesto que se viene citando, cuando se refiere al "Ius Naturale" (Derecho Natural) lo califica como una "expresión vaga" en el Derecho Romano. Cuando una norma o principio aparece referida a él se la considera fundada en la razón natural o en la Justicia o la Rectitud, pero no como un orden jurídico concreto que contraste con el derecho positivo. Cfr. The Digest, o. c. Glossary, pg. XXI "Ius naturale".





### 3. El Jusnaturalismo teológico: Francisco Suárez, S. J.

La gran compilación que hizo Justiniano de toda la teoría jurídica romana desde antes del Imperio fue cristianizada al integrarse con el propio Código de Justiniano que era el de un imperio "cristiano". Por otra parte, como se vio en capítulos anteriores, tanto el Derecho Romano como el Derecho Imperial "Cristiano" bebieron en una misma fuente filosófica moral que fue el Estoicismo, para el cual, el sometimiento a la naturaleza y al destino (luego cristianizado como "providencia divina") era la regla de oro. Por todo esto no es extraño que el derecho occidental esté tan amalgamado en sus orígenes con la teología cristiana.

Los primeros teóricos de un derecho internacional fueron expertos en teología y varios de ellos teólogos de profesión.

Voy a tomar como exponente del Jusnaturalismo Teológico a Francisco Suárez, teólogo español jesuita (1548-1617) quien pasó la mayor parte de su vida enseñando filosofía y teología en Salamanca, Valladolid, Alcalá, Roma y Coimbra, permaneciendo en esta universidad sus 20 últimos años. Escribió una obra monumental filosófico teológica, comparable a la de Tomás de Aquino cuyos puntos más controvertidos desarrolló y reinterpretó.

En su tratado "Sobre las Leyes y Dios como Legislador", Suárez aborda el tema del Derecho Natural y del Derecho de Gentes<sup>7</sup>. Sus grandes tesis se pueden agrupar así:

#### a) Sobre el Derecho Natural (DN)

Dentro de su método característico de controversia, muy similar al de Tomás de Aquino, Suárez define sus posiciones en confrontación con otras tesis. Tres campos controversiales le dan ocasión para precisar el concepto de DN: qué es y dónde ubicarlo; qué fuerza y carácter atribuirle; en qué materias se expresa.

---

<sup>7</sup> "Selections from three works of Francisco Suárez, S. J., *De Legibus ac Deo Legislatore*, 1612; *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae Errores*, 1613; *De Triplici Virtute Theologica: Fide, Spe et Charitate*, 1621". Volume Two, The Translation, Oxford: At The Clarendon Press, London: Humphrey Milford, 1944 (Versiones del inglés: JG).

1. Ante todo hay que decir que para Suárez el término “*Ius*” (Derecho) es equivalente a “*Lex*” (Ley) y puede ser preceptivo o aprobativo, o puede señalar un atributo o facultad para disfrutar de algo o abstenerse. Por eso Suárez rechaza las tesis que tienden a identificar el DN con la simple naturaleza racional o razón natural del ser humano, lo que le daría el carácter de “autoevidentes” a los preceptos del DN. Si esa identificación fuera válida –dice– no habría espacio para una voluntad legisladora (la de Dios) y el mismo Dios no tendría libertad frente a su propia naturaleza. Suárez defiende que entre el Derecho y sus fundamentos hay que dejar algún espacio<sup>8</sup>.

Sin embargo Suárez acepta que, si en esa naturaleza racional humana se distinguen dos niveles: uno como fundamento de la conformidad de las acciones con ella y otro como poder discriminatorio de las acciones (el que juzga cuáles están en armonía con esa naturaleza y cuáles no), en este segundo nivel, que se llamaría razón natural, sí reside el DN. De todos modos tiene que residir en el ser humano, no en Dios. No puede ser externo al ser humano (pues no está escrito en códigos sino en el corazón). Tampoco puede residir en la voluntad humana, dado que ésta se siente en realidad “coaccionada” por el DN, lo que muestra que es distinto de ella. Tampoco se puede confundir con la conciencia, pues la función de ésta es más bien la de aplicar el DN a situaciones particulares, pero no sólo aplica el DN sino también el derecho positivo, divino o humano, y no sólo impone obligaciones hacia el futuro sino que acusa sobre el pasado; finalmente puede darse una “conciencia errónea”. Así, pues, el DN reside en la razón natural sin identificarse con ella. Ella lo alberga, recibéndolo de un legislador: Dios.

2. El segundo conjunto de tesis con las cuales se confronta Suárez respecto al DN tienden, unas a considerarlo como exclusivamente indicativo; otras a considerarlo como exclusivamente preceptivo. Para los defensores de la primera posición, el DN no se originaría en Dios como legislador sino como causa última de la naturaleza y tendría el carácter de algo intrínsecamente necesario. Para los defensores de la segunda posición, el juicio de la razón solamente ayudaría a revelar una ley divina o voluntad de Dios cuyos preceptos podrían ser modificados por él mismo.

A Suárez no le convence ninguna de las dos posiciones y opta por una intermedia: el DN es a la vez indicativo y preceptivo. En efecto, la mera indicación no es vinculante y por eso no podría llamarse Derecho. Pero a la vez toda trasgresión de algo prohibido está siempre precedida de un juicio mental que indica que la cosa o acción es mala, y ese juicio no es ley. Sin embargo, aunque ambos momentos son necesarios en el DN, lo que es más constitutivo de Derecho es la imposición de una obligación vinculante por

---

<sup>8</sup> Selections ..., o. c., chap. VI, pg. 191 ss.

un legislador. Un juicio indicativo podría venir, además, de un igual o de un inferior, y no necesariamente de un superior.

3. El tercer conjunto de controversias a este respecto gira alrededor de la materia del DN. Algunos sostienen que el DN solo puede referirse a principios generales que son autoevidentes; otros sostienen que también toca con deducciones, conclusiones o aplicaciones de ellos, las cuales serían cambiantes. Suárez también toma aquí argumentos de ambas partes y afirma que el DN se refiere a todo lo que tiene que ver con la rectitud moral, incluyendo principios primarios autoevidentes a la vez que conclusiones o inferencias de los mismos, no tan evidentes. Anota que los principios del Decálogo, por ejemplo, no son todos autoevidentes.

Suárez defiende un carácter universal del DN, pues en todo ser humano hay una *sindéresis* que en sustancia es la misma, aunque el conocimiento puede variar. Los principios universales nadie los puede ignorar. Sólo los principios particulares pueden ser ignorados.

#### **b) Sobre el Derecho de Gentes (DG)**

Suárez define el DG como el que “se funda en una costumbre común a los humanos”<sup>9</sup> y lo ubica en un nivel intermedio entre el DN y el Derecho Positivo, aunque más cercano al primero.

No acepta del todo la tesis del Derecho Romano, según la cual, el DN sería “común con los animales”, mientras el DG sería “más propio de los humanos”. Si bien los animales no tienen capacidad de obediencia o de justicia, con ellos se comparte (según San Alberto Magno y Torquemada) un Derecho Natural materialmente, que no formalmente. En efecto, los “dictados de la razón natural” a veces se originan en inclinaciones de origen animal, como por ejemplo, el repeler la fuerza con fuerza, que brota del instinto de conservación, común con los animales, pero aún en estos casos asumen un carácter racional.

Para Suárez es claro que los preceptos del DG se originan en la voluntad libre de los humanos aunque se refieran a la comunidad total de los humanos y a su mayor parte<sup>10</sup> y en ese sentido son inferencias menos evidentes del DN y no mandan nada como necesario en sí para la rectitud, ni prohíben nada como intrínsecamente malo. Pero no acepta, sin embargo, que se compare el DG con el DN afirmando que éste es preceptivo mientras el DG es concesivo, pues ambos son preceptivos y concesivos.

---

<sup>9</sup> Cfr. o. c., pg. 326.

<sup>10</sup> Cfr. o. c., pg. 332.

Lo que a Suárez le parece más específico del DG es que el ejercicio de Derecho se haga "en razón de la costumbre de todas las naciones". No cree que se pueda llegar a separar tajantemente lo preceptivo y lo concesivo, ni lo convencional y lo natural, pues, por ejemplo, una concesión convencional (de Derecho Civil) puede tener consecuencias preceptivas en Derecho Natural: no violar ese derecho concedido.

Muchas de las tesis que examina Suárez en este tratado colocan al DG en una posición intermedia entre un DN y un Derecho Civil. Unas lo acercan más al primero, otras al segundo. Para Suárez la principal diferencia con el Derecho Civil está en que éste corresponde a un Estado o a un Reino, mientras que el DG es común a todos los pueblos<sup>11</sup> y en que el Civil está escrito, mientras que el DG no está escrito sino fundado en la costumbre de las naciones.

La base racional del DG la pone Suárez en la unidad que conserva la especie humana a pesar de estar dividida en cantidad de naciones, reinos, etc., y unidad no solo de especie sino moral y política, plasmada en el precepto natural del amor mutuo y de la misericordia o compasión que se aplica a todos<sup>12</sup>. Dada esa relación cercana con el DN, el DG se ha ido introduciendo sin necesidad de consensos simultáneos (pactos, tratados, convenciones) sino por la costumbre o imitación natural. Pero mientras el DN prohíbe todo acto malo y no tolera ninguno, el DG puede permitir algunos males<sup>13</sup> y estar sometido a cambios que dependen del consenso humano. Sin embargo, para Suárez la esclavitud sólo podría fundarse en el Derecho Positivo, no en el DG como muchos lo sostienen, pues no puede fundarse en el ejercicio de la razón.

---

<sup>11</sup> O. c., pg. 345.

<sup>12</sup> O. c., pg. 348.

<sup>13</sup> O. c., pg. 353.

#### **4. La arquitectura jurídica de GROCIO Un Jusnaturalismo en trance de secularización**

No hay duda de que la teoría jurídica de Suárez y demás teólogos escolásticos buscaba encontrarle un fundamento sólido al Derecho y a la Ley, dentro de un ejercicio de discernimiento de legisladores legítimos en cadena, hasta llegar a un primer legislador absolutamente incuestionable: Dios, en cuanto legisla a través de la naturaleza creada, de la razón natural y de la ley positiva divina.

A nadie se le oculta, sin embargo, que hay allí una imagen de Dios proyectada desde los señoríos humanos (emperadores, dominadores, propietarios, legisladores) y desde unos parámetros de conocimiento que marcan la conceptualización de la fe, muy distantes de los de nuestro siglo y cultura, y en gran parte tributarios de la misma imagen señorial de Dios.

Sin embargo no se podría menospreciar un trasfondo válido que atraviesa diversas cosmovisiones, épocas y razas, y es la convergencia de los miembros de la especie humana en ciertos parámetros morales que siguen fundando construcciones jurídicas y utopías sociales afines. Esa convergencia alimenta conceptos transculturales como los de Derecho Natural o Derecho de Gentes.

Para muchos, Grocio marca un hito en la historia del Derecho Internacional. Los mismos editores de sus obras agrupan a los otros autores en: los de “antes de Grocio” y los de “después de Grocio”. Quizás él hace de gozne entre un derecho internacional aún protegido por la teología y uno emancipado de la teología, que se apoya en su propia fuerza.

HUIG DE GROOT, más conocido por la latinización de su nombre como HUGO GROCIO, nació en Delft (Holanda) en 1583. A los 16 años fue llamado a formar parte del Colegio de Abogados de La Haya y a los 24 nombrado Procurador de la más alta Corte de esa provincia. Cinco años más tarde asumió un cargo político en Rotterdam y a sus 27 años se involucró en una lucha por la soberanía provincial en contra del Príncipe Mauricio de Orange, lucha que fracasó y, mientras su líder era ejecutado, él fue a la cárcel y luego al exilio en Francia donde pasó la mayor parte de su vida. La Reina Cristina de Suecia lo nombró su Embajador en Francia en 1634, cargo que ocupó 10 años. Cuando regresaba a Holanda en 1645, falleció

en Alemania. Incursionó en la poesía latina, la dramática, la historia, la filología, la teología y el derecho, pero sus obras más conocidas son las jurídicas.

A los 21 años, con deseos de aportar argumentos a favor de una empresa mercante holandesa que estaba siendo enjuiciada a causa de un botín de guerra que tomó en el Extremo Oriente, escribió el "De Iure Praedae Commentarius" (Comentarios sobre el Derecho al Botín) en 1604, pero la obra total solo fue descubierta en 1868. Su obra de madurez y más famosa es "De Iure Belli ac Pacis" (Sobre el Derecho de Guerra y de Paz) escrita en 1625.

### \* **El edificio de los 13 derechos y las 9 reglas**

El capítulo 2º o "Prolegómenos" de su primera obra (De Iure Praedae Commentarius) constituye una verdadera síntesis de arquitectura jurídica, en la cual entreteteje 13 principios de Derecho con 9 reglas de Derecho, dentro de una lógica rigurosa que trasciende lo jurídico y se adentra en lo social y lo político como suelo nutricional que da origen al Derecho. Vale la pena sintetizarlo, así:

Regla 1: lo que Dios ha manifestado como su voluntad, es Derecho

Esta regla la explica aduciendo que todo acto de mando es función de un poder, y que el poder primario le corresponde al Creador. Pero si la existencia fue recibida de Dios, se la recibió con una exigencia natural: que debe ser conservada para su propio bien. De allí que la matriz última de la justicia y de la equidad sea la conveniencia. Todo en la naturaleza busca su propia felicidad y seguridad. Allí se fundan los dos primeros derechos:

- Derecho 1: Será permitido defender la propia vida y evitar lo que amenace perjudicarla.
- Derecho 2: Será permitido adquirir y retener para sí lo que es conveniente para la vida.

Los bienes para la subsistencia son dispensados a todos los humanos pero son usados por cada uno mediante la adquisición o posesión. Entonces surge el Derecho de Uso, o de Dominio, o de Propiedad. Pero no basta que cada uno se preocupe de sí mismo y no de los demás. Por eso los humanos vienen dotados de amor hacia los demás, y aunque el mal y la falsedad estén extendidos, puede haber un acuerdo universal sobre lo que es bueno y verdadero. Ese acuerdo es llamado por muchos Derecho Natural Secundario o Derecho de Gentes Primario, en el cual se basa la siguiente regla:

Regla 2: lo que el consentimiento unánime de los humanos ha manifestado como voluntad de todos, es Derecho.

Los humanos nacieron para vivir en armonía, y no como afirman algunos académicos, solo para buscar una ventaja individual. En esa vocación natural a la armonía se fundamentan los derechos 3 y 4:

- Derecho 3: Que nadie inflija daño a su prójimo.
- Derecho 4: Que nadie se apropie de aquello que ha sido tomado en posesión por otro.

Este último derecho reconoce la propiedad o el derecho a lo mío y a lo tuyo, pero a la vez levanta el problema de la equidad y de la justicia: la justicia distributiva y la justicia compensatoria o correctiva, lo que fundamenta los siguientes derechos:

- Derecho 5: Los actos malos deben ser corregidos.
- Derecho 6: Los actos buenos deben ser recompensados.

Estos derechos plantean el problema de la retaliación y de la restitución, así como las obligaciones que se originan a raíz de los contratos y de los delitos. También el problema del castigo o de la pena, que siempre debe ser terapéutica y jamás tener como objetivo causar mal a otro. Pero estas difíciles relaciones postulan la siguiente regla de la "buena fe":

Regla 3: Lo que cada individuo ha manifestado que es su voluntad, es Derecho respecto a sí mismo.

Sin embargo, cuando las obligaciones y los pactos no se cumplen y cuando unos humanos atacan a otros, o cuando unos individuos son privados de los bienes del conjunto, surge la necesidad de agruparse, no para negar los vínculos de sociedad entre todos los humanos, sino más bien para fortalecer esa sociedad universal. Entonces surge el derecho a crear repúblicas o Estados, o sea grupos que se abastecen en cuanto a la autoprotección mediante la ayuda mutua y una igual provisión a las necesidades vitales de todos. Hay consenso universal para conformar esas agrupaciones como versiones condensadas de la sociedad universal establecida por la naturaleza. En esto se fundan los siguientes derechos:

- Derecho 7: Los ciudadanos individuales deben, no solo abstenerse de perjudicar a los demás, sino que deben también protegerlos, tanto como conjunto como individualmente.
- Derecho 8: Los ciudadanos no solo deben abstenerse de tomar los bienes poseídos por otros en privado o en común, sino que además deben contribuir a lo que necesitan, tanto los otros individuos como el conjunto.

Aunque la naturaleza parece dar precedencia a la búsqueda del bien individual, éste no puede realizarse sin el bien de todos. Por eso el bien privado se subordina al bien público. Así, cuando la voluntad de todos se aplica a todos, esto se llama LEY. De allí la siguiente regla:

Regla 4: Lo que una república ha manifestado como su voluntad, es Derecho respecto al conjunto de sus ciudadanos.



Tal es la base del Derecho Positivo o Convencional, o Municipal, que es Derecho en sentido relativo, y que es modificable y puede variar según las comunidades entiendan lo que es bueno para ellas. Pero ese Derecho común, cuando se aplica a los individuos, asume un carácter de juicio. Entonces surge el sistema judicial y de allí la siguiente regla y el siguiente derecho:

Regla 5: Lo que la república ha indicado como su voluntad es Derecho para los ciudadanos individuales en sus mutuas relaciones.

- Derecho 9: Ningún ciudadano intentará hacer aplicar su propio derecho contra un conciudadano, salvo por procedimiento judicial.

Y también el Estado está sometido a este Derecho cuando entra en controversia con sus propios ciudadanos. Sin embargo, como el Estado no tiene superior, es el juez de su causa. Pero el poder del Estado pertenece a todos, y ya que no todos pueden dedicar su tiempo a los asuntos de todos, son necesarios representantes del conjunto, que son los magistrados, a quienes se les confía el bien de todos. En esto se basan los 2 siguientes derechos:

- Derecho 10: El magistrado actuará en todos los asuntos por el bien del Estado.
- Derecho 11: El Estado tendrá por válido todo acto del magistrado.

Todo gobernante necesita apoyo y todo Estado necesita una cabeza. Por esto los pueblos han rodeado de cierta santidad el título de magistrado hasta pensar que Dios mismo coordina las relaciones entre magistrado y Estado. Hesíodo afirmaba que "los reyes vienen de Júpiter". En esto se basan las dos siguientes reglas:

Regla 6: Lo que el magistrado ha indicado como su voluntad, es Derecho respecto al conjunto de los ciudadanos.

Regla 7: Lo que el magistrado ha indicado como su voluntad, es Derecho respecto a los ciudadanos individuales.

De allí que exista un derecho mixto, compuesto por el Derecho de Gentes Primario y el Derecho Municipal (Civil) que puede llamarse adecuadamente Derecho de Gentes Secundario. En este se fundan los acuerdos entre conjuntos de seres humanos que han establecido Estados y que buscan un bien común internacional. Por eso la siguiente regla:

Regla 8: Lo que los Estados han indicado como voluntad, es Derecho respecto a todos ellos.

En unos casos se dan pactos o tratados firmados; en otros es la costumbre aceptada la que se considera como Derecho de Gentes Secundario, como en el caso de la esclavitud. Pero los Estados pueden desconocer esas costumbres. El precepto

principal del Derecho Civil que pertenece al Derecho de Gentes por fuerza de pacto, se expresa en el derecho siguiente:

- Derecho 12: Ni el Estado ni ninguno de sus ciudadanos intentará hacer respetar su propio derecho en contra de otro Estado o de los ciudadanos de éste, salvo por procedimiento judicial.

Pero esto plantea el problema de quién juzga, ya que no existe un poder soberano sobre el Estado. De allí la regla siguiente:

Regla 9: Respecto al procedimiento judicial, tiene la precedencia el Estado acusado o cuyos ciudadanos son acusados. Pero si éste se muestra remiso a cumplir sus obligaciones judiciales, entonces el Estado quejoso o cuyos ciudadanos son los quejosos, hará de juez.

En realidad, un Estado no tiene poder sobre otro en virtud de ningún pacto sino en virtud de la misma naturaleza que autoriza a todo individuo a defender sus derechos. Por eso un Estado queda sometido a otro en cuanto viola los derechos. En esto se apoya también la guerra justa.

El último Derecho, llamado "Derecho de Derechos", que rige cuando un Derecho entra en colisión con otro, se formula así:

- Derecho 13: Cuando los derechos pueden ser observados al mismo tiempo, que se observen. Cuando ello es imposible, prevalece el derecho de mayor rango.

Los rangos son evidentes. Según su origen, el Derecho divino prevalece sobre el humano y el humano sobre el civil. Según sus fines, el que busca el propio bien prevalece sobre el que busca el bien de otro y el que busca el bien mayor sobre el que busca el bien menor. El que busca erradicar el mal mayor, sobre el que busca promover el bien menor. La guerra es justa cuando pretende que los derechos sean respetados.

En toda esta construcción jurídico política no encuentra uno ciertamente el afán de legitimar poderes establecidos mediante la mistificación de unos derechos descendentes desde arriba. Más bien hay aquí un sistema abierto donde el derecho es milimétricamente controlado por una utopía social y política que prevalece sobre la Ley.

Lo que más le da apertura y flexibilidad al sistema es la formulación del último derecho (Derecho 13) que relativiza todos los demás y condiciona su validez, autorizando a desconocerlos, incluso por la guerra, cuando se muestren ineptos para hacer realidad los ideales expresados o refrendados por los derechos precedentes, de donde cada derecho extrae su sentido o validez.

Dentro de este sistema, por ejemplo, los Estados mismos ilegitimarían su propio Derecho Constitutivo cuando ya no responda a su razón de ser: como instrumento de protección de todos los asociados y de coordinación para proveer a las necesidades vitales de todos. El mismo "Derecho de Propiedad" pierde su legitimidad cuando entra en colisión con el Derecho a la Vida de otros, que es Derecho de mayor rango.

### \* **Los tres significados del Derecho**

Se ha dicho que en los 20 años que separan las dos obras jurídicas de Grocio (*De Iure Praedae* y *De Iure Belli ac Pacis*) el pensamiento de Grocio se fue secularizando. En la primera obra el recurso a Dios como fuente del Derecho Natural Primario es muy explícito. Incluso el "acuerdo entre las naciones" que funda el Derecho de Gentes lo atribuye a la "recta razón derivada del querer divino". En cambio en la segunda obra ese Derecho Natural eterno parece dejar de ser el eje del sistema e incluso va desapareciendo la división entre Derecho Natural Primario y Secundario. Grocio se va quedando en el Derecho Natural Secundario que él identifica con el Derecho de Gentes Primario, entendido como un cuerpo de principios formulados a través del ejercicio de la razón humana y que representan el consenso general de la humanidad acerca de lo que es moralmente permisible o reprochable. En consecuencia, lo que en la primera obra llamó Derecho de Gentes Primario, en la segunda pasa a ser Derecho de Gentes Secundario<sup>14</sup>.

Otro de los comentadores de Grocio, Eric Wolf (1939), afirma en general que Grocio consideró a Dios, la naturaleza y la razón como diferentes nombres que se le dan al fundamento metafísico de la vida, que para los humanos se hace manifiesto en el Derecho. La sociedad es una forma natural y necesaria del Derecho concreto, puesto que el hombre es un ser social dotado de razón y por ello la sociedad humana es por definición racional.

El primer capítulo de la segunda obra de Grocio (*De Iure Belli ac Pacis*) precisa mucho más el concepto de Derecho en sus tres principales acepciones:

1. Como guía de la acción. Esta acepción relaciona el Derecho con la Justicia. Derecho es lo que es justo. No es justo lo que está en conflicto con la naturaleza de una sociedad de seres racionales. Insiste en que los humanos nacimos para una comunidad de vida y en que la sociedad puede existir en seguridad sólo mediante el mutuo amor y protección. Pero ese Derecho / Justicia se puede dar entre iguales (hermanos, ciudadanos, amigos) o entre desiguales (padres e hijos; amos y esclavos; reyes y súbditos; Dios y los humanos). Por eso hay un Derecho directivo y un Derecho igualitario.

---

<sup>14</sup> Cfr. Prefacio a la edición de "*De Iure Praedae Commentarius*"; Oxford, At The Clarendon Press / London, Geoffrey Camberlege, 1950.

2. Como cuerpo de derechos. Este sentido dimana del anterior y se refiere a la persona. Un Derecho (en la persona) llega a ser “una cualidad moral que la hace capaz de tener o de hacer algo legítimamente”. Esa cualidad moral puede ser perfecta y entonces se llama facultad, y si no es perfecta se llama aptitud. En sentido estricto son Derechos las facultades, y se dividen en: poderes, derecho de propiedad y derechos contractuales. Los poderes se pueden ejercer sobre uno mismo (como la libertad) o sobre los demás (como la patria potestad). El derecho de propiedad puede ser absoluto o de usufructo. Los derechos contractuales son correspondidos por deberes que emanan de los contratos. Estos derechos pueden ser públicos o privados.
3. Como norma. El tercer sentido del derecho lo identifica como una norma, mandato establecido, o ley. En su sentido más amplio es norma de las acciones morales que vincula mediante obligación para que se haga lo que es recto. Se divide en natural y convencional. Aquí Grocio define el Derecho Natural como “un dictado de la recta razón que indica que un acto, según esté o no en conformidad con la naturaleza racional, tiene en sí una cualidad de fundamentalidad moral o de necesidad moral y que en consecuencia tal acto es, o prohibido, o mandado por el autor de la naturaleza”. Tal Derecho se distingue, no solo del Derecho Humano sino también del Derecho Positivo Divino, el cual no prohíbe ni manda cosas porque “naturalmente” sean obligatorias o no permisibles, sino que, al prohibirlas las hace anti-jurídicas y al mandarlas las hace obligatorias. En cambio el Derecho Natural no es modificable ni siquiera por Dios.

Hay cosas que son de Derecho Natural, no por una relación simple y directa, sino circunstancial. Así, antes de que existiera el derecho de propiedad, el uso común de las cosas era de Derecho Natural.

Grocio no comparte la definición del Derecho Romano según la cual el DN es común con los animales, en contraposición del DG que sería peculiar de los humanos, pues sólo los seres capaces de aplicar principios son sujetos de Derecho.

El Derecho Convencional, según Grocio, puede ser divino o humano. El humano a su vez puede ser municipal (o civil), de Gentes, o más restringido que el civil, como los mandatos paternos. El Derecho de Gentes se define allí como: “aquel que recibe su fuerza vinculante de la voluntad de todas las naciones o de muchas naciones”. En realidad, fuera del DN, que es llamado con frecuencia Derecho de Gentes, es difícil que un Derecho sea común a todas las naciones, pero en partes del mundo hay un DG. Este Derecho es producto del tiempo y de la costumbre.

Finalmente Grocio distingue en el Derecho Divino Positivo, dos clases: uno universal y otro particular (vigente para un pueblo particular: el Judío). El universal tiene tres momentos: el que sigue inmediatamente a la creación del hombre; el de después del diluvio universal, y el de la renovación en Cristo. Al

tratar del Derecho Divino Particular, Grocio entra en una prolongada casuística de interpretaciones bíblicas para probar que la Ley de Moisés no es vinculante para los no judíos. Allí demuestra sus destrezas teológicas.

## 5. Ética, Política y Derecho en los siglos XVI a XVIII

En el sistema de Grocio se percibe claramente que el Derecho tiene un carácter instrumental en cuanto se concibe como medio o recurso que facilita la articulación entre unas necesidades humanas naturales y unos principios éticos también naturales. Tal articulación genera una Política (o campo de interacción entre unos valores y un cálculo inteligente), la cual encuentra en el Derecho un instrumento regulador. De allí que Ética, Política y Derecho se impliquen y se condicionen mutuamente. Grocio invalida las expresiones jurídicas que se autonomizan o se convierten en obstáculos para proteger los postulados ético políticos que más claramente arraigan en la naturaleza humana, o sea, en sus necesidades vitales.

El Jusnaturalismo dejó planteada la polémica sobre el estado natural del ser humano. Mucho se ha especulado sobre un “primer momento” hipotético, o proyectado inductivamente a los orígenes de la historia, en el cual los humanos habrían vivido “al natural”, antes de que se construyeran relaciones y normas artificiales de convivencia. Para fundamentar esto, muchos echaron mano de los primeros capítulos del Génesis (por ejemplo Pufendorf).

### 5.1. THOMAS HOBBS [1588 - 1679]

Hobbes fue contemporáneo de Grocio, aunque éste no conoció su obra más polémica (El Leviatán) publicada en 1651. Hobbes se inscribe en la corriente jusnaturalista y se propone fundamentar el carácter “natural” del Estado. Para esto se sumerge en el estudio de la naturaleza humana, comenzando por el origen y desarrollo de las sensaciones, de la imaginación, del entendimiento, de la razón, del lenguaje, de las pasiones, de las virtudes, etc., hasta ir formulando las “leyes de la naturaleza”.

Cuando Hobbes traza, en el capítulo XIII de El Leviatán, la condición natural del género humano, la caracteriza como un estado de guerra generalizado de todos contra todos: “es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos (...) Así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha

actual sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario”<sup>15</sup>.

Para Hobbes, el Derecho Natural es “la libertad que cada ser humano tiene de usar su propio poder como quiera para la conservación de su propia naturaleza”<sup>16</sup> y, en consecuencia, la Ley Natural es “un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un ser humano hacer lo que pueda destruir su vida o privarla de los medios de conservarla”<sup>17</sup>.

Tal concepción del derecho y de la ley naturales lleva a que “cada ser humano tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás, y que, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la naturaleza permite vivir a los humanos”<sup>18</sup>.

La única solución a la situación general de guerra de todos contra todos, es que los humanos renuncien a ese derecho a todas las cosas. Pero si los demás no renuncian también a ese derecho, no habría razón para que cada uno se despoje del mismo. Por esto, Hobbes considera como ley natural el que “estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad”<sup>19</sup>. Aquí está el fundamento “natural” del Estado como “pacto”. Y solamente los pactos, que deben ser cumplidos en virtud también de la “ley natural”, dan origen a la justicia.

Hobbes define la injusticia simplemente como el “incumplimiento de un pacto”<sup>20</sup>, pues, según afirma, “donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas; por tanto, ninguna acción puede ser injusta (...) Antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo o injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los humanos, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso”<sup>21</sup>.

El Estado tiene, pues, un origen “natural”, según Hobbes, como ese poder coercitivo que es el único camino para controlar la guerra de todos contra todos y para hacer efectivas otras leyes de la naturaleza: “Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en

---

<sup>15</sup> HOBBS, Thomas, “Leviatán”, edic. SARPE, 1983, Madrid, Vol. I, pg. 136.

<sup>16</sup> HOBBS, o. c., pg. 139.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> HOBBS, o. c., pg. 140.

<sup>19</sup> O. c., pg. 153.

<sup>20</sup> O. c., pg. 153.

<sup>21</sup> O. c., pg. 153-154.

virtud de esa autoridad que se le confiere por cada ser humano particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero”<sup>22</sup>.

Es sintomático que Hobbes haya escogido para ese “dios mortal” o Estado, el nombre de Leviatán: un monstruo referido en muchas leyendas de Oriente y particularmente en varios pasajes bíblicos del Antiguo Testamento, como “serpiente huidiza”. En la introducción a su obra, el mismo Hobbes afirma que, si la naturaleza es el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo, el hombre la imita al crear un animal artificial, o sea, un autómatas, que se mueve por sí mismo, como todos los seres vivos que se mueven gracias a resortes (como el corazón), fibras (como los nervios) y ruedas (como las articulaciones) y que en alguno de sus puntos tiene el inicio de su movimiento. Así, el “arte” del ser humano “crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín Civitas) que no es sino un ser humano artificial aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido, y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero”<sup>23</sup>. Hay que advertir aquí que, para Hobbes, la soberanía puede ser “adquirida” por herencia o por conquista militar, o “instituida” por pactos explícitos.

Si en el sistema de Grocio, el estado natural del ser humano era el de un ser que viene programado estructuralmente por el deseo de amor y armonía con sus semejantes, y, siguiendo esa Ética, va estableciendo modalidades de convivencia al servicio de la satisfacción de las necesidades vitales de todos los humanos, instituyendo DERECHO en tanto en cuanto se requiera para regular esa convivencia armoniosa, en el sistema de Hobbes, ese estado natural del ser humano es el de un egoísmo agresivo y universal que funda en el Derecho Natural su libertad absoluta para satisfacerse aún dañando y eliminando a los demás, en una guerra de todos contra todos, haciendo necesario construir la convivencia y la paz sobre un pacto de poder coercitivo que controle, mediante el terror, tal libertinaje egoísta.

La Ética, para Grocio, emerge de la misma naturaleza, mientras para Hobbes emerge del pacto que funda el Estado, pues, según él, no existiría ninguna justicia si no hay pactos.

La Política, para Grocio, sería un medio de armonizar la Ética con la satisfacción de las necesidades vitales de todos los humanos, mientras para Hobbes sería el instrumento necesario para conjurar, por el terror, la guerra natural de todos contra todos.

---

<sup>22</sup> O. c., pg. 179.

<sup>23</sup> O. c., pg. 26.



El Estado y el Derecho, para Grocio, son medios instrumentales al servicio de la Ética y la Política articuladas entre sí, mientras para Hobbes son el “dios mortal” que le confiere validez o legitimidad a la Ética y a la Política.

En Hobbes se gesta, entonces, otra concepción del Derecho que se declara independiente de la Ética y se erige más bien en su origen y guía. Esta concepción le va dando poder autónomo. La concepción positivista del Derecho será, en gran medida, tributaria del Leviatán.

Los tratadistas del Derecho Natural y del Derecho de Gentes posteriores a Grocio, tienen que confrontarse con las teorías de Hobbes. Así, los estudiosos alemanes Samuel Rachel (1628-1691) y Samuel Pufendorf (1632-1694) tratan de seguir el esquema de Grocio pero en sus obras se perciben los condicionamientos puestos por Hobbes.

## 5.2. SAMUEL PUFENDORF [1632 - 1694]

Un buen exponente de la reacción negativa frente a Hobbes es la obra de Pufendorf.

Samuel Pufendorf fue hijo de un clérigo protestante sajón. Comenzó a estudiar Teología en Leipzig, pero luego se pasó a la jurisprudencia y a las matemáticas. Trabajó como tutor de nobles en Suecia y Dinamarca y como profesor de Derecho e Historia en Holanda, Suecia y Alemania. Su obra más famosa fue “De Iure Naturae et Gentium Libri Octo”<sup>24</sup> (Ocho Libros sobre Derecho Natural y De Gentes) publicado en Lund, Suecia, en 1672.

Podría decirse que este tratado se escribe en continua confrontación con las ideas de Hobbes. Desde el comienzo aborda el problema del estado natural del ser humano (Cap. II, pg. 154 y ss) pero allí mismo advierte que no quiere fijarse en lo que la condición humana “debió haber sido” sino en “lo que realmente quedan constituidos los humanos por el hecho de nacer, haciendo caso omiso de los inventos o instituciones que se les imponen posteriormente”. Y para Pufendorf ese estado natural sólo ha existido, en la realidad, en forma alterada o parcialmente. Sin embargo, piensa que sólo los grupos organizados en Estados pero que conserven una libertad plena frente al resto de la humanidad y que no reconozcan a ningún amo por encima de ellos, viven en “estado de libertad natural”. En la medida en que el género humano esté dividido en grupos de éstos, y en cuanto más pequeños sean, más se acerca al puro estado natural humano. Lo máximo que se logra en este mundo mortal, según él, es cuando la seguridad se apoya en la

---

<sup>24</sup> PUFENDORF, Samuel, “De Iure Naturae et Gentium Libri Octo”, Volume Two: The Translation of the edition of 1688 by C. H. Oldfather and W. A. Oldfather, Oxford: At The Clarendon Press / London: Humphrey Mildford, 1934 - Versiones del inglés: JG.

fuerza de todo el Estado y cuando no se reconoce a ningún humano sobre la tierra como superior<sup>25</sup>.

Rechaza rotundamente las tesis de Hobbes acerca de un estado natural de guerra de todos contra todos y afirma que el establecimiento de sociedades no tiene el sentido de un “remedio” para evitar ese estado de guerra, sino que el ser humano tiende, por necesidad o impulso natural, a asociarse y a solidarizarse. Los cuadros pintados por Hobbes le parecen más propios de fieras que de seres dotados de razón. Insiste en que no puede construirse un estado natural en abstracto sino con los elementos que proporciona la realidad. Los seres humanos, en la realidad, no aparecen de improviso todos juntos, en multitud, para arrebatarse las cosas unos a otros; el proceso natural que nos revela la realidad es más bien como el de una familia cuyos hijos se van separando lentamente de sus padres para conformar otras sociedades solidarias.

En un párrafo conclusivo, Pufendorf afirma: “Concluyo de todo esto que el estado natural de los humanos, aún considerados por fuera de los Estados, no es de guerra sino de paz; de una paz basada en los siguientes principios de Derecho: ningún humano le causará daño a otro que no lo esté injuriando; dejará que todos gocen de sus posesiones; con buena fe, pondrá por obra lo que ha sido acordado al respecto; de buena gana se adelanta a lo que los otros quieren, mientras no esté presionado por obligaciones más apremiantes. Puesto que un estado natural presupone el uso de la razón, ninguna obligación que la razón señale puede ni debe ser separada de ese estado, y puesto que todo ser humano es capaz de caer en la cuenta de que comportarse de esa manera le trae ventajas, ya que se beneficia de la actitud amistosa de los demás humanos en lugar de provocar su rabia, fácilmente puede juzgar, por su naturaleza similar, que los otros humanos sienten lo mismo. Y es un gran error que una persona, al descubrir este estado, suponga que la mayoría de los humanos al menos haga caso omiso de la guía de la razón que la naturaleza estableció como última directriz de las acciones humanas”<sup>26</sup>.

Por eso Pufendorf rechaza el que los pactos o tratados puedan referirse al Derecho Natural, pues un pacto se refiere a algo que un ser humano no puede exigir en virtud del mismo Derecho Natural. Para que el pacto tenga fuerza o añada realmente algo a lo que antes existía, tiene que tratar sobre las cosas a las cuales los pactantes no estaban antes ligados. Pero el Derecho Natural es un vínculo mayor que cualquier convención.

Pufendorf no simpatiza con el reconocimiento de un Derecho de Gentes, toda vez que éste sugiere la idea de un superior o legislador que en la realidad no existe. Al respecto afirma: “De hecho no estamos en desacuerdo con aquellos a quienes les gusta definir el Derecho Natural como lo que está en conformidad con la

---

<sup>25</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 163.

<sup>26</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 172-173.

naturaleza racional y el Derecho de Gentes como el que se deriva de consideraciones sobre exigencias nuestras que son las más favorecidas por la actitud sociable, pues negamos que exista algún Derecho de Gentes que surja de un superior”<sup>27</sup>.

Es también muy cauteloso este autor en atribuir materias concretas al Derecho Natural, pues hay muchas cosas que sólo “reductivamente” se le pueden adscribir. Hay cosas o instituciones que los humanos las han establecido impulsados por el deseo de mantener relaciones sociables, como ocurre con la propiedad (en la cual se basa el derecho de comprar, de vender, de hacer testamento, etc.), la cual “no proviene directamente de la naturaleza ni puede alegarse que exista mandamiento alguno que la introduzca. Pero se suele decir que nace del Derecho Natural, ya que la condición y la paz de la especie humana multiplicada no toleraría ya la comunidad primitiva de bienes”<sup>28</sup>.

Pufendorf polemiza también con muchas posiciones que buscan fijar contenidos del Derecho Natural como “leyes eternas”, fijas desde siempre y para siempre. Muchos autores discuten si el derecho de propiedad o de dominio individual sobre las cosas existió desde un comienzo o más bien regía la comunidad de bienes. Irónicamente, Pufendorf comenta que no tendría sentido precepto alguno sobre el adulterio mientras existía solamente la pareja de Adán y Eva<sup>29</sup>.

Al respecto afirma: “Debe observarse que la expresión: “esto o aquello es de Derecho Natural” tiene diferentes sentidos, según se aplique a un precepto en sentido estricto o a una institución introducida en la vida de los humanos. En la primera alternativa significa que el Derecho Natural prescribe que algo se haga o que no se haga; en la segunda, que la sana razón, luego de consideraciones sobre el estado general de la vida social, aconseja que eso sea establecido entre los humanos. Pues todas las instituciones que han sido introducidas para ofrecer ventajas a ese estado, se dice que pertenecen al Derecho Civil o Positivo. Por eso cuando se plantea el problema de si el dominio o propiedad tiene su origen en el Derecho Natural, se debe entender en el segundo sentido y no en el primero (...)” (Las propiedades de las cosas) “fueron introducidas en concordancia con las exigencias propias de los asuntos humanos y apuntando hacia el Derecho Natural”<sup>30</sup>.

Así mismo, su posición sobre el origen del Estado es moderada. Para él, el Estado “no es de Derecho Natural” en el sentido de que la naturaleza o su Creador exijan constituir Estados. A este respecto afirma: “La inclinación del ser humano es no estar sometido a nadie y a realizar todos sus actos a su antojo (...) Con seguridad, para traspasar estas inclinaciones más agradables fueron necesarias razones de peso y con fuerza de necesidad. Por eso concluimos que los humanos no ingresaron a los

---

<sup>27</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 226.

<sup>28</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 225.

<sup>29</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 553.

<sup>30</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 555.

Estados por su libre voluntad, llevados por su naturaleza, sino que lo hicieron para evitar males más graves”<sup>31</sup>.

Esos “males más graves” eran el peligro de ser perjudicados por los demás. En concreto, lo que presionó a los humanos a “dejar la libertad natural y emprender el establecimiento de Estados” fue el objetivo de “rodearse de defensas contra los males que amenazan al ser humano provenientes de sus semejantes”<sup>32</sup>. En esa misma línea afirma que “tampoco es posible a los humanos creer que el mero respeto al Derecho Natural, que prohíbe toda forma de injuria, podría haber sido suficiente para hacer posible que los humanos vivieran según la libertad natural”, y confiesa que “ninguna seguridad es disfrutada en un estado de naturaleza, como la que se disfruta en los Estados organizados”<sup>33</sup>.

Tal posición parece una concesión a las ideas de Hobbes. Sin embargo, Pufendorf se distancia de Hobbes también aquí al afirmar: “todo lo cual lleva a probar que Hobbes se equivoca en absoluto al sostener que en el estado de naturaleza “el Derecho Natural se silencia”, aunque haya mayor seguridad para llevarlo a la práctica en los Estados organizados” (ibid). Como lo dice un poco antes, “Se da, en efecto, el amor entre hermanos, y de tal modo que preferirían vivir como iguales en lugar de estar sometidos a la soberanía de otro, y se amarían el uno al otro de manera más firme si sus negocios no se enredaran”<sup>34</sup>.

Pufendorf no considera, pues, el Estado, como de Derecho Natural, en el sentido de que el conformar Estados se originara en un precepto de la naturaleza o de su autor, lo que sacralizaría en cierta forma la existencia del Estado y de su autoridad como origen de las leyes. En una afortunada comparación, muestra lo absurdo que sería ignorar las causas no tan naturales sino que obedecen a pactos y a problemas y soluciones, que están en el origen de los Estados y que relativizan su existencia y su autoridad: “Pretender excluir las causas que obran a lo largo de este desarrollo natural y los pactos entre los humanos que miran al establecimiento de los Estados, es como querer decir que los árboles vienen de las semillas, y que de los árboles vienen las tablas y los troncos, y que estos se asocian por su propia cuenta para configurar embarcaciones, y que por lo tanto las embarcaciones son producidas por un “desarrollo y orden natural”, y que su tipo de estructura no tiene ninguna causa peculiar, y que el trabajo de los obreros no influye nada en su configuración”<sup>35</sup>.

Pufendorf polemiza, finalmente, con quienes creen que la soberanía o el poder tienen un “origen divino” o una aprobación divina directa, y que para asegurar su eficacia y su santidad no basta reconocer la sumisión pactada a un soberano o gobernante. En confrontación con muchas otras tesis, solo acepta un origen

---

<sup>31</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 953-954.

<sup>32</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 959.

<sup>33</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 963.

<sup>34</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 957.

<sup>35</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 957.

divino "indirecto": "Dado por sentado que el mandato de Dios de constituir Estados se manifestara a través del dictado de la razón, por el cual los seres humanos reconocerían que el orden y la paz, que el Derecho Natural considera como su meta, no pueden existir sin sociedad civil, especialmente cuando la humanidad ha crecido tanto en número (...) y a menos que me equivoque, la expresión "representante de Dios en la tierra" que suele avalar la soberanía civil, se debe tomar en un sentido apropiado, a saber, que como la mera reverencia hacia el Derecho Natural y a su Autor no aseguran la paz y el orden en la humanidad, ese orden es ahora logrado por la fuerza de una soberanía civil"<sup>36</sup>. Pufendorf ironiza la cosificación y sacralización de la soberanía como algo que se concede, se retira, se reparte, etc, como si fuera independiente de las decisiones racionales de los humanos que en un momento dado juzgaron conveniente que alguien mandara.

### 5.3. JOHANN WOLFGANG TEXTOR [1638 - 1701]

Otro de los grandes tratadistas del Derecho Internacional en el siglo XVII fue Textor, tatarabuelo de Goethe por línea materna y profesor de Jurisprudencia y de Derecho Romano en Altorf y en Heidelberg, cuya obra más conocida fue su "Sinopsis Iuris Gentium" (Sinopsis de Derecho de Gentes, 1680)<sup>37</sup>.

Se dice que Textor recitaba de memoria el Compendio de Derecho Civil de Justiniano, de donde tomó la definición de Derecho de Gentes que daba el jurista romano Gaius: "lo que la racionalidad natural ha establecido entre los humanos, que es observado por todos los pueblos de igual modo y que es llamado Derecho de Gentes en cuanto Derecho en vigencia en todas las naciones"<sup>38</sup>. Sobre esta base afirma que el DG tiene dos fuentes: la razón y la costumbre, y citando a Grocio, dice que su fuerza vinculante proviene del consenso de las naciones, aunque basta un consenso "de los pueblos más civilizados".

Pero el debate sobre ese consenso necesario, origen de su fuerza vinculante, lo introduce en el campo ambiguo en el que parecen esfumarse las fronteras entre el Derecho Natural y el Derecho Convencional o civil. Por eso afirma que es evidente que el DG tiene mucho en común con el Derecho Público y con la ciencia política, aunque al mismo tiempo difiere de ambos. Así describe las coincidencias y las diferencias:

"Con el DN tiene en común que ambos se originan en la razón natural que está implantada en nosotros y que no es distinta de la inteligencia práctica orientada por

---

<sup>36</sup> PUFENDORF, S., o. c., pg. 1002.

<sup>37</sup> TEXTOR, Johann Wolfgang, "Sinopsis of the Law of Nations", volume two: The Translation, by John Pawley Bate, LL. D. (Reader of Roman and International Law in the Inns of Court, London), published by the Carnegie Institution of Washington, 1916. Versiones del inglés: JG.

<sup>38</sup> Textor, o. c., pg. 1.

principios morales, a la luz de la cual los humanos, individualmente o constituidos en naciones, pueden ver qué conducta, en cuanto honesta y justa, debe ser adoptada para un mejor ordenamiento de la vida, y qué conducta debe ser evitada por ser deshonesto o injusta (...). Pero difieren en su manera de desarrollarse, pues, mientras el DN proviene directamente de la razón natural, el DG se va afirmando a través de la costumbre internacional, sobre la cual ejercen un influjo prominente las variadas condiciones y relaciones de la vida humana (...).

“El DG también es parecido al Derecho Público y a la Política, algunos de cuyos tópicos especiales son materia privilegiada, como la guerra, la paz, los tratados, materias que a la vez incumben al Derecho Público y a la Política, aunque de diversa manera: el DG trata de derechos soberanos en general y bajo un aspecto que se llama didáctico, mientras el Derecho Público trata sobre lo mismo pero en su ejercicio activo y refiriéndose a un Estado concreto (...) Sin embargo, ocurre que cuestiones de esta índole se mezclan y aplican principios tanto del DG como del DP. (...).

“Ahora bien, la diferencia que hemos subrayado entre DG y DP no se da de la misma forma entre el DP y la Política, pues aunque esta ciencia también se refiere a asuntos opcionales, en sentido general y amplio, hay aspectos en que los dos difieren. El estamento estatal no se centra en la obligación legal, como lo hace el DG, sino en los intereses del Estado, preguntándose, por ejemplo, si es ventajoso hoy hacer la guerra contra éstos o aquellos enemigos, o es más ventajoso hacer la paz con ellos. Así, quienes están adiestrados en esta clase de asuntos para idear procedimientos ventajosos para el rey o para el príncipe, son llamados “políticos” o expertos en Estatismo, y la situación ideal para la política pública se da cuando los agentes del Estado son capaces de combinar un talento de justicia en provecho del Estado con el despliegue de un cierto estatismo y astucia. De allí otra diferencia: el estamento estatal regula, por profesión, el Estado y sus componentes, a saber, las sociedades familiares, las de amos y siervos, etc., de las cuales se compone el Estado, y al mismo tiempo define la forma del Estado, ya como monarquía, ya como aristocracia, ya como democracia, etc. (...), mientras que el DG no se ocupa de estos asuntos sino que presupone, en las relaciones inter-estatales, que cada parte tiene una forma definida de Estado”<sup>39</sup>.

Textor deduce de todo esto que el DG es alterado continuamente (es evolutivo), pues es un Derecho estrictamente consuetudinario, fundado en el uso y la costumbre de los Estados, y una costumbre moderna corrige una costumbre antigua: “Esto es especialmente así a la luz de las frecuentes mutaciones de la vida humana, en la cual la recta razón encuentra la justificación para dictar, ya uno, ya otro Derecho a los Estados (...). Por ejemplo, el esclavizar a los cautivos, que se introdujo en las guerras primitivas, se hizo algo obsoleto bajo la costumbre atemperada de las naciones cristianas”<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> TEXTOR, o. c., pg. 4-5.

<sup>40</sup> TEXTOR, o. c., pg. 5 y 15.

Textor afirma que no es ridículo argumentar que asuntos de Derecho Público se vayan convirtiendo en parte del Derecho de Gentes, cuando la costumbre de los pueblos va adicionando el mutuo consenso obligatorio. Por eso Grocio les recomendaba a los historiadores desarrollar el DG al esclarecer las costumbres del pasado.

Textor re-examina la propuesta de Grocio de distinguir entre un Derecho de Gentes Primario y uno Secundario, pero sostiene que ambos comparten las características del DG, a saber: se derivan de la recta razón y son aceptados por el uso común de las naciones. Aunque el primero se acerque más al DN, pues “se deriva de la razón natural inmediata e incondicionalmente”, mientras el segundo “también tiene su fuente en la razón natural, aunque la conexión no es inmediata e incondicional sino que surge luego del evento y en relación con las casualidades y las necesidades de la vida humana”.

Pero algo que aclara más las características de cada clase de Derecho es el enunciado de las materias de las cuales se ocupan: el DG Primario (que para Grocio se identifica con el DN) tiene un doble campo: en parte es compartido con los animales, como la unión de macho y hembra; la procreación; la crianza de la prole; la autodefensa frente a la violencia, y en parte corresponde al ser humano solamente, como los deberes para con Dios; el respeto a los padres; la propiedad y sus variedades, y las obligaciones que se derivan de contratos y convenios. Al Derecho de Gentes Secundario (llamado por Grocio simplemente DG) se le asignan materias tales como: la división de la especie humana en diversas naciones; el origen de los reinos, sus fronteras y las maneras de definir las; la guerra; la paz; las treguas; los tratados; las embajadas; la cautividad; la esclavitud; la manumisión; el postliminio; las reglas de la neutralidad; las victorias; los acuerdos y convenios públicos entre reyes, príncipes y Estados libres; el comercio; las aduanas; la producción y otros negocios. Con todo, Textor es consciente de la diversidad de opiniones respecto a la frontera que separa el DN del DG y acepta que puede haber muchos puntos de vista.

Lo interesante de Textor es que relativiza el DG al dejar al descubierto su carácter evolutivo y su dependencia estructural de las necesidades que va planteando la vida humana en sus problemas de convivencia, así como la Política, en la que se expresan los intereses de los Estados y de sus gobernantes o agentes. Podría decirse que lo que controla la evolución del DG y que le impide caer en el puro terreno de lo convencional, es un núcleo ético fundamental –o “recta razón práctica”– que regula la rectitud o el “deber ser” humano. Allí, y no en los elementos circunstanciales que configuran el Derecho, estaría su aspecto más sagrado e intangible. Por eso el Derecho, como tal, no es algo sagrado, sino una expresión cambiante al servicio de unos principios éticos que son patrimonio de la especie humana.

#### 5.4. CHRISTIAN VON WOLFF [1679 - 1754]

Un tratadista muy especial del Derecho Internacional fue Wolff, nacido en Breslau, Alemania. Aunque su padre lo había orientado hacia los estudios teológicos para que fuera un gran predicador, sus contactos con muchos católicos lo separaron un poco de la ortodoxia luterana en la cual se había educado y le dejaron grandes interrogantes sobre el camino hacia la verdad. Por ello se entusiasmó por las matemáticas, llegando a ser profesor en ese campo en la Universidad de Halle, donde fue recomendado por Leibnitz. Desde allí se introdujo en el campo de la filosofía, la teología y la jurisprudencia, donde quiso aplicar una racionalidad más científica que le inspiraron las matemáticas, pero filósofos y teólogos luteranos no vieron con buenos ojos el que un matemático subyugara a sus alumnos y lograron hacerlo expulsar de Halle mediante un decreto real. Wolff se convirtió, entonces, en una víctima famosa del despotismo principesco y fue invitado a varias universidades de la misma Alemania y de otros países, a la vez que vinculado a varias academias de ciencia. En 1736 se conformó una comisión real en Berlín para examinar sus escritos y fue absuelto de errores. Volvió entonces a Halle como Vicecanciller de la Universidad y enseñó allí Derecho Natural y de Gentes hasta su muerte. Su obra más famosa en este campo fue su "Ius Gentium Methodo Scientifica Pertractatum" (Derecho de Gentes tratado con Método Científico)<sup>41</sup>.

Según Wolff, el DG en su origen no es más que el DN aplicado a las naciones. Y las naciones, en cuanto conformadas por multitud de personas libres que viven en un estado de naturaleza, están sometidas sólo al DN antes de vincularse unas con otras por obligaciones mutuas. Tal situación puede cambiar por actos voluntarios de las mismas naciones, en la medida en que esos actos tengan que ver con asuntos de derecho permisivo y respecto de cosas que interesen a la humanidad. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la naturaleza de una nación no es la misma de un individuo, y si la naturaleza obliga al individuo, por ejemplo, a defenderse con ciertos métodos, la nación debe defenderse en coherencia con el acuerdo a través del cual se constituyó como persona moral definida.

Existe, pues, un DG necesario e inmutable, que es el mero DN aplicado a las naciones. Por eso Wolff afirma: "La inmutabilidad del DG necesario (...) proviene, en última instancia, de la esencia y naturaleza del ser humano, en cuanto fuente de donde mana la inmutabilidad misma del DN. Por lo tanto, el DN rige los actos de las naciones, dado que los seres humanos que se agrupan en un Estado y se convierten en nación, no dejan de lado su naturaleza humana y, en consecuencia, permanecen como sujetos del DN en la medida en que quisieron combinar sus poderes para la promoción del bien común"<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> WOLF, Christian von, "Jus gentium methodo scientifica pertractatum", volume two: The Translation, by Joseph H. Drake, Profesor of Roman Law in the University of Michigan Law School), Oxford: At The Clanendon Press - London: Humphrey Milford, 1934 - Versiones del inglés: JG.

<sup>42</sup> WOLFF, o. c., Prolegomena No. 5, pg. 10.



Pero quizás el aspecto más novedoso e incisivo de la concepción del DG en Wolff es la afirmación de un Estado Universal de Derecho Natural. Wolff afirma enfáticamente que la misma naturaleza ha establecido una sociedad entre todas las naciones y las liga naturalmente a la causa de su preservación: "La sociedad que la naturaleza ha establecido entre los individuos existe también entre las naciones y, en consecuencia, una vez establecidos los Estados según el DN, dando nacimiento a las naciones, hay que decir que la misma naturaleza ha establecido una sociedad entre las naciones y las ha ligado entre sí con el fin de preservar esa sociedad"<sup>43</sup>.

Esto lo explica muy gráficamente, casi con "método matemático": "Así como en el cuerpo humano los órganos individuales no cesan de ser órganos de todo el cuerpo por el hecho de que algunos de ellos, tomados en conjunto, constituyan otro órgano, de igual forma los seres humanos individuales no dejan de ser miembros de esa gran sociedad conformada por el conjunto de la especie humana por el hecho de que varios de ellos hayan conformado, juntos, una sociedad particular (...) Luego de que la especie humana se dividió en naciones, la sociedad que hubo antes entre los individuos continúa dándose entre las naciones" (ibid).

El fin de esa sociedad universal lo define Wolff como: darse mutuo apoyo para perfeccionarse a sí misma promoviendo el bien de todos mediante la combinación de los poderes de todos. Y esto es particularmente lo que constituye un Estado (promoción del bien común mediante la combinación de poderes). Por eso hay que decir que la misma naturaleza es la que ha articulado a las naciones en un Estado. A ese Estado Wolff lo denomina Estado Supremo.

Pero aunque dicho Estado Supremo no tenga un superior reconocido que promulgue sus leyes, éstas tienen que ver con los medios para mantener el bien común de la humanidad, así como la legitimidad de las leyes de cualquier Estado se funda en su fin de mantener el bien común de los asociados en ese Estado.

El Derecho de las naciones como conjunto, tiene, pues, un parámetro esencial, que son los fines del Estado Supremo, así como en un Estado particular el Derecho del conjunto puede prevalecer sobre los derechos de los particulares sólo en la medida en que esté referido a los fines del Estado. Un principio fundamental en ese DG es la igualdad moral de todas las naciones, pues no es el número de individuos lo que constituye una nación, sino los vínculos que se crean entre unos y otros. Así como un gigante no tiene más derechos que un enano, una nación grande no tiene más derechos que una pequeña.

Pero como ese Estado Supremo no puede reunir en ningún lugar a todos sus miembros para que definan cuál es su voluntad mayoritaria, como lo hace un Estado democrático que reconoce la igualdad de todos sus miembros y respeta la voluntad de la mayoría, debe tomarse como voluntad de todas las naciones aquella sobre la cual todas se ven forzadas a estar de acuerdo, en la medida en que,

---

<sup>43</sup> WOLFF, o. c., pg. 11.

siguiendo la dirección de la naturaleza, usan de la recta razón. De allí que lo que ha sido aprobado por las naciones más civilizadas, sea Derecho de Gentes.

Y como todo Estado debe tener un gobernante, el cual tiene derechos sobre los actos de los individuos, y en consecuencia ejerce una soberanía, Wolff describe al gobernante del Estado Supremo como aquel que, bajo la dirección de la naturaleza, define, mediante el uso de la recta razón, lo que las naciones deben considerar como Derecho entre ellas, aunque no se acomode en todos sus aspectos al Derecho Natural de Gentes, pero que tampoco difiera de él en todo<sup>44</sup>. Wolff explica que en esto él recurre a la ficción, que es un método usado por todas las ciencias para llegar a la verdad y para comprobarla. De hecho, toda persona moral tiene cierto carácter ficticio. “Ese gobernante ficticio del Estado Supremo es asumido con el fin de adaptar el Derecho Natural Necesario De Gentes a los fines del Estado Supremo, en la medida en que lo permitan las condiciones humanas, utilizando el derecho a hacer las leyes que, según se ha mostrado antes, corresponden al Estado Supremo” (ibid.).

Lo anterior abre la puerta para que exista un Derecho de Gentes Convencional, del cual habló Grocio y que se considera que ha sido elaborado por el Gobernante ficticio del Estado Supremo, apoyándose en la voluntad de las naciones. Tal DG Convencional es equivalente al Derecho Civil y se desprende del DG Necesario.

Ese DG llamado “voluntario” (en contraposición al necesario) puede asumir formas de Derecho: Convencional (pactos o tratados) que solo obliga a las naciones que lo firman; Consuetudinario (fijado en las costumbres) que se apoya en un consenso tácito entre las naciones y Positivo, el cual se origina en consensos explícitos.

Wolff advierte que si él distingue con cuidado el DG Necesario del Voluntario (en sus diversas formas) no los considera independientes sino que trata de mostrar qué cosas pertenecen al Necesario (o Natural) y cuándo y por qué y de qué manera se transforma en DG Voluntario, Convencional, Consuetudinario, etc.

## **5.5. EMER DE VATTEL [1714 - 1767]**

Fue otro famoso tratadista del Derecho Internacional, nacido en Couvet (del Principado de Neuchâtel, Suiza). También comenzó su carrera intelectual por la Teología, pues su padre era hijo de un clérigo de la Iglesia Reformada, pero luego incursionó en los campos de la política, la diplomacia y la jurisprudencia. Fue también admirador de Leibnitz y escribió una obra en su defensa. En 1757 publicó su obra “Derecho de Gentes o Principios de Derecho Natural”, en la cual sigue muy de cerca los planteamientos de Wolff, aunque se aparta de sus tesis sobre la sociedad universal o “Estado Supremo”.

---

<sup>44</sup> Cfr. WOLFF, o. c., No. 21, pg. 17.

## 5.6. UN SINTETIZADOR DE ESTE PERÍODO: HENRY WHEATON [1785-1848]

Otro de los grandes tratadistas del Derecho Internacional en este período fue Henry Wheaton, y quizás el único que no fue teólogo aunque sí creyente y cristiano. Nació en Providence, del Estado de Rhode Island, USA. Estudió jurisprudencia y la ejerció en la rama judicial, a lo que sumó 20 años de trabajo diplomático en Europa, en un período influido por la Revolución Francesa. Su obra "Elements of International Law"<sup>45</sup>, publicada en 1836, es un esfuerzo de recopilación, confrontación y articulación de las ideas de los grandes tratadistas del Derecho Internacional que lo precedieron, como Grocio, Pufendorf, Wolff, Vattel, Heffter y otros.

El primer problema que Wheaton se plantea es de dónde surge el Derecho Internacional, dado que el conjunto de las naciones no tiene un poder legislativo ni uno judicial. A este respecto afirma: "El objetivo rector de Grocio y de sus sucesores, en esta ciencia de la cual él fue fundador, parece haber sido: 1. dejar establecidas las normas de justicia que serían obligatorias para todos los humanos que viven en un estado social, independientemente de las leyes positivas de las instituciones humanas, o como se dice ordinariamente, que viven juntos en un estado de naturaleza, y 2. aplicar esas normas, bajo el nombre de Derecho Natural, a las relaciones mutuas de comunidades separadas que viven en un estado similar unas respecto a las otras"<sup>46</sup>.

Wheaton interpreta la distinción que hace Grocio entre DN y DG así: el primero se da como deducción de principios de justicia natural; el segundo como constatación de un consenso universal<sup>47</sup>.

Pero Wheaton, probablemente influido por el la filosofía moral utilitarista, añade que, aunque Grocio fue transparente en señalar sus fuentes y sus hipótesis o ficciones, era evidente que el supuesto estado de naturaleza nunca había existido y que "Grocio lo habría hecho mejor si hubiera buscado el origen del Derecho Natural de Gentes en el principio de la utilidad, vagamente mencionado por Leibnitz pero claramente expresado por Cumberland y admitido por escritores posteriores"<sup>48</sup>. Más adelante afirma: "Los principios y detalles de la moralidad internacional, en cuanto se distinguen del Derecho Internacional, se deben buscar, no aplicando a las naciones las normas que deben regir las conductas de los individuos, sino averiguando qué reglas de conducta internacional, en su conjunto, promueven mejor la felicidad general de la especie humana. Los medios para investigar esto son la observación y la meditación; el primero nos suministra los hechos; el segundo nos permite descubrir la

---

<sup>45</sup> WHEATON, Henry, "Elements of International Law", edited by George Grafton Wilson (Professor of International Law Harvard University): Oxford: At The Clarendon Press – London: Humphrey Milford, 1936 Versiones del inglés: JG.

<sup>46</sup> WHEATON, H., o. c., pg. 3.

<sup>47</sup> Cfr. o. c., pg. 6.

<sup>48</sup> Ibid.

conexión entre esos hechos como causas y efectos para así poder predecir resultados que se siguen dondequiera que causas similares son puestas en acción<sup>49</sup>.

Ante la ausencia de una autoridad universal reconocida por todas las naciones, la caracterización del DG fluctúa entre un derecho positivo y una ética universal. Algunos tratadistas, al caer en cuenta de muchas contradicciones existentes entre lo reconocido como DG (como consensos reales e históricos entre las naciones) y los principios de un DN, prefieren no fundar el DG en el DN y, como Wheaton, distinguir la moralidad de los individuos de la de los Estados o naciones.

Wheaton anota que Hobbes y Pufendorf, desde enfoques muy diferentes, rechazaron el DG como forma de derecho positivo e imperativo para todas las naciones; sólo valdría como un "Derecho Natural aplicado a las naciones" (no fundado en el consenso sino en una especie de ética universal). De allí que Pufendorf afirme, por ejemplo, que aunque en la guerra hay ciertas normas introducidas por un cierto consenso tácito con el fin de mitigar las hostilidades entre las naciones, tales normas, sin embargo, pueden anularse por declaración explícita de una de las partes en una guerra justa, y en adelante no le serían imperativas, bajo el riesgo de sufrir retaliaciones peores de la parte contraria. Este análisis lleva a Wheaton a afirmar: "El Derecho de Gentes es solamente una presunción fundada en la costumbre, y toda presunción de ese tipo cesa cuando la voluntad de la parte afectada se expresa en contra"<sup>50</sup>.

Wheaton anota que toda la escuela de Pufendorf consideró "la ciencia del Derecho Internacional como una rama de la Ética, o sea, como el Derecho Natural de los individuos aplicado para regular la conducta de las asociaciones independientes de seres humanos llamadas Estados", y que "corresponde a Wolff el crédito de haber separado el Derecho de Gentes de esa parte de la jurisprudencia que trata sobre los deberes individuales"<sup>51</sup>.

Wolff, en efecto, afirmó: "Si tal es la condición de la humanidad que el Derecho Natural estricto no puede ser aplicado siempre al gobierno de una comunidad particular, sino que es necesario recurrir a leyes de instituciones positivas más o menos diferentes del Derecho Natural, así también en la gran sociedad de las naciones se hace necesario establecer un Derecho de institución positiva que se diferencie más o menos del Derecho Natural de Gentes. Y como el bienestar común de las naciones exige esta mutación, no están menos obligadas a someterse al Derecho que emana de allí que lo que lo están a someterse al Derecho Natural mismo, y el nuevo Derecho que entonces se introduce, en la medida en que no esté en conflicto con el Derecho Natural, debe ser considerado como Derecho común a todas las naciones. Tal Derecho

---

<sup>49</sup> WHEATON, H., o. c., pg. 6.

<sup>50</sup> WHEATON, H., o. c., pg. 10.

<sup>51</sup> Ibid.

hemos juzgado correcto llamarlo, como Grocio, aunque en un cierto sentido más estricto, Derecho de Gentes Voluntario<sup>52</sup>.

Como el mismo Wheaton lo recuerda, Wolff había afirmado que dicho "Derecho de Gentes Voluntario" se fundaba en un consenso presunto de las naciones y tenía dos variantes: el Derecho de Gentes Convencional, fundado en un consenso explícito, y el Derecho de Gentes Consuetudinario, fundado en un consenso tácito. Lo que aparece problemático para los tratadistas es la presunción en que se funda el DG Voluntario, presunción que Wolff expresamente funda en la ficción de una república universal (el "Estado Supremo") establecida por la misma naturaleza y de la cual son integrantes todas las naciones del mundo. Mediante esa ficción reconocida, Wolff trata de adaptar el DN al carácter especial de una sociedad universal. Este punto es el que no convence a su discípulo Emer de Vattel, quien no ve allí una base sólida para fundar un Derecho de Gentes que sea imperativo para todos los Estados soberanos. Vattel afirma: "No reconozco otra sociedad natural entre las naciones fuera de la que ha establecido la naturaleza entre todos los seres humanos. Es de la esencia de toda sociedad civil que cada uno de sus miembros renuncie a una parte de sus derechos a favor del cuerpo social y que exista una autoridad suprema capaz de regir a todos sus miembros, de dictarles leyes y de castigar a los que se nieguen a cumplirlas. Pero nada de esto se concibe que exista entre las naciones. Cada Estado soberano pretende ser, y de hecho es, independiente de los otros. Incluso, según Wolff, deben ser considerados como una cantidad de individuos libres que viven juntos en estado de naturaleza y no reconocen otro Derecho que la misma naturaleza y a su divino autor"<sup>53</sup>.

Por eso Vattel insiste en que el DG, en su origen, no es más que "el Derecho Natural aplicado a las naciones". Pero como el sujeto al cual se aplica (las naciones) es distinto de los seres humanos individuales, el Derecho que regula las conductas de los individuos debe ser modificado en su aplicación a colectividades. Y ese arte de adaptar el Derecho para acomodarlo a diversas clases de sujetos, siguiendo la recta razón, es lo que constituye el Derecho de Gentes como ciencia especial. Tal aplicación es llamada por Wolff y por Vattel "Derecho de Gentes Necesario", y es necesario porque las naciones están absolutamente vinculadas a su observancia. A ese Derecho Grocio lo llamó Derecho de Gentes Interno, pues obliga en conciencia a las naciones. Otros lo llaman Derecho de Gentes Natural. Es inmutable y obligatorio en la medida en que se funda en la naturaleza de las cosas y en la naturaleza humana.

A través de esta polémica que Wheaton reseña cuidadosamente, el DG aparece mucho más ajeno a lo convencional y a lo consuetudinario y más identificado con el DN o con una Ética universal. Ninguno de estos autores niega que exista también un Derecho de Gentes Convencional y uno Consuetudinario (el primero

---

<sup>52</sup> WHEATON, H., o. c., pg. 10.

<sup>53</sup> Cfr. WHEATON, H., o. c., pg. 11.

fundado en pactos y tratados; el segundo en costumbres aceptadas tácitamente), pero quieren afirmar que, más allá de estas formas del DG, existe un Derecho de Gentes anterior y fontal, fundado en la misma naturaleza. Ya se vio antes que el pensamiento de Grocio fluctúa entre los dos polos, pero que al fin afirmó un "Derecho de Gentes Primario" o "Interno", que se identifica con el que describen Pufendorf, Wolff, Vattel, Heffter y muchos otros.

Vattel mismo se adelantó a solucionar la contradicción perceptible entre su firme defensa de la independencia y libertad de los Estados soberanos y la afirmación de un DG que es imperativo para todos. Según él, cuando un tratado entre naciones no es compatible con el Derecho de Gentes Necesario, es inválido.

Según Wheaton, otro tratadista alemán, AUGUSTO GUILLERMO HEFFTER [1796-1880 ] trata de armonizar todos estos desarrollos del DG con su connotación más antigua en el Derecho Romano.

Para Heffter, "el DG se funda en el uso y en el consenso tácito de las naciones, y se aplica no solo para regular las relaciones mutuas entre los Estados, sino también entre los individuos, en la medida en que tiene que ver con sus respectivos derechos y deberes, teniendo el mismo carácter y efecto en cualquier parte, dado que su origen y su forma no se derivan de instituciones positivas de ningún Estado particular"<sup>54</sup>.

Heffter afirma que el DG tiene dos grandes ramas, a saber: "1) La de los DERECHOS HUMANOS en general y de aquellas relaciones privadas que los Estados soberanos reconocen con respecto a los individuos que no están sujetos a su autoridad. 2) La de las relaciones directas entre los mismos Estados"<sup>55</sup>.

Wheaton comenta: "En general, Heffter considera el DG como un Derecho común a todos los seres humanos, que no puede no ser reconocido por nación alguna y cuya protección puede ser exigida por todo ser humano y por todo Estado. Él pone el fundamento de este Derecho en el principio ineludible según el cual, dondequiera que haya una sociedad, debe haber un Derecho vinculante para todos sus miembros. De allí él deduce, como consecuencia, que igualmente debe haber un Derecho análogo para la gran sociedad de las naciones"<sup>56</sup>.

Queda claro, por todas las citas que Wheaton recoge de Heffter, que también este autor defiende la ubicación del concepto de DG en el campo de una Ética universal, y no en el del Derecho Positivo o Convencional. Así lo expresa con profundidad esta última cita muy significativa:

---

<sup>54</sup> Citado por WHEATON, H., o. c., pg. 13-14.

<sup>55</sup> Citado por WHEATON, H., o. c., pg. 14.

<sup>56</sup> Ibid., pg. 14.

“El Derecho de Gentes está basado en una voluntad o deseo recíproco. No cuenta con un legislador, ni con un juez supremo, pues los Estados soberanos no reconocen ninguna autoridad humana superior. Su órgano y regulador es la opinión pública; su tribunal supremo es la historia, la que forma a la vez el baluarte de la justicia y la memoria vindicativa de la injusticia; su sanción, o sea, la obligación que tiene todo ser humano de acatarlo, proviene del orden moral del universo, que no soporta el que naciones o individuos se vean aislados unos de otros, sino que permanentemente busca unir a la entera familia humana en una gran sociedad armoniosa”<sup>57</sup>.

Wheaton, luego de su esfuerzo por confrontar y armonizar las opiniones de los grandes tratadistas que ha estudiado, termina definiendo así el Derecho Internacional: “Tal como es entendido en las naciones civilizadas, puede definirse como consistente en aquellas normas de conducta que la razón deduce, como en consonancia con la justicia, de la naturaleza de la sociedad que existe entre las naciones independientes; con definiciones y modificaciones que pueden ser establecidas por un consenso general”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Citado por WHEATON, o. c., pg. 15.

<sup>58</sup> WHEATON, H., o. c., pg. 20.

## 6. El salto de la Modernidad

Todo este bloque conceptual que el Derecho Romano recoge y relanza y que es sistematizado y desarrollado por los creadores e impulsores del Derecho Internacional a partir del siglo XVI, fue reservando un ámbito del Derecho como superior al de los Estados y vinculante para ellos, que se incrusta en un área de transición entre una Ética universal y un Derecho convencional, y que mantiene como principio la igualdad, dignidad y solidaridad del género humano, impuesto como hipoteca a toda forma de Derecho en su misma fuente.

Sin embargo, ese DERECHO HUMANO escueto, que recibe tan diversos nombres según las tratadistas, no escapa a los condicionamientos ideológicos que le imponen los mismos imaginarios sociales en medio de los cuales se desarrolla. La misma imagen de Dios como legislador supremo y como autor inmediato o mediato del Derecho Natural y de la Razón, se configura sobre las proyecciones de los señoríos temporales con los cuales establece vínculos ilegítimos cobijados por el poder. En efecto, no pocas veces se defendió como “de derecho natural” la constitución de los Estados y los modelos de autoridad y de poder que en ellos se fueron gestando, así hubieran perdido por completo su vinculación con el bien común y con la provisión a la satisfacción de las necesidades de todos los asociados.

De allí que los excesos de los Estados monárquicos, despóticos y absolutistas incentivaran una nueva reflexión sobre los fundamentos del Estado; sobre la solidaridad de la especie humana y sobre la legitimidad de las leyes, del Derecho, de las instituciones y de las formas de dominio y de autoridad.

La Revolución Francesa (iniciada en 1789) es un hito en todo este proceso y sirve de entorno a la primera Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, promulgada por la Asamblea Nacional de Francia el 26 de agosto de 1789. Trece años antes se habían dado la Declaración de Independencia del Pueblo de Virginia (12 de junio de 1776) y luego la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (4 de julio de 1776). Un siglo antes se produjo la Revolución Inglesa que obligó al Rey Guillermo de Orange a firmar una Carta de Derechos (Bill of Rights) como condición para posesionarse, sometiendo el poder real al Parlamento en muchas de sus decisiones (12 de febrero de 1689). Se trata de un proceso histórico que replantea en muchos aspectos las bases fundamentales del



DERECHO HUMANO, en el que convergen los principios de la Ética, de la Política y de la Legislación.

Lo que queda sedimentado en las declaraciones que representan la culminación de este período sirve de base para el diseño de un modelo de Estado democrático que alberga una concepción del Derecho en la que pueden reconocerse las corrientes jusnaturalistas:

- “Sostenemos por evidentes, por sí mismas, estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales está la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que siempre que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio sea la más adecuada para alcanzar la seguridad y felicidad (...)”. (Declaración de Independencia de los Estados Unidos, 4 de julio de 1776).
- “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común. La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. El origen de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún órgano ni ningún individuo pueden ejercer autoridad que no emane expresamente de ella. La libertad consiste en poder hacer todo lo que no daña a los demás. Así, el ejercicio de los derechos naturales de cada ser humano no tiene más límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley. La ley no puede prohibir más que las acciones dañosas para la sociedad. Todo lo que no es prohibido por la ley no puede ser impedido y nadie puede ser obligado a hacer lo que ésta no ordena. La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a participar personalmente o por medio de sus representantes en su formación. Debe ser la misma para todos, tanto si protege como si castiga. Todos los ciudadanos, al ser iguales ante ella, son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que la de sus virtudes y la de sus talentos. (...) Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada ni la separación de poderes establecida, no tiene Constitución” (Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, Asamblea Nacional de Francia, 26 de agosto de 1789).

Jürgen Habermas, comentando una expresión de Hegel según la cual la revolución recibió el primer estímulo de la filosofía, afirma que esto corresponde a la misma auto-comprensión de la revolución francesa, pues, “ciertamente entre

sus contemporáneos era un lugar común afirmar que la filosofía había trasladado la revolución de los libros a la realidad”<sup>59</sup>.

Fuera de los filósofos antes citados, se suele señalar como los más inmediatos inspiradores de las declaraciones de derechos y del modelo de Estado que de allí surge, al inglés John Locke y al suizo Jean Jacques Rousseau. Ambos convergen en la defensa de la igualdad fundamental de todos los humanos; de la libertad con la única frontera de la libertad de los demás; de la solidaridad como principio estructurante del Estado y de la voluntad del pueblo como su principio legitimante. Sin embargo, sus enfoques son diversos.

JOHN LOCKE (1632 – 1704), comprometido con el movimiento político que llevó al poder a Guillermo de Orange en Inglaterra en 1689, pues en 1688 regresó de un exilio en Holanda en el séquito de la princesa María, esposa de Orange, en cuyo gobierno revolucionario aceptó ser comisario de apelación y luego de comercio, fue el inspirador de dicha revolución que sustituyó un modelo de monarquía absoluta por uno de monarquía constitucional, sobre la base de la Carta de Derechos (Bill of Rights). Su filosofía de los derechos humanos la funda en el trabajo, el cual emana de las necesidades del mismo cuerpo, tomando posesión de bienes de la naturaleza para satisfacerlas y convirtiendo así esos bienes en propiedades. El respeto a las propiedades va regulando las relaciones humanas y demarcando la naturaleza y fines del Estado, el cual debe armonizar los intereses de todos los propietarios. Sus libros inspiraron también muy de cerca a los gestores de la independencia de los Estados Unidos.

JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712 – 1778), al ritmo de una vida accidentada, nómada y marcada por períodos de extrema penuria económica, fue produciendo obras de revolucionario contenido político, alternadas con obras de teatro, música, literatura y pedagogía. Entronca en un momento de su vida con los redactores de La Enciclopedia en Francia y en ese contexto sedimenta su pensamiento político revolucionario, siendo forzado al exilio cuando se editan El Contrato Social y El Emilio (1762), exilio en el cual muere, una década antes de la Revolución Francesa, de la cual se le reconoce como uno de los más cercanos inspiradores. Su filosofía de los derechos humanos alimenta, como la de Locke, una crítica frontal a los regímenes absolutistas, pero su concepción de la libertad tiene menos carácter individualista o de armonizadora de intereses individuales y quiere fundamentar la legitimidad del Estado, más que en una suma de voluntades individuales, en una voluntad general en la cual se expresa una naturaleza social de los humanos que tiende siempre al bien común.

Las diferencias entre estos dos filósofos de los derechos humanos pueden descubrirse comparando textos que revelan su apreciación sobre el origen de la propiedad privada:

---

<sup>59</sup> HABERMAS, Jürgen, “Teoría y praxis”, Tecnos, Madrid, 2000, pg. 87.

J. Locke	J. J. Rousseau
<p>“Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean a todos los hombres comunes, cada hombre, empero, tiene una “propiedad” en su misma “persona”. A ella nadie tiene derecho alguno, salvo él mismo. El “trabajo” de su cuerpo y la “obra” de sus manos podemos decir que son propiamente suyos. Cualquiera cosa, pues, que él remueva del estado en que la naturaleza le pusiera y dejara, con su trabajo se combina y, por tanto, queda unida a algo que de él es, y así se constituye en su propiedad. Aquella, apartada del estado común en que se hallaba por naturaleza, obtiene por dicho trabajo algo anejo que excluye el derecho común de los demás hombres” (Locke, J., Ensayo sobre el Gobierno Civil, Cap. V, No. 26, Porrúa, México 1998, pg. 18).</p>	<p>“El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y de horrores no hubiese ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o llenando la zanja, hubiese gritado a sus semejantes: “Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie”. (Rousseau, J. J., Discurso sobre el Origen de la Desigualdad, Parte II, Edit. Porrúa, México 1998, pg. 129).</p>
<p>(...) el pueblo, al hallar que sus propiedades no estaban seguras bajo el gobierno tal cual se hallaba constituido (siendo así que el gobierno no tiene más fin que la preservación de la propiedad), jamás pudo sentirse seguro no en sosiego, ni creerse en sociedad civil, hasta que el poder legislativo fue asignado a entidades colectivas (...) (Locke, o. c. pg. 54).</p>	<p>“Si seguimos el progreso de las desigualdades en estas distintas revoluciones, encontramos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer paso; la institución de la magistratura el segundo y el tercero y último el cambio del poder legítimo en poder arbitrario: de suerte que la condición de rico y de pobre fue autorizada por la primera época; la de poderoso y débil por la segunda, y por la tercera la del amo y esclavo, último grado de la desigualdad y fin hacia el cual tienden todas las demás, hasta que nuevas revoluciones disuelvan de hecho el gobierno o lo acerquen a la legítima institución” (Rousseau, o.c. pg. 145).</p>

Desde enfoques diferentes, Alain Touraine y Jürgen Habermas opinan que en la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre convergen dos filosofías que tratan de armonizarse allí pero que al mismo tiempo siembran un principio de oposición en la asimilación de la Declaración.

Para Alain Touraine<sup>60</sup>, en la Declaración se entrecruzan dos temas, asociados a los dos filósofos inspiradores: el de los derechos individuales (Locke) y el de la voluntad general (Rousseau). Pero se unen con tanta fuerza, que hay que preguntarse qué es lo que unifica un pensamiento individualista con un pensamiento holista. Según Touraine, el tema que predomina es el de los derechos individuales, tanto por el preámbulo que habla de “derechos naturales, inalienables y sagrados”, como por el artículo 2 que enumera los principales derechos: “libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión”, y por su concepción de la libertad (artículo 4) y de la propiedad (artículo 17). Sin embargo, frente al concepto de ser humano individual se erige el del ciudadano, miembro de una nación que detenta la soberanía y el principio de la ley (artículos 1, 3 y 6) y es el sujeto de una voluntad general.

<sup>60</sup> TOURAINE, Alain, «Critique de la modernité», Fayard, Paris, 1992.

Touraine ve en estas dos vertientes, no la simple oposición entre un holismo tradicional y un individualismo moderno, sino la oposición entre las dos caras de la modernidad: “de un lado, el absolutismo de la ley divina es reemplazado por el principio de utilidad social; el hombre debe ser considerado como un ciudadano y es tanto más virtuoso cuanto más sacrifique sus intereses egoístas a la salvación y a la victoria de la nación; de otro lado, los individuos y las categorías sociales defienden sus intereses y sus valores frente a un gobierno cuyos llamamientos a la unidad estorban las iniciativas privadas y por ello su propia representatividad”<sup>61</sup>.

Aquello que, según Touraine, concilia, en la Declaración, el interés individual y el bien común, es la Ley. Pero la Ley “es concebida como la expresión de una voluntad general y como el instrumento de la igualdad, aunque tiene también como tarea la defensa indirecta de las libertades individuales, al definir los linderos que hacen compatible la libertad de cada uno con el respeto de los derechos de los otros. Propone en pocas palabras una teoría de la democracia (sin emplear esa palabra) (...) Concepción de la Ley menos ambiciosa y sobre todo menos autoritaria que la de los legistas que han construido el Estado de Derecho, frecuentemente en el marco de la monarquía absoluta y que han hecho de la ley el instrumento de la sumisión del individuo a un bien común redefinido en términos de utilidad colectiva. Aquí, por el contrario, la ley se coloca por debajo de los derechos naturales del hombre; está encargada de combinar el interés de cada uno con el interés de la sociedad, lo que hace salir de una utopía a la Rousseau, ya que el individuo puede ser egoísta o deshonesto y que la palabra “sociedad” puede ocultar intereses particulares de los gobiernos, de la tecnocracia o de los burócratas”<sup>62</sup>.

El análisis que hace Touraine de la Declaración está enmarcado en un análisis mucho más amplio de la modernidad. Según él, tanto la revolución inglesa, como la independencia de las colonias de Norteamérica y la revolución francesa, estuvieron marcadas por la superposición del pensamiento de Las Luces (“La Ilustración”) con el dualismo cristiano y cartesiano. El individualismo burgués, que sobrevivirá por largo tiempo a dicho período, “ha combinado la conciencia del Sujeto personal con el triunfo de la razón instrumental; el pensamiento moral con el empirismo científico y la creación de la ciencia económica, en particular la de Adam Smith”.

Lanzando una mirada de conjunto a la historia posterior, Touraine ve en los dos siglos que siguen a la revolución francesa una separación progresiva de esos dos principios: la defensa de los derechos humanos y la racionalidad instrumental. “a medida que esta última construirá un mundo de técnicas y de poder, la apelación a los derechos humanos se disociará, primero en el movimiento obrero y luego en otros movimientos sociales, de la confianza en la razón instrumental. La humanidad arrastrada por el progreso se preguntará si acaso no pierde su alma, si no se la vende

---

<sup>61</sup> TOURAINE, Alain, o. c., pg. 72.

<sup>62</sup> Ibid.

al diablo a medida que domina la naturaleza. Pero esto no ocurría todavía en el siglo 18 cuando predominaba la lucha contra las tradiciones y privilegios del Antiguo Régimen y antes de que las convulsiones introducidas por la revolución francesa, el imperio napoleónico y la revolución industrial venida de la Gran Bretaña impulsara la crisis romántica que pondría fin a la defendida identidad entre experiencia interior y razón instrumental. Por eso la Declaración de los derechos es burguesa a la vez que jusnaturalista; su individualismo es a la vez afirmación del capitalismo triunfante y resistencia de la conciencia moral al poder del Príncipe. Creación suprema de la filosofía política moderna, la Declaración de los Derechos lleva ya en sí misma las contradicciones que van a desgarrar la sociedad industrial”<sup>63</sup>.

Por su parte, Habermas<sup>64</sup>, comparando la declaración francesa con la americana, afirma que “incluso allí donde la expresión textual coincide, había implicadas dos diferentes construcciones jusnaturalistas de la sociedad civil”.

Para Habermas, la declaración americana, como también la revolución inglesa de 1689, estaban profundamente inspiradas en la filosofía de Locke cuya concepción jusnaturalista resume así:

- “La deducción de Locke de los derechos humanos es sencilla. En el estado natural, únicamente el trabajo personal para el uso individual confiere un título legal a la propiedad privada; asegura también la vida y la libertad; puede ejercitarlo cada cual inmediatamente y también afirmarlo frente a todos, pues este derecho se acota sin más según sus fuerzas físicas y sus habilidades. La inseguridad, y con ella la necesidad de autoridad estatal y así, pues, un motivo para la socialización, surgen en primer lugar con un modo de producción determinado por el mercado; en efecto, éste reclama la garantía de la propiedad privada más allá de los bienes determinados y producidos personalmente y para consumo propio; el estado natural se torna insostenible. Los hombres se socializan bajo un gobierno que pueda proteger una propiedad que va más allá de aquella que es posible alcanzar por medio de la fuerza física y del poder de disposición inmediatos. Este gobierno debe garantizar una situación jurídica que, pre-estatal según su sustancia, descansa siempre sobre la base de la propiedad privada, pero que ahora, con las crecientes colisiones de unas propiedades ampliadas hasta la posesión del capital, deberá ser sancionada categóricamente. De este modo, todo posible gobierno se hace confiable bajo la condición y con el fin de que los humanos puedan tener y asegurar sus propiedades. Los derechos naturales a la libertad, a la vida y a la propiedad no quedan suspendidos en el estado social; son sólo, por así decirlo, canjeados por derechos civiles estatalmente sancionados, como si el poder de los particulares ya no fuera suficiente para su imposición. El gobierno debe tener poder para regular legalmente el tráfico de las propiedades privadas entre sí, pero nunca tanto poder como para poder

---

<sup>63</sup> TOURAINE, Alain, o. c., pg. 73-74.

<sup>64</sup> HABERMAS, Jürgen, “Teoría y praxis”, Tecnos, Madrid, 2000, pg. 96.

intervenir sin consentimiento en el derecho de propiedad, incluso de un solo particular, pues esto no sería de ninguna manera propiedad" (ibid., pg. 98-99).

La construcción jusnaturalista que se expresa en la declaración americana, inspirada en Locke, tiene, pues, solamente el sentido restrictivo de proteger la esfera autónomo-privada del tráfico social frente a intervenciones estatales. Según Habermas, en Norteamérica no hubo ninguna revolución en la positivación del derecho natural: "Los derechos naturales encuentran su leal correspondencia en las leyes del comercio y del tráfico; los individuos particulares obedecen éstas porque afectan inmediatamente su interés y no porque el Estado imponga leyes formales bajo amenaza de castigo. Por esto, la praxis de un comercio libre y general garantizará los derechos humanos más rigurosamente que cualquier teoría que, habiéndose convertido en poder político sobre la opinión pública, dicte leyes y positivice así el derecho natural. La filosofía no necesita esforzarse por su realización" (ibid., pg. 100).

Habermas no niega el influjo histórico que la declaración americana tuvo en la francesa, pero profundiza en sus diferencias de fondo. Encuentra en los fisiócratas franceses un punto intermedio entre el jusnaturalismo liberal lockeano y el pensamiento revolucionario de Rousseau: "los fisiócratas se diferencian de los liberales en el siguiente punto decisivo: la ambicionada armonía no se originaría naturalmente a partir del concierto egoísta de intereses inmediatos, sino sólo a partir del interés propio esclarecido en el marco de un orden natural estatalmente organizado (...) Así, pues, los fisiócratas coinciden con Rousseau respecto del hecho de que los derechos humanos sólo pueden darse como derechos civiles y la libertad sólo en el estado social. El orden natural de la sociedad sólo se realiza por medio del poder político, a cuyo efecto éste, a diferencia de Rousseau, procede sobre la base de leyes que han sido obtenidas a partir del conocimiento filosófico de las naturaleza de las cosas mismas" (ibid., pg. 105).

En un esfuerzo de síntesis comparativa, Habermas confronta así las dos declaraciones:

- "De esta específica diferencia entre las construcciones jusnaturalistas de la sociedad burguesa dominantes en América y en Francia, se sigue necesariamente una interpretación distinta de la tarea revolucionaria: positivizar el derecho natural y realizar la democracia. El mismo acto revolucionario no puede tener idéntico sentido cuando se trata de:
- (allá en América) liberar las fuerzas espontáneas de la autoregulación en consonancia con el derecho natural;
- y aquí (en Francia), por el contrario, de instituir primeramente una constitución general jusnaturalista contra una sociedad depravada y una naturaleza humana corrompida;

- allí (en América) se proclamó el poder revolucionario con objeto de restringir un poder despóticamente desencadenado,
- aquí (en Francia) para la construcción de un orden natural que no puede contar con la complacencia de una base natural;
- allí (en América) la revolución puede dejar que el inquebrantable egoísmo de los intereses naturales trabaje para ella;
- aquí (en Francia) tiene que movilizar estímulos morales” (ibid., pg. 109, paréntesis añadidos).

Habermas afirma también, como Touraine, que en la elaboración de la Declaración francesa se dio “una singular trabazón de ambas teorías” y que “el concepto de una positivación de estos derechos fundamentales fue articulado en la concomitancia inexpresada de ambas tradiciones” (ibid., pg. 105).

Tanto la declaración americana como la francesa marcan un momento de positivación del derecho natural. Habermas ve sobre todo en la declaración francesa una auténtica revolución que se sostiene en dos pilares: la comprensión y la voluntad: “la comprensión de la conexión racional de las normas fundamentales y la voluntad de proporcionarles validez por medio de un poder de sanción obligado en sí mismo con estas normas. Este acto de declaración debía exigir para sí engendrar el poder político exclusivamente a partir de la comprensión filosófica. Esta idea de la realización política de la filosofía, a saber: la creación autónomo-contractual de la coerción jurídica a partir sólo de la razón filosófica, es el concepto de revolución que se sigue inmanentemente de los principios fundamentales del derecho natural moderno; bajo el otro nombre de contrato social, este concepto fue lentamente desarrollado antes de que la revolución burguesa, que se había hecho consciente de él, se concibiera a sí misma en la positivación de los derechos naturales y, entonces, uniera también este concepto a su propio nombre” (ibid., pg. 90).

Con las revoluciones inglesa, americana y francesa; con sus declaraciones de derechos y la proyección de éstas en sus constituciones y en el modelo de Estado que allí se inspira y configura, el derecho natural que involucra los derechos humanos, hasta entonces confinado al ámbito de la ética y de la filosofía política, pasa al ámbito del derecho positivo, es decir, del derecho que ya no es hipotético o ideal sino que se traduce en los campos de lo promulgado, de lo puesto ahí (positus, positivus ...) en la realidad empírica y que por tanto adopta mecanismos de efectividad, operatividad e instrumentalidad.

El contexto de este salto histórico es el de la Ilustración, o sea, el del dominio de la razón. Kant, en su Filosofía de la Historia, definió la Ilustración como “la salida del hombre de su minoría de edad”, añadiendo que “La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con

independencia de él, sin la conducción de otro. Sapere aude (“atrévete a servirte de tu propio entendimiento”): he aquí la divisa de la Ilustración”.

El culto a la razón y su euforia caracteriza, pues, ese contexto histórico en que el derecho natural parece incrustarse en las redes del derecho positivo. ¿Algún humanista podría mirar ese salto con temor o desconfianza? Seguramente no. Pero será necesario casi un siglo para que esa euforia se decante y para que “la razón” vaya revelando sus ambigüedades y/o complejidades.

La modernidad en cuanto era de la razón o ilustración parecía dejar atrás otras formas de pensar marcadas por los mitos, los sentimientos o los dogmas religiosos; por el peso de la tradición; por formas de autoritarismo que restringían o impedían el uso de la razón. Pero esa comprensión simple de la racionalidad humana, definida más a la luz de lo que combatía, se fue haciendo más compleja en la medida en que el mismo ejercicio de la razón se fue convirtiendo en objeto de análisis críticos.

Por ello, antes de analizar lo que significa el Derecho en la modernidad, es bueno pasar revista a diversas comprensiones de la racionalidad moderna.





## 7. Ambigüedades de la “razón” en la Modernidad

Tres miradas no coincidentes pueden servirnos para asumir una posición crítica frente a la racionalidad moderna que ha servido de base a la comprensión moderna del Derecho.

### 7.1. Max Horkheimer y la racionalidad reducida de la Modernidad

Uno de los análisis más descarnados a este respecto es la Crítica de la Razón Instrumental<sup>65</sup> de Max Horkheimer, reconocido exponente de la Escuela de Frankfurt.

Para Horkheimer, el paso a la modernidad, la cual se define como “era de la razón”, implica un profundo viraje en la comprensión misma de la razón: de una concepción objetiva de la razón, que predominó en la filosofía griega, en la Escolástica y en el Idealismo alemán, en la cual el grado de racionalidad se medía por el grado de armonía de cada ejercicio racional con una visión de la totalidad, en la cual se implicaba el ser humano y sus fines, y que ponía más énfasis en los fines que en los medios, se fue pasando a una concepción subjetiva de la razón, la cual se fue centrando en lo formal, o sea, en el mecanismo abstracto de funcionamiento del entendimiento, el cual consiste en la capacidad de clasificar, inferir y deducir, con independencia de los contenidos.

Esta razón subjetiva se fue focalizando en la articulación entre fines y medios, o sea, en la validez de los procedimientos o métodos racionales, dejando de lado la racionalidad de los fines. Y cuando esta razón subjetiva se ocupa de fines, los somete a un criterio central que es el interés del sujeto (individual o colectivo) en orden a su autoconservación. La idea de que un fin pueda ser racional en sí mismo por una excelencia autovalidante que lo sustraiga al interés de autoconservación del sujeto y a las demás ventajas o intereses que allí se fundan, se convierte ya en una idea extraña a la razón subjetiva.

Así, pues, la razón subjetiva o formalizada es, en última instancia, una capacidad de clasificación de hechos, de cálculo de probabilidades y de determinación de los

---

<sup>65</sup> HORKHEIMER, Max, “Crítica de la razón instrumental”, Trotta, Madrid, 2002.

medios más adecuados para un fin dado. Desde esta perspectiva, una actividad sólo es racional cuando sirve a otro objetivo, o sea, cuando es instrumento. Sólo hay un modo de alcanzar sentido: servir a un fin. Los mismos hobbies sólo pueden ser racionales cuando se les comprende como instrumentos para “mantenerse de buen humor”, precondition psíquica de la capacidad de rendimiento en el trabajo.

Horkheimer ve en el positivismo científico que se toma como la expresión más acabada de la racionalidad moderna, el imperio de la razón subjetiva o instrumental, y lo confronta con la filosofía neo tomista, en la cual ve la expresión más actualizada de una racionalidad objetiva. Sin embargo, ambas corrientes coinciden en un dogmatismo fundamental: los positivistas lo asumen ingenuamente cuando critican los dogmatismos filosóficos o religiosos, al tiempo que se niegan a verificar sus propios principios; los neo tomistas conscientemente apelan a una revelación, intuición o evidencia elemental. El cientifismo, según Horkheimer, ha querido monopolizar la “verdad”, pero no es menos estrecho de miras que la religión militante; cuando afirma que todo intento de limitar la autoridad de la ciencia es perverso, lo único que queda claro es la intolerancia de su doctrina. Pero incluso una actitud de “libre mercado de ideas”, que esconde una eliminación del concepto teórico de verdad, así como una comercialización de valores espirituales, constituyen, en el fondo, una toma de partido por el éxito que es ya abiertamente la instrumentalización de la razón.

Aquí es donde Horkheimer toca fondo en su análisis de la racionalidad: “Tanto los positivistas como los tomistas parecen considerar que la adaptación del ser humano a lo que ellos llaman realidad, permitiría salir del actual callejón sin salida”<sup>66</sup>. Ambas posiciones se someten al veredicto del fracaso o del éxito, ya sea en la vida temporal o en la futura. “En nuestro tiempo –afirma Horkheimer– la acuciante exigencia de que los humanos se adapten a algo que tiene el poder de ser, tanto si recibe el nombre de un hecho como el de un ente de razón, ha llevado a un estado de racionalidad irracional” (...) “Los humanos piensan que las exigencias de lo existente deberían verse fortalecidas por la filosofía en cuanto servidora de lo existente. Esta es una ilusión no menos grande que comparten positivismo y neo tomismo”<sup>67</sup>.

Así, pues, lo que Horkheimer señala es una reducción progresiva de la racionalidad: primero se la reduce al formalismo, a su ejercicio formal de clasificar, inferir y deducir, abandonando la atención a los contenidos o cosmovisiones coherentes, y luego se la reduce al servicio de la realidad existente, abandonando el interés por la realidad posible.

Hay en algunas páginas de Horkheimer cierta evocación nostálgica de épocas en que la razón objetiva tenía fuerza social, ya en las cosmovisiones religiosas, ya en las filosóficas. Una referencia central es justamente a la racionalidad de

---

<sup>66</sup> Horkheimer, Max, o. c., pg. 113.

<sup>67</sup> Horkheimer, Max, o. c., pg. 114.

los derechos humanos: "En el siglo XVIII la convicción de que a todo ser humano corresponden determinados derechos no era una repetición de dogmas de fe sustentados por una comunidad, ni menos una repetición de dogmas heredados de los antepasados. Reflejaba la situación de los seres humanos que proclamaron tales derechos; era expresión de una crítica de unas condiciones que reclamaban de forma imperiosa una transformación y esta exigencia fue comprendida por el pensamiento filosófico y por las acciones históricas a las que fue traducida. Los precursores del pensamiento moderno no inferían lo bueno de la ley, incluso infringían la ley, pero no por ello dejaban de intentar reconciliar la ley con lo bueno. Su papel en la historia no fue el de adaptar sus palabras y actos al texto de viejos documentos o de doctrinas aceptadas de modo general; más bien crearon documentos y consiguieron que sus doctrinas fueran aceptadas (... ) "Las personas que cultivaban el pensamiento no alababan la humildad y el amor fraterno, la justicia y la humanidad, porque fuera realista mantener en pie tales principios y erróneo y peligroso desviarse de ellos, o porque estas máximas estuvieran más en consonancia con su gusto presuntamente libre. Se mantuvieron fieles a esas ideas porque percibían en ellas elementos de la verdad; porque las ponían en relación estrecha con la idea del Logos, bien en la forma de Dios o de un espíritu trascendente o incluso de la naturaleza como un principio eterno. Asumían y entendían los fines últimos de un modo tal, que éstos no sólo poseían un sentido objetivo y un significado inmanente, sino que incluso sus ocupaciones e inclinaciones más modestas venían así a depender de una creencia en lo generalmente deseable y en el valor intrínseco de sus objetos"<sup>68</sup>.

En la medida en que la razón formalizada o instrumental fue aniquilando este tipo de contenidos de la razón objetiva, sus defensores recurrieron a un "poder compensatorio" para defenderlos, consistente en justificarlos por el "prestigio" (pasado o presente) o valorizándolos con base en "la tradición" o en "el consenso", todo lo cual se diluye, en última instancia, en el poder económico-político: no se puede uno enfrentar al "consenso / realidad".

Este predominio de una razón subjetiva o instrumental que devora la razón objetiva en la modernidad, en la visión de Horkheimer desata un conflicto entre naturaleza y razón que atraviesa toda la modernidad, al mismo tiempo que transforma radicalmente el papel y la comprensión del individuo.

El conflicto entre naturaleza y razón se evidencia al ir quedando la naturaleza degradada y vacía como consecuencia de la reducción de la racionalidad al mecanismo subjetivo de calcular, en la mira de una autoconservación que exige adaptarse a una realidad/poder. La naturaleza es entonces sometida al dominio (a la dinámica de la dominación) y privada de cualquier otro fin que no sea su dominio. Pero esto no se da sólo en el campo de la naturaleza extra-humana sino también en el de la naturaleza humana, que no es aislable de su entorno extra-humano. La razón subjetiva instrumental se proyecta, entonces,

---

<sup>68</sup> Horkheimer, Max, o. c., pg. 68-69.

en el sojuzgamiento de la naturaleza que hay en el sujeto: incluso los fines del individuo, como su felicidad, su riqueza, su salud, su bienestar, adquieren sentido sólo si se convierten en medios en función de fines que no trasciendan la sociedad industrial. “Tal renuncia –afirma Horkheimer– genera y conlleva racionalidad en lo que hace a los medios e irracionalidad en lo que hace a la existencia humana”<sup>69</sup> Por eso no es extraño que esa negación de la naturaleza humana del sujeto provoque rebeliones, transgresiones individuales o perturbaciones mentales, pero Horkheimer anota que la “civilización” en cuanto “irracionalidad racionalizada que es”, integra la rebelión de la naturaleza como un instrumento más de su autoconservación, lo cual se realiza de varias formas: una es la introyección del dominio en la evolución del yo; otra es la transformación dialéctica del dominio, lo cual lleva a que el ser humano se convierta en instrumento dominado por la naturaleza misma que ha dominado; otra es la conversión del impulso mimético reprimido, en fuerza destructiva, explotada por los sistemas más radicales de dominación social.

Esta última forma de sojuzgamiento de la naturaleza del sujeto (la conversión del impulso mimético reprimido en fuerza destructiva) es lo que, a juicio de Horkheimer, caracteriza los fenómenos políticos más opresores y bárbaros de la modernidad, como el Fascismo. No es extraño, entonces, que tal barbarie se produzca en sociedades que alardean de ser las “más racionales” o “civilizadas”<sup>70</sup>. En efecto, el impulso mimético, o sea, la tendencia a la imitación, es el medio de aprendizaje fundamental en la infancia y el que explica la configuración de los comportamientos colectivos culturales o étnicos. Sólo en fases tardías se va pasando del modo mimético al modo racional, en el aprendizaje y en el comportamiento; este último (el “modo racional”) se caracteriza en gran parte por la represión de los impulsos miméticos para poder dirigirlos hacia fines determinados. Pero el racionalismo formal, instrumental o subjetivo, como lo ha señalado Horkheimer, va reduciendo los fines racionales hasta dejar solamente en pie el de la autoconservación, fin que a la vez exige la adaptación del individuo al mundo de los objetos, al Statu quo, adaptación que va encerrando todas las posibilidades de esperanza y felicidad que ofrece la razón en el reducido horizonte de proteger lo existente tal como es. En esa reducción se da necesariamente una frustración que no es suficientemente compensada por la represión al impulso mimético y entonces éste (el impulso mimético) comienza a dominar nuevamente al sujeto pero en forma regresiva y deformada. Es, entonces, cuando las masas dominadas se identifican con sus dominadores, dando así desfogue a los impulsos

---

<sup>69</sup> HORKHEIMER, Max, o. c., pg. 116.

<sup>70</sup> También FREUD, en su obra “El malestar en la cultura”, analizó el caso de la primera guerra mundial y su barbarie, destacando el hecho de que esa barbarie no se producía por parte de pueblos considerados “salvajes” sino justamente por parte de las naciones que decían estar en la vanguardia de la “civilización”. Freud explica que todo estadio evolutivo anterior persiste al lado del posterior, y esos estadios primitivos pueden siempre reconstruirse y que la esencia de la enfermedad mental es siempre un retorno a estados anteriores de la vida afectiva. Freud anota que la “civilización” muchas veces violenta la naturaleza y que ha logrado construir “más hipócritas de la cultura que hombres culturales”.

reprimidos y frustrados. Las masas llegan a identificarse con el mismo deseo de reprimir de sus propios opresores y asumen el mismo impulso persecutorio de éstos, impulso que a su vez sus opresores utilizan para reforzar el sistema opresor. Tal explicación arroja mucha luz, no solo sobre la caracterización del Fascismo sino sobre muchos fenómenos políticos de la modernidad.

En cuanto a la transformación del papel del individuo en la modernidad, Horkheimer anota que esa racionalidad formal o instrumental va dejando de ser un instrumento del Yo y se va convirtiendo, por el contrario, en devoradora del Yo, al someterlo, como esclavo, al mundo ya hecho; al Statu quo. El símbolo que Horkheimer utiliza aquí es el de “una máquina que ha prescindido del piloto y se desplaza ciegamente por el espacio a toda velocidad. En el momento de su consumación, la razón se ha vuelto irracional y tonta. El tema de esta época es la autoconservación, no habiendo ya, sin embargo, Yo alguno que conservar”<sup>71</sup>.

Luego de pasar revista a la concepción del individuo en las grandes cosmovisiones históricas, Horkheimer concluye que el tipo dominante de individuo de la modernidad es “el sometido” y “el subalterno”, que actúa en consonancia con lo que percibe en su entorno y que “en la medida en que es el eco de su entorno y lo repite e imita; en la medida en que se adapta a todos los grupos poderosos a los que en definitiva pertenece; en la medida en que se transforma de ser humano en miembro de organizaciones; en la medida en que sacrifica sus posibilidades en aras de la disposición a complacer a tales organizaciones y a conquistar influencia en ellas, consigue sobrevivir. Es una supervivencia que se logra mediante el más antiguo medio biológico de supervivencia: mediante el mimetismo”<sup>72</sup>.

Horkheimer concluye que los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires; los que han atravesado infiernos de sufrimiento por la resistencia al sometimiento. Son los “símbolos de una humanidad que aspira a nacer”<sup>73</sup>. Por ello propone que la tarea de la filosofía sea redefinida como “traducir lo que han hecho (los mártires) a un lenguaje que sea escuchado, aunque sus voces precederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía”<sup>74</sup>.

Al precisar más el papel de la filosofía, ubicándolo en el conflicto no resuelto entre naturaleza y razón, Horkheimer lo define como el papel de hacer conscientes a los humanos de la contradicción entre lo existente y la ideología, ese ámbito en que las ideas se desprenden de sus envolturas originarias y aspiran a una vigencia universal volviéndose contra el sistema social que las alentó. Pero ideas y valores son inseparables del lenguaje en que se expresan, y el lenguaje libera el impulso mimético en la medida en que refleja los anhelos de los oprimidos y la violencia

---

<sup>71</sup> HORKHEIMER, Max, o. c., pg. 143.

<sup>72</sup> HORKHEIMER, Max, o. c., pg. 153.

<sup>73</sup> HORKHEIMER, Max, o. c., pg. 168.

<sup>74</sup> HORKHEIMER, Max, ibid.

que se ejerce sobre la naturaleza (humana y extra-humana). Hay, pues, un uso del lenguaje que lo convierte en instrumento de poder o medio de almacenar conocimientos para utilizarlos en la producción y en la destrucción (paz y guerra) y es un lenguaje que separa de sí el impulso mimético reprimido, no le permite expresarse en el momento oportuno sino en forma traumática, regresiva, para utilizarlo como medio de poder; para eliminar a la oposición. Pero si el lenguaje cumple su función mimética genuina, o sea, su papel de reflejar las tendencias naturales, concilia naturaleza y razón.

Una filosofía que trate de ayudar a que lenguaje y realidad se armonicen; que permita, como el arte, reflejar el sufrimiento en la expresión lingüística, conectándolo con la experiencia y la memoria, hace que la naturaleza se sosiegue viéndose reflejada en el espíritu, en la razón. "La filosofía es el esfuerzo consciente por fundir todo nuestro conocimiento y nuestra intelección en una estructura lingüística en la que las cosas sean llamadas por su propio nombre. No espera, sin embargo, encontrar estos nombres en palabras y frases aisladas sino en el continuado esfuerzo teórico por explicar y desarrollar la verdad filosófica"<sup>75</sup>. Esa verdad la entiende como coincidencia de nombre y cosa; la que defendieron más las corrientes de la racionalidad objetiva aunque creían que esa coincidencia se lograba más a través de sistemas eternos pero ignorando que el mero hecho de vivir en medio de la injusticia social cerraba el camino a la formulación de una verdadera ontología, aferrada a una armonía teórica que oscurecía o escondía la separación entre el ser humano y la naturaleza, la cual halla su expresión más genuina en los gritos de los miserables.

De allí que Horkheimer le reconozca un papel decisivo a la negación en la filosofía: negación de las pretensiones absolutas de la ideología dominante y de las pretensiones más insolentes de la realidad. "En la medida en que sujeto y objeto, palabra y cosa, no puedan unificarse en las presentes circunstancias, nos vemos impulsados por el principio de la negación a intentar la salvación de verdades relativas a partir de las ruinas de los falsos absolutos"<sup>76</sup>. "El método de la negación, la denuncia de cuanto mutila a la humanidad e impide su libre desarrollo, descansa sobre la confianza en el ser humano"<sup>77</sup>.

## 7.2. Alain Touraine y la racionalidad fragmentada de la Modernidad

El sociólogo francés Alain Touraine, en su "Critique de la modernité"<sup>78</sup> asume una posición menos negativa sobre la modernidad. Según él, la racionalidad moderna no podría reducirse a la instrumental o técnica. Se caracterizaría más

---

<sup>75</sup> HORKHEIMER, Max, o. c., pg. 182.

<sup>76</sup> HORKHEIMER, Max, o. c., pg. 184.

<sup>77</sup> HORKHEIMER, Max, o. c., pg. 187.

<sup>78</sup> TOURAINE, Alain, "Critique de la modernité", Paris, Fayard, 1992 – Traducciones del francés: JG.

bien por un dualismo que en los comienzos de la era moderna es un dualismo fecundo y humanista y tiene como exponentes a Descartes, Rousseau, Locke y Kant. Sin embargo, ese dualismo que trata de integrar dos movimientos: el de racionalización y el de subjetivización, se va desintegrando y fragmentando hasta producir una crisis de la modernidad cuyas características coinciden en gran parte con las descritas por Horkheimer.

Touraine señala 4 fragmentos desintegrados del polo subjetivo de la modernidad que obran como focos de resistencia a la reducida racionalidad instrumental: 1) la afirmación del Eros como resistencia a la ley y moral sociales; 2) la afirmación de los nacionalismos como resistencia al universalismo del mercado y del dinero; 3) la afirmación de la empresa como lugar de gestión de mercados y tecnologías; 4) la afirmación del mundo del consumo como medio de superación de la estratificación social.

Al mismo tiempo, Touraine analiza la crisis de la modernidad como un proceso de "destrucción del Yo", a lo cual contribuyen el historicismo y el positivismo, así como las filosofías de Nietzsche, Marx y Freud. La salida de la crisis la visualiza como una reconstrucción del Sujeto a través de los movimientos sociales, sin prescindir de la técnica, la cual sería el piso giratorio que integra los fragmentos dispersos de la subjetividad.

Touraine reconoce también que la característica central de la modernidad es la racionalización, la cual se asocia a la destrucción de creencias, pertenencias y culturas tradicionales y se proyecta en una sociedad racional, a veces imaginada como un orden basado en el cálculo; a veces como razón al servicio del interés y del placer individuales; a veces se entiende la razón como un arma que libera la naturaleza aplastada por la autoridad religiosa. Esa sociedad racional debería ser tan transparente como el pensamiento científico. Pero el ideal o sueño de los filósofos de las luces no se fundó sólo en la apelación a la razón, pues los razonamientos no concuerdan fácilmente y llevan a la diversidad de opiniones sin poderse imponer como verdades reveladas. Por eso la racionalidad se conjugó con una sumisión a la naturaleza en concordancia con las reglas del gusto, reconciliando así el orden racional, el estético y el moral: una humanidad reconciliada consigo misma y con el mundo.

En su crítica muy matizada de la modernidad, Touraine insiste en que la crítica no debe llevar a regresar a lo que la modernidad destruyó ni a prescindir de lo que construyó. En algunas de sus páginas resalta las conquistas positivas de la modernidad, como: la organización del comercio y la elaboración de reglas de intercambio y de administración pública; la configuración del Estado de Derecho; la difusión del libro; la crítica y derrumbamiento de tradiciones, intereses y privilegios; la substracción de bases naturales y teológicas a muchas formas de dominación; el impulso a prácticas científicas de observación, clasificación y sistematización; la construcción de una imagen racionalista del mundo que



integraba al ser humano y la naturaleza en procesos endógenos. Uno de los rasgos centrales sería la construcción de un sistema capaz de reflexividad, o sea de actuar sobre sí mismo, que se autoproduce, se autoregula y se autocontrola sin recurrir a lo sagrado o trascendente o a la tradición. Sin embargo todo este optimismo pronto fracasó: no hubo en realidad administraciones racionales; la vida social no estuvo gobernada por opciones racionales sino por luchas de poderes y por conflictos; la modernización fue cada vez menos endógena y cada vez más estimulada por forcejeos de poder o por revoluciones sociales. "La idea de modernidad no fundó su fuerza en su utopía positiva de construir un mundo racional, sino en su función crítica, y no la mantuvo sino mientras persistió la resistencia del pasado"<sup>79</sup>.

Touraine se detiene en la filosofía de Descartes, padre del racionalismo moderno, el cual, sin embargo, no reduce el pensamiento y la razón a la acción instrumental sino que "hace andar la modernidad sobre sus dos piernas". "Su pensamiento dualista, que será rápidamente atacado por los empiristas pero prolongado por Kant, nos hace señas, por encima de dos siglos de filosofía de las Luces y de ideologías del progreso, para volvernos a enseñar a definir la modernidad"<sup>80</sup>. Descartes no solo descubre reglas de un método científico que ayude a protegerse de las ilusiones, sino que en la profundidad de su Discurso del Método se bifurca hacia el "cogito" (el "yo pienso") que le revela su subjetividad como independiente de la experiencia material inmediata. Por eso Touraine afirma que "Con Descartes, cuyo nombre es identificado habitualmente con el racionalismo, aquello que Horkheimer llamará la razón objetiva comienza, por el contrario, a fracturarse, reemplazada por la razón subjetiva, al tiempo que la libertad del sujeto humano es afirmada y experimentada en la conciencia del pensamiento. Sujeto que se define por el control de la razón sobre las pasiones, pero que ante todo es voluntad creadora, principio interior de conducta y ya no simple asentimiento al orden del mundo" (...) "Esta moral de la libertad pudo parecerle a Jean Paul Sartre como una prefiguración de sus propias ideas"<sup>81</sup>. Para Touraine, en el padre del racionalismo que es Descartes, se afirma con fuerza una filosofía del Sujeto. Mientras el racionalismo de Las Luces ubica la libertad en el triunfo de la razón y en la destrucción de las creencias, lo cual confina al ser humano en la naturaleza, destruyendo todo principio de unidad en el ser humano y reduciendo el Yo a una ilusión y falsa conciencia, Descartes toma otro camino: su confianza en la razón lo lleva a una reflexión sobre el Sujeto humano que no es solo criatura de Dios sino también imagen del Creador en cuanto voluntad creadora. Las dos caras del ser humano: la del conocimiento racional y la de la voluntad y libertad, no se oponen sino que se combinan cuando la libertad y la generosidad son llevadas por la razón, pues "si el ser humano es algo que piensa, eso quiere decir que es algo que duda, que concibe, que afirma, que

---

<sup>79</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 47.

<sup>80</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 59.

<sup>81</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 61.

niega, que quiere, que no quiere, que imagina y que siente, que conoce pocas cosas y que ignora muchas, que ama, que odia y que desea”<sup>82</sup>.

Touraine no oculta su admiración por Locke, entre los padres de la modernidad, reconociéndolo como padre del individualismo moderno que le imprime a la filosofía de los derechos humanos un toque inconfundiblemente individualista, pero reconoce en él a un baluarte de la subjetivización que contrarresta los efectos del racionalismo científico o instrumental. Tampoco oculta sus reservas ante Rousseau y todos los inspiradores de las revoluciones sociales, porque ve en ellos el peligro de que la razón, proyectada en una ideología o en una forma de Estado, se convierta en un totalitarismo opresor que aplaste al Sujeto.

Según Touraine, Locke es el que formula el sueño de Las Luces, de una humanidad reconciliada con ella misma y con el mundo, que concordaría con un orden universal, a la manera como la razón del matemático concuerda con las leyes naturales físicas, o como la persona de gusto accede espontáneamente a la verdad de lo bello. Separándose del dualismo cartesiano de las “ideas innatas”, Locke sostiene que no es el entendimiento humano el que le da la forma a las cosas sino que asimila pasivamente las cosas que penetran por las sensaciones y construye un pensamiento sin garantías trascendentes y una razón instrumental en la que la naturaleza se imprime por los deseos y por el placer que produce la aceptación de la ley natural o por la desgracia que experimentan quienes no siguen esa ley. Ese naturalismo lleva a Locke a fundar los derechos del individuo en la propiedad de su yo que se prolonga en el trabajo y en la propiedad de las cosas, y el Estado sería esencialmente una función arbitral y garante de las propiedades.

En la moral de Kant, moderna por excelencia, Touraine ve un intento profundo de unir la virtud con la felicidad; la ley con el individuo; el actor con el sistema<sup>83</sup>, moral que Touraine analiza en un paralelismo profundo con la política de Rousseau, en quien Touraine descubre al primer crítico modernista de la modernidad, pues Rousseau se distancia del racionalismo optimista de Las Luces y afirma tajantemente que la sociedad no es racional y por ello se impone crear un orden político opuesto a la sociedad, mediante una voluntad general que produzca un nuevo Estado de soberanía popular. Aquí aflora la contradicción entre el orden natural y el orden social y entre la modernidad económica y la ciudadanía; por eso el naturalismo de Rousseau es una “crítica a la modernidad pero modernista” y “una superación de la filosofía de las luces pero iluminada”. Touraine afirma que “En Rousseau se originan a la vez la idea de soberanía popular que alimentará tanto a los regímenes democráticos como a los autoritarios, y la idea del individuo como representante de la naturaleza contra el Estado. Con él, la crítica radical de la sociedad conduce a la idea de una soberanía política al servicio de la razón (... )

---

<sup>82</sup> Palabras de Descartes que Touraine toma de la cuarta parte del Discurso del Método y de la Tercera Meditación Metafísica.

<sup>83</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 38.

podría ser comparado a un revolucionario de hoy que, consciente de que la sociedad no es lo que debe ser, contempla al mismo tiempo una solución de carácter socialista y otra de carácter anarquista. Comprendería que estas son dos formas incompatibles de régimen político, pero, en cuanto revolucionario por encima de todo, asumiría las dos formas de ideal a la vez, puesto que ambas se oponen igualmente a la sociedad tal como está. No convirtamos a Rousseau en un romántico, pues entre el Contrato Social y el Emilio se introduce el tema de un “Nosotros” social que supera y eleva al individuo. Pero ¿cómo no reconocer con Groethuysen que la ruptura con la sociedad exige todo esto, a la vez la creación de una utopía política y la soledad de un individuo que opone la verdad a la sociedad arrastrada por el orgullo y la apariencia?<sup>84</sup>.

Según Touraine, hasta la revolución francesa, los dos polos de la modernidad: la racionalización y la subjetivización, tratan de integrarse conflictivamente. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (“a la vez burguesa y jusnaturalista”) es una muestra de ello. A partir de allí, sin embargo, se disocian, y los dos siglos siguientes (siglos XIX y XX) evidencian su creciente separación. La racionalidad instrumental va creando un mundo de técnicos y de poder, mientras la defensa de los derechos humanos se disocia de la razón instrumental, primero en el movimiento obrero y luego en los movimientos sociales. Después de la revolución francesa y de la industrialización inglesa, las nuevas sociedades industriales logran tal capacidad de intervención sobre sí mismas que se sumergen con todas sus fuerzas en la concepción más orgullosa y conquistadora de la modernidad: el ser humano ya no tiene naturaleza ni derechos naturales; solo es lo que se hace y sus derechos son sociales; ya la razón no es pensada como descubrimiento de un orden sino que se convierte en fuerza de transformación histórica y la idea de sociedad pasa a ser orgánica.

De un golpe desaparece la separación entre sujeto y sociedad y el ser humano se convierte en un ser social e histórico (una pieza de la máquina social). Los actores sociales pasan a identificarse con las fuerzas naturales. El historicismo define cualquier fenómeno de acuerdo a su posición sobre el eje que va de la tradición a la modernidad, eje que se convierte en el “sentido de la historia”. El Sujeto, tanto en las corrientes idealistas (Hegel) como en las corrientes materialistas (Marx) se identifica con el “sentido de la historia”. El concepto de “actor histórico” se configura por el encuentro entre una categoría social con el destino o necesidad histórica. Ya no hay separación entre técnica y conciencia, entre subjetividad y objetividad, y el individuo pasa a ser un “ser público” que está por encima de la oposición entre lo espiritual y lo temporal en nombre del sentido de la historia. La filosofía positivista ignora ya las preocupaciones del jusnaturalismo: el ser humano, como tal, ya no existe para ella; solo existe la sociedad; el concepto de “individuo” es una abstracción ligada a la filosofía antigua. La era del progreso lleva a someter el pensamiento positivo al éxito y la subjetividad queda disuelta en objetividad científica.

---

<sup>84</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 37-38.

Touraine percibe en esa crisis de la subjetividad el influjo de filosofías que, según él, convergen en la destrucción del Yo. Su análisis del marxismo, por ejemplo, lo lleva a resaltar una contradicción en el interior de esta filosofía, como fuerza liberadora y a la vez como sumisión del sujeto a la historia, pues Marx no habría apelado a un verdadero movimiento social contra el capitalismo sino a la naturaleza, toda vez que la acción del proletariado no sería una reivindicación de sus intereses inspirada en la conciencia de sus derechos, sino más bien una transformación de los trabajadores alienados en una fuerza de explosión de las contradicciones internas del capitalismo; su fuerza social sería la liberación de ciertas fuerzas histórico naturales que el capitalismo habría represado. Touraine reconoce, sin embargo, que aunque Marx rechazó el recurso a la subjetividad, el movimiento obrero, que fue su inspiración práctica, se convirtió en la expresión principal del recurso al Sujeto, demostrando que la práctica superó la teoría. Por su parte, Nietzsche y Freud le dan un vuelco al análisis de la conciencia que detentaría el papel central en el proceso de subjetivización, y lo reemplazan por el análisis centrado en el ello, que parte de la vida, del deseo, de las pasiones. Sin embargo, sus perspectivas no son iguales: mientras Nietzsche, al rechazar la identificación de la libertad con la integración a la sociedad, reivindica más el inconsciente y su lenguaje y deriva en una identificación con el poder y el nacionalismo donde se expresa más esa fuerza de la vida o del ello, Freud, por el contrario, aunque partiendo también de la importancia que le reconoce al inconsciente, explora posibilidades de transformación del ello en fuerza de construcción de Sujeto, a través del desarrollo de la libido (relación con los otros seres humanos) y de la invasión que hace el ello en el super ego, que puede convertirse en fuerza de reconstrucción del Sujeto.

Touraine insiste en que la modernidad desde su inicio estaba desgarrada entre los dinamismos de racionalización y subjetivización y en que lo que define la modernidad es justamente la separación progresiva de ambos dinamismos. Por eso cree que cuando la ideología modernista llega a afirmar cierta unidad fundamental entre las leyes naturales de la historia y la acción colectiva de los humanos (historicismo, positivismo, totalitarismos, destrucción del Sujeto) se le ha dado la espalda a la modernidad y se han creado las bases para un poder absoluto y represivo y para una unidad ficticia entre un mundo económico que ha perdido su racionalidad interna y unos actores sociales privados de su identidad en nombre de una "misión universal". Tal proclamación de la identidad entre voluntad y necesidad constituye la autodestrucción de la modernidad.

La crisis de la modernidad, según Touraine, se iría revelando en tres etapas: 1) el agotamiento del movimiento inicial de liberación; 2) la pérdida del sentido de cultura, reducido a la técnica y a la acción instrumental; 3) el debilitamiento de los mismos objetivos, consecuencia de la desaparición de las bases metasociales de la moral, lo que supone el triunfo de una "moral social" marcada por el utilitarismo y el funcionalismo, es decir, por un todo que domina y elimina a las partes. La recuperación del impulso liberador de la modernidad lleva a oponerse a una

voluntad impuesta por leyes, apoyada en la evidencia impersonal de una verdad científica a la vez que en el éxito económico y en la eficacia técnica.

Touraine opina que el agotamiento de la modernidad era inevitable, pues la modernidad se definió desde un comienzo, no como un orden nuevo sino como movimiento o sea como “destrucción creadora”, y todo movimiento fatiga y conduce al vértigo que es su propia aceleración; es una noción crítica más que constructiva y su agotamiento se transforma rápidamente en sentimiento de angustia y en el sin-sentido de una acción que no acepta más criterios que los de la racionalidad instrumental. Habría que recordar que el espíritu moderno sedujo al comienzo a los que desconfiaban de los sistemas y buscaban, más que construir un mundo nuevo, descubrir horizontes inexplorados; vivir en un mundo de búsquedas más que de certezas; de libertad y de tolerancia más que de principios. Sin embargo, la modernidad se fue transformando en un instrumento de control, integración y represión (Foucault agregaría: “de moralización”), que exige adaptar los sentimientos y los deseos a las reglas del éxito social y a un cierto “higienismo” formulado en nombre de la ciencia. El ideal inicial de llegar a una sociedad capaz de actuar sobre sí misma sin dependencias metasociales, se transformó cargando a la sociedad con más poder que razón; con más imposiciones que liberaciones. Por eso el pensamiento social ha llegado a sentirse prisionero en una modernidad de la cual desconfía.

El proceso de descomposición o fragmentación de la modernidad lo describe así Touraine: “A la esperanza de una modernización endógena, del triunfo de las luces de la razón y de las leyes de la naturaleza alejando las ilusiones de la conciencia, las mentiras de las ideologías y la irracionalidad de las tradiciones y de los privilegios, le sucede el reconocimiento brutal de fuerzas cuya diversidad desorganiza el campo social y cultural. La idea de modernidad es reemplazada por la de acción modernizadora; ésta moviliza fuerzas no modernas; libera al individuo y a la sociedad, hasta entonces prisioneros de leyes impersonales de la razón que antes fueron leyes divinas. El campo cultural y social en el que vivimos desde el final del siglo XIX ya no tiene unidad: no constituye una nueva etapa de la modernidad sino su descomposición”<sup>85</sup>. Los fragmentos resultantes de la explosión o desintegración de la modernidad, Touraine los ubica en dos órdenes: el orden del SER, tanto en el plano individual (el mundo del deseo, de la sexualidad) como en el colectivo (los nacionalismos), y el orden del CAMBIO, que se proyecta igualmente tanto en lo individual (el consumo) como en el colectivo (la empresa). “Cada uno de los fragmentos estallados de la modernidad lleva en sí mismo a la vez la marca de la modernidad y de su crisis. Todo en nuestra cultura y en nuestra sociedad está marcado por esta ambigüedad. Todo es moderno y antimoderno a tal punto que muy poco se exageraría si se dijera que el signo más seguro de la modernidad es el mensaje antimoderno que emite”<sup>86</sup>. Para completar el cuadro –afirma Touraine

---

<sup>85</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 120, resaltado fuera del texto.

<sup>86</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 122-123.

enseguida— hay que agregar que ese modelo descompuesto y fragmentado “reduce la racionalidad a un residuo: la racionalidad instrumental, la técnica, considerada como la búsqueda de los medios más eficaces para alcanzar objetivos que escapan ellos mismos a los criterios de la racionalidad, pues surgen de valores sociales o culturales y por lo tanto de opciones que a veces se hacen de acuerdo a criterios alejados de toda referencia a la racionalidad. La tecnicidad se pone al servicio de la solidaridad social pero también de la represión policiva; de la producción masiva pero también de la agresión militar o de la propaganda y publicidad, cualquiera sea el contenido de los mensajes que se dan. Esa tecnicidad es poco discutida, puesto que es claro para la mayoría que ella no impone ninguna opción referida a los fines de la acción”.(Ibid).

Luego visualiza dos posibles respuestas a la crisis de la modernidad: “la primera, la de los postmodernos, afirma que su descomposición es irreversible; la segunda, que la modernidad puede y debe ser defendida e incluso ampliada. Esto es lo que piensa Jürgen Habermas y es también, en términos diferentes, la idea que yo defenderé”<sup>87</sup>, afirma Touraine.

En efecto, para él “la crítica del modernismo, es decir, de la reducción de la modernidad a la racionalización, no debe conducir a una posición anti o post moderna. Se trata, por el contrario, de redescubrir un aspecto de la modernidad que ha sido olvidado o combatido por la racionalización triunfante. Y es en nombre de Descartes y de la idea de derecho natural, al tiempo que de la preocupación contemporánea por el sujeto, que conviene abrir las dos alas de la modernidad, de desplegarla tanto en el espacio de la subjetivización como en el de la racionalización. Más allá de discusiones verbales, es necesario afirmar la modernidad del tema del sujeto; reafirmar que él está ligado a la creación acelerada de un mundo artificial, producto del pensamiento y de la acción de los humanos”<sup>88</sup>. Sin embargo, Touraine distingue cuidadosamente los conceptos de Individuo, Sujeto y Actor: “El individuo no es más que la unidad particular en la cual se mezclan la vida y el pensamiento, la experiencia y la conciencia. El sujeto es el paso del ello al yo, el control ejercido sobre las vivencias para que haya un sentido personal, para que el individuo se transforme en actor que se implica en relaciones sociales transformándolas, pero sin identificarse jamás completamente con ningún grupo o colectividad. El actor no es el que actúa de acuerdo al lugar que ocupa en la organización social sino el que modifica el entorno material y sobre todo el social en el cual está colocado, transformando la división del trabajo, los modos de decisión, las relaciones de dominación o las orientaciones culturales”<sup>89</sup>.

En la subjetividad, para Touraine, se articulan los fragmentos dispersos de la modernidad desintegrada: “El sujeto no debe ser concebido como un medio para

---

<sup>87</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 208.

<sup>88</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 252-253.

<sup>89</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 243.

volver a unificar los elementos desintegrados de la modernidad: la vida, la nación, el consumo y la empresa; pero es él mismo el que los amarra entre ellos, tejiendo del uno al otro una red apretada de relaciones de complementariedad y de oposición. La idea de sujeto reconstruye el campo cultural estallado y que ya no podrá, luego de las críticas de Marx, Nietzsche y Freud, reencontrar la claridad y la transparencia que había tenido bajo la Filosofía de Las Luces. El Sujeto no es de ninguna manera un individuo cerrado sobre sí mismo (...) Lo que obliga a considerar al Sujeto no como un ego superior, como la imagen del padre o como la conciencia colectiva, sino como un esfuerzo por unir los deseos y las necesidades personales a la conciencia de pertenencia a la empresa y a la nación, o la cara defensiva a la cara ofensiva del actor humano. Tenemos cierta dificultad para deshacernos de la representación de la sociedad o del yo como si fuesen un sistema unificado por una autoridad central o como un cuerpo social dirigido por un cerebro o por un corazón. Constantemente la modernidad es atacada por fuerzas que, por opuestas que sean las unas a las otras, tienen en común el hecho de referirse a un único principio. Unas veces es la religión o la nación; otras veces es la racionalidad técnica e incluso el mercado; hace poco era un proyecto histórico global conducido por un partido único o por un gobierno con poderes sin límite. La modernidad, por el contrario, se define ante todo por el paso de una concepción centralizada de la vida social a una concepción bipolar, por tanto a la gestión de relaciones a la vez de complementariedad y de oposición entre la subjetivización y la racionalización<sup>90</sup>.

### **7.3. Max Weber y la racionalidad desagregada de la Modernidad**

Jürgen Habermas, en su obra central: Teoría de la Acción Comunicativa, recoge y sintetiza los aportes fundamentales de Max Weber (1864-1920) al análisis de los procesos históricos de racionalización, a los cuales hace numerosas referencias críticas en el conjunto de la obra.

Habermas anota que cuando la sociología nacía como ciencia, se encontró con un modelo de racionalidad influido por la filosofía de las luces y que tuvo en Condorcet un exponente típico. Para éste, el modelo de racionalidad lo ofrecen las ciencias matemáticas de la naturaleza, el núcleo de las cuales es la física de Newton con sus tres momentos metodológicos de observación, experimentación y cálculo, convirtiéndose en paradigma del conocimiento. Sobre ese modelo sería posible avanzar en la ciencia social, política y moral, y todos los errores de la filosofía, de la moral o de la religión se basarían en la ignorancia de las leyes de la naturaleza. Condorcet se pregunta por qué no se aplica al desarrollo de todas las facultades intelectuales del ser humano el mismo principio que ha hecho avanzar las ciencias naturales, o sea, la idea de que las leyes generales, conocidas o ignoradas, que regulan los fenómenos del universo, son necesarias y constantes. Está convencido de que todos los problemas a que antes habían

---

<sup>90</sup> TOURAINE, A., o. c., pg. 256-257.



dado respuesta las doctrinas religiosas o filosóficas, pueden ser elaborados científicamente y resolverse racionalmente, o en caso contrario, se revelarían como falsos problemas y se les haría desaparecer<sup>91</sup>.

Weber no acepta seguir el hilo conductor de la evolución de la ciencia físico matemática para reconstruir los procesos de racionalización social, sino que prefiere observar la evolución de las imágenes religiosas del mundo. En su Introducción a "La Ética Económica de las Religiones Universales", (aparecida entre 1915 y 1919), se aprecia de manera sintética el descubrimiento de una racionalidad que se va afirmando por caminos diferentes a los de la ciencia y la técnica modernas.

Al rastrear la ética económica de las grandes religiones, Weber explica que no la define como una teoría ética que se estudiaría en los compendios teológicos de cada religión sino que le importa más estudiar "los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones"<sup>92</sup>, pero al mismo tiempo explica que no considera la ética religiosa como una mera "función" de intereses, como quizás lo haría el materialismo histórico, y afirma que "por arraigadas que hayan sido en casos particulares las influencias sociales, políticas y económicas sobre las éticas religiosas, sin embargo, su sello característico lo reciben siempre éstas, en primer término, de fuentes religiosas"<sup>93</sup>.

En la evolución de las éticas religiosas tiene un papel preponderante la valoración del sufrimiento. En épocas muy primitivas se consideró el sufrimiento como síntoma de odio (castigo) divino y/o de una culpa secreta, pero luego se fue dando una inversión y se pasó a una especie de "glorificación religiosa del sufrimiento". A esto se añade el desarrollo de los cultos de redención, en los cuales el sufrimiento individual comienza a desprenderse de la imagen encantada del mundo, que es el ámbito de la magia, y a elaborarse una visión racional del mundo, que incluía la objetivación del sufrimiento: "En el mito del salvador se encuentra prefigurada de forma embrionaria una concepción racional del mundo sobre la que, en consecuencia, recae regularmente la tarea de crear una teodicea racional de la desgracia"<sup>94</sup>.

Weber anota que los bienes de salvación de la mayoría de las religiones han sido más bien sólidamente immanentes para los laicos piadosos (salud, longevidad, riqueza) pero sólo los virtuosos de cada religión (el asceta, el monje, el sufí, etc.) persiguen un bien de salvación "extramundano", y ni siquiera éste es sólo trascendente: "El sentimiento acósmico de amor del monje budista seguro de su

---

<sup>91</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen, "Teoría de la acción comunicativa", vol. I, Taurus, Madrid, 2003, pg. 200-2006.

<sup>92</sup> WEBER, Max, "Ensayos sobre sociología de la religión", Taurus, Madrid, 1998, Vol. I, pg. 234.

<sup>93</sup> WEBER, M., o. c., pg. 236.

<sup>94</sup> WEBER, M., o. c., pg. 241.



entrada en el nirvana; el bhakti (ardor amoroso de la posesión de Dios) o el éxtasis apático del hindú piadoso; el éxtasis orgiástico del chlyst en el Radienie y el derviche danzante, el poseer y el ser poseído por Dios, el amor a María y al Salvador, el culto jesuita al corazón de Jesús, la meditación quietista, la ternura pietista por el niño Jesús ..., las orgías sexuales y semisexuales del amor a Krishna, las refinadas cenas rituales de los vallabhacharis, el onanismo ritual gnóstico, las diversas formas de unión mística y de inmersión contemplativa en el Todo; todos estos estados, indudablemente, se buscaban principalmente en virtud de los sentimientos que en sí mismos susurraban inmediatamente en el creyente (...) si se les tenía como específicamente sagrados y divinos era por su no cotidianidad psíquica y por el valor intrínseco de los respectivos estados<sup>95</sup>.

Weber va descubriendo en todas estas experiencias y valores religiosos, su autonomía, su carácter autovalidante y no funcional a unos intereses ajenos, y su imbricación en una racionalidad muy diferente de la del mundo científico y técnico, aunque dicha racionalidad se va afirmando en modalidades distintas según períodos históricos, capas sociales, etc. Es principalmente la idea de redención la que va canalizando los sentimientos y estados psíquicos autovalidantes y no funcionales a nada, hacia una "imagen del mundo sistemáticamente racionalizada" y hacia una "toma de posición frente a esta imagen". En efecto, a partir de la liberación de la desgracia, el hambre, la sequía, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte, se va profundizando y elaborando una imagen del mundo configurada por el "de qué" (hay que liberarse) y el "hacia qué" estado se quiere llegar como redimido, y tras todas esas elaboraciones que van diferenciando a las grandes religiones, "se escondía siempre una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente "sin sentido", así como la exigencia de que la estructura del universo en su totalidad era un cosmos dotado de sentido, o al menos, podía y debía serlo. Y precisamente esta exigencia, que es el producto básico del racionalismo propiamente religioso, fue lo que representaron las capas intelectuales<sup>96</sup>.

Para Weber esa toma de posición ante una imagen del mundo en la que se rechaza un "sinsentido" allí presente, desde la convicción de que el cosmos está o debe estar dotado de sentido, es la matriz básica de un ejercicio de la razón humana que no se confunde y más bien se diferencia radicalmente del patrón científico técnico. Weber afirma explícitamente que la "forma moderna de racionalización", a la vez teórica y práctica, de la imagen del mundo y de la conducta en la vida, ha llevado a confinar las religiones en el ámbito de lo "irracional". Con cierta ironía, Weber compara la cerrada racionalidad moderna con algo que aconteció en el arte de la música, donde se tomó como su único patrón racional técnico el llamado "fiscalismo tonal", y cuando "la coma pitagórica" se resistió a someterse a ese

---

<sup>95</sup> WEBER, M., o. c., pg. 245.

<sup>96</sup> WEBER, M., o. c., pg. 247.

patrón de racionalización musical, la consecuencia fue que los sistemas musicales de los diversos pueblos trataran, o bien de evitar o disimular tal “irracionalidad”, o más bien optaran por aceptar y enriquecer la diversidad de tonalidades.

En la profundidad de sus análisis sociológicos de las grandes religiones, Weber apunta a la necesidad de DESAGREGAR componentes irreductibles de la racionalidad, criticando al mismo tiempo el racionalismo moderno que ha reducido lo racional al modelo newtoniano de la ciencia. “Cada uno de los grandes tipos de conducción racional y metódica de la vida se caracteriza ante todo por aquellos presupuestos irracionales que han incorporado en sí, considerándolos como simplemente dados (...) Los elementos irracionales en la racionalización de lo real constituyeron el lugar en que se vio forzada a refugiarse la irreprimible necesidad del intelectualismo de poseer valores sobrenaturales, y esto en tanta mayor medida cuanto más desprovisto de ellos se le aparecía el mundo. La uniformidad de la imagen primitiva del mundo, en la que todo lo concreto era magia, mostró luego una tendencia a la escisión en un conocimiento y un dominio racionales de la naturaleza, de un lado, y del otro lado, en vivencias místicas, cuyos contenidos inefables subsisten junto al mecanismo de un mundo sin dioses, como el único más allá todavía posible, en realidad como el reino inaprehensible y transmundano de la posesión individual y piadosa de la salvación”<sup>97</sup>.

En su Excurso, que en sus Ensayos sobre la Sociología de la Religión ocupa un lugar intermedio entre los análisis de las religiones de la China y de la India<sup>98</sup>, Weber trata de reconstruir el proceso lógico del desencantamiento del mundo, utilizando tipos teóricos de síntesis. A lo largo de ese proceso sintético va mostrando las construcciones progresivas de la racionalidad al mismo tiempo que los conflictos que se crean entre diversas esferas de racionalidad que comienzan a desagregarse en la medida en que se afirman como esferas de validez irreductibles las unas a las otras. Weber defiende que el rastreo de las interpretaciones religiosas del mundo y de las éticas religiosas con pretensiones de racionalidad, permite descubrir en todas ellas y con mucha claridad “el efecto de la ratio, especialmente el de la deducción teleológica de los postulados prácticos”, pues todas ellas “están intensamente sometidas al imperativo de la coherencia”. De allí que Weber defienda su sociología de las religiones como una puerta de entrada al estudio de los tipos de racionalidad: “un intento tal de sociología de la religión debe y quiere ser al mismo tiempo una contribución a la tipología y sociología del racionalismo en sí. Por ello este ensayo parte de las formas más racionales que puede adoptar la realidad, y pretende investigar hasta qué punto se siguieron en la realidad ciertas consecuencias racionales que pueden establecerse en el plano de la teoría. Y eventualmente: por qué no fue así”<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> WEBER, M., o. c., pg. 248.

<sup>98</sup> WEBER, M., o. c., Volumen I, pg. 527 a 561.

<sup>99</sup> WEBER, M., o. c., pg. 528.

Al acercarse a las conclusiones de su Introducción al estudio sociológico de las religiones, Weber apunta más explícitamente a la necesidad de desagregar los tipos de racionalidad: “Éste es el lugar para advertir de nuevo que “racionalismo” puede significar cosas distintas. Sin ir más lejos, la palabra puede hacer pensar en esa especie de racionalización que emprende, por ejemplo, el pensador sistemático con la imagen del mundo, y que aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos; o más bien en la racionalización en el sentido del logro metódico de un fin determinado, dado en la práctica, mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados. Se trata de cosas bien distintas, pese a que tengan una última e inseparable comunidad. Incluso dentro de la aprehensión intelectual de lo real pueden distinguirse tipos de éstos, y a ellos se ha intentado atribuir las diferencias entre la física inglesa y la física continental. La racionalización del modo de vida de la que aquí nos ocupamos puede adoptar formas extraordinariamente diversas (...) El ideal supremo del arte del renacimiento era “racional” en el sentido de la fe en la validez de un “canon” y también era racionalista su consideración de la vida –pese a los elementos de mística platónica– en el sentido del rechazo de los condicionamientos tradicionalistas y de la fe en el poder de la “naturalis ratio”. Pero también eran “racionales”, en un sentido completamente diferente, el de la “planificación”, los métodos de la ascesis mortificatoria o mágica, o la contemplación en sus formas más consecuentes, como en el yoga o en las manipulaciones del budismo tardío con molinos de plegarias. En general, todos los tipos de ética práctica que se orientaron sistemática y unívocamente hacia metas fijas de salvación fueron “racionales”, en parte en el mismo sentido del metodismo formal, pero en parte también en el sentido de la diferenciación de lo normativamente “válido” y lo empíricamente dado”<sup>100</sup>.

La última frase subrayada parece evocar la filosofía de Kant y sin duda coloca a Weber entre los exponentes del neokantismo. Habermas afirma: “Weber se mueve en la tradición del neokantismo sudoccidental alemán (...) El neokantismo hace valer en el plano metodológico la distinción entre ser y deber, entre constataciones de hechos y juicios de valor, y en el plano de la filosofía práctica se vuelve decididamente contra todas las variantes del naturalismo ético. Este es el trasfondo de la posición weberiana en la disputa acerca de los juicios de valor. Weber critica los conceptos de progreso y evolución justo cuando juegan un papel implícitamente normativo en las ciencias empíricas. Pero esta sensibilidad, agudizada en el contacto con Kant y con la filosofía neokantiana de los valores, contra las falacias naturalistas en el área de la ética y en general contra la confusión de enunciados descriptivos y enunciados evaluativos, tiene también su reverso. En Weber va asociada a una desconfianza enteramente antikantiana y totalmente historicista contra la capacidad argumentativa de la razón práctica. En el plano metodológico, Weber rechaza el cognitivismo ético tan decididamente como el naturalismo ético”<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> WEBER, M., o. c., pg. 259-260.

<sup>101</sup> HABERMAS, J., o. c., pg. 210-211.

Al construir los conceptos básicos de su sociología, en el primer capítulo de *Economía y Sociedad*, Weber define precisamente los diversos tipos de acción social según diversos tipos de racionalidad: "La acción social, como toda acción, puede ser: 1) racional con arreglo a fines: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como "condiciones" o "medios" para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) racional con arreglo a valores: determinada por la creencia consciente en el valor –ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se lo interprete– propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. 3) afectiva, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) tradicional: determinada por una costumbre arraigada"<sup>102</sup>.

Aquí la racionalidad se va desagregando en campos autónomos y a veces conflictivos entre sí. Puede haber progresos en la racionalidad con arreglo a fines pero éstos se pueden dar a costa del funcionamiento de la racionalidad con arreglo a valores.

El reconocimiento de aspectos autónomos de la razón va llevando a configurar diversas esferas culturales de validez, que son los componentes cognoscitivos, normativos y expresivos de la cultura, cada uno de los cuales tiene pretensiones universales de validez, o sea, criterios o ideas abstractas que rigen la legalidad propia de cada esfera como tal:

- la verdad y el éxito para la esfera cognoscitiva;
- la justicia y la rectitud normativa para la esfera práctico moral;
- la belleza y autenticidad para la esfera expresiva o estética.

La autonomización de estas esferas de valor produce conflictos y tensiones que, según Weber, no se deben a incompatibilidades entre los diversos criterios abstractos de validez sino a lo parcial y desequilibrado de las racionalizaciones. Por ejemplo, cuando la racionalidad económica o la administrativa (que se rigen por el modelo de racionalidad práctica con arreglo a fines) invaden o neutralizan esferas de la vida que deberían regirse por la racionalidad práctica con arreglo a valores.

Pero fuera del ámbito cultural, en el cual Weber aclara los aspectos estructurales de la desagregación de la racionalidad cognoscitiva, normativa y expresiva, las cuales empiezan a desplegar su propia lógica interna dentro del proceso de desencantamiento y racionalización de las imágenes religiosas del mundo, Weber se interesa también por la materialización institucional de esas estructuras

---

<sup>102</sup> WEBER, Max, "Economía y sociedad", Fondo de Cultura Económica, México, 1944, vol. I., pg. 20.

de conciencia modernas, o sea por la transformación de la racionalización cultural en racionalización social. Ese ámbito en que se articulan la esfera del ser (de la realidad o de lo empírico) y la esfera de la validez (de la legitimidad) Weber lo estudia a través del concepto de órdenes de la vida, en los cuales se concretiza la transferencia entre ideas e intereses.

Como anota Habermas comentando a Weber, "Las ideas, cuando se las considera en sí mismas, forman esferas culturales de valor, y cuando se unen con intereses, forman órdenes de la vida que regulan la posesión legítima de bienes"<sup>103</sup>.

Esos órdenes de la vida son denominados también por Weber sistemas de acción institucionalizados, y, según el tipo de intereses o posesión de bienes a que se refieren, pueden constituir, o bien sistemas culturales de acción, o bien sistemas sociales de acción. Los primeros institucionalizan la posesión de bienes ideales (ciencia y arte); los segundos institucionalizan la posesión mundana de bienes, que son fundamentalmente la riqueza y el poder, como bienes mundanos ordinarios, y el amor sexual o su sublimación erótica, como bien extraordinario. No se hace referencia a los valores éticos como uno de los "bienes ideales", porque en la visión de Weber, la ética religiosa de la fraternidad constituye el punto de referencia de la comparación o confrontación con los demás órdenes de vida y valores del mundo, considerándola más bien como simbolismo cultural. Resultan, pues, cinco órdenes de vida (o sistemas culturales y sociales de acción) en sentido estricto, con los cuales entra en conflicto la ética religiosa de la fraternidad: la ciencia, el arte, el sistema económico (la riqueza), el sistema político (el poder), las relaciones de género y el erotismo.

Habermas anota que este esquema sistemático de Weber puede tener una racionalización no selectiva y otra selectiva.

En la primera hipótesis (no selectiva), las tres esferas culturales de validez se conectarían con sus correspondientes órdenes de vida, de modo que las mismas instituciones sociales fueran asegurando la producción y suministro de saberes especializados, según las diferentes pretensiones de validez, y esos saberes, a través de una práctica comunicativa cotidiana, irían configurando unos sistemas sociales de acción tales, que una institucionalización equilibrada de las diversas esferas culturales de validez se expresaría en órdenes de vida que tuvieran una autonomía suficiente como para impedir que unos órdenes de vida tuvieran que ser sometidos a la legalidad interna de otros. Pero Habermas es consciente de que esta proyección equilibrada o ideal de los elementos que da Weber para comprender la racionalidad desagregada de la modernidad, no corresponde al diagnóstico que hace Weber de la modernidad. Hay que anotar que mientras Habermas es muy experto en modelos teóricos, Weber se sumergió principalmente

---

<sup>103</sup> HABERMAS, J., o. c., pg. 306.

en la observación empírica del funcionamiento de las religiones y los sistemas sociales.

Weber adopta más bien la proyección “selectiva” (según Habermas) de su esquema, en su diagnóstico de la modernidad. Para Habermas, esa selectividad se da en diversas formas: a) cuando al menos uno de los tres componentes de la tradición cultural no es objeto de una elaboración sistemática; b) cuando al menos una de las esferas culturales de valor queda institucionalizada de forma insuficiente, lo que desequilibra la racionalidad global de la sociedad, y c) cuando uno de los órdenes de la vida prevalece de tal manera sobre los otros que los somete a una forma de racionalidad que les es extraña.

Esta última forma de “selectividad” (según Habermas, pues Weber la toma como “paradoja”), es la que se da realmente en la modernidad, según Weber: son los órdenes de vida de la economía de mercado y de su aparato estatal complementario, los que imponen la legalidad que les es propia, o sea, la acción racional con arreglo a fines, a los demás órdenes de la vida Y para Weber esto es lo más característico de la modernidad.

Cuando Weber describe el proceso de modernización, o sea el surgimiento de la economía capitalista y del sistema de Estado moderno, va analizando cómo se vuelve socialmente operativa la acción racional con arreglo a fines: Tanto empresarios como funcionarios y luego trabajadores y empleados van entrando en ese tipo de racionalidad. La misma concentración de los medios materiales de organización de la economía y del Estado en manos de empresarios o funcionarios, los obliga al cálculo racional y a la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines. Economía y Estado así institucionalizados, van necesitando una justicia y un derecho que puedan calcularse racionalmente según normas fijas y que garanticen la previsibilidad, a la manera como se calcula el rendimiento de una máquina.

Así que, en el paso de la racionalización cultural (o desagregación de esferas culturales de validez que Weber analiza y desagrega a la luz del proceso de desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo) a la racionalización social, Weber descubre que se produce un estrechamiento del concepto mismo de racionalidad: la racionalidad con arreglo a fines o racionalidad cognitivo instrumental domina los órdenes de la vida y somete a su propia legalidad a los demás órdenes. Para esto tiene que neutralizar la ética y el derecho y confinar al mundo de lo subjetivo la esfera de lo estético expresivo.

En su estudio sobre la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo, Weber muestra cómo una ética que tenía sus raíces en la ética de la fraternidad surgida de las religiones de redención, se transformó, a través de la sacralización de la acción intramundana de la profesión, objetivizando la acción en el mundo regida por el éxito, como servicio a Dios, en un anclaje de la acción racional con arreglo a

valores puesta al servicio de la acción racional con arreglo a fines. Pero tal anclaje, según Weber, solo sirvió en el primer momento, para legitimar el capitalismo naciente, pues luego no pudo seguirse legitimando como "religión de redención" y menos como "ética de fraternidad", ya que su operatividad se tradujo en la "no fraternidad".

También el Derecho moderno juega, según Weber, un papel preponderante en la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines, pues sin la juridificación del tráfico económico capitalista no es concebible la automatización de un sistema de acción con arreglo a fines desprendido de sus fundamentos ético motivacionales. Habermas anota que Weber "para desarrollar el diagnóstico de la actualidad (...) se ve en la precisión de desligar el desarrollo del derecho moderno de la vía que el destino fija a la racionalidad práctico-moral y de convertirlo en una materialización más de la racionalidad cognitivo-instrumental"<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> HABERMAS, J., o. c., pg. 316.

## 8. El Derecho en la racionalidad moderna

Es necesario, ante todo, distinguir el derecho positivo del derecho natural. Los tres aportes críticos sobre la racionalidad de la modernidad que se han sintetizado hasta aquí, ven en el derecho natural algo que hay que salvaguardar y que tiene una importancia tan grande en el ejercicio integral de la racionalidad humana, que justamente su pérdida u opacamiento explica los desarrollos reducidos, fragmentados o desequilibrados de la racionalidad en la sociedad moderna.

Horkheimer ponía como ejemplo ideal de aquella racionalidad objetiva que fue degradada por la racionalidad subjetiva, la lucha por los valores que se expresaban como derechos del ser humano. Consideró esa lucha como ajena a todo dogmatismo o utilitarismo porque estaba fundada en una verdad que se integraba a un logos o sentido objetivo de la totalidad, la cual se autovalidaba como lo generalmente aceptable y deseable por los humanos en cuanto humanos.

Touraine consideró el jusnaturalismo como eje de la subjetivización que constituía, junto con la racionalización, uno de los dos fundamentos de la modernidad entendida en su sentido más positivo. Pero al mismo tiempo reconoció que esa vertiente de la modernidad, luego de la Declaración de los Derechos del Hombre en la revolución francesa, se fue separando de la razón instrumental que predominó en la configuración de la sociedad moderna. El jusnaturalismo, para él, es el corazón de los movimientos sociales que podrían reconstruir la subjetividad y, por esa vía, una modernidad equilibrada y aceptable.

Max Weber percibió en el derecho natural la forma ideal de una racionalidad con arreglo a valores; por ello afirmó: "El tipo más puro de una validez racional con arreglo a valores está representado por el derecho natural. Cualquiera que haya sido su limitación frente a sus pretensiones ideales, no puede negarse, sin embargo, el influjo efectivo y no insignificante de sus preceptos lógicamente deducidos sobre la conducta; preceptos que hay que separar tanto de los revelados como de los estatuidos o de los derivados del derecho tradicional"<sup>105</sup>.

Entre los críticos de los desarrollos de la racionalidad en la modernidad, es ciertamente Weber el que aborda en profundidad el lugar del Derecho. Rastrea

---

<sup>105</sup> Weber, M., "Economía y sociedad", vol. I., pg. 30.



ampliamente su génesis y sus formas históricas confrontándolas con los patrones lógicos de racionalidad que él mismo va construyendo en sus análisis y con los diversos patrones y contextos culturales. Pero su perspectiva es predominantemente sociológica: se propone rastrear las regularidades en la acción social de los humanos, confrontándolas con contenidos de sentido y con matrices lógicas que las sustentan.

El abordaje del Derecho en Weber está encuadrado en los análisis de la racionalización de la conducta o del deber ser. Para comprenderlo es quizás importante aludir a su concepto de "orden válido". Llama "orden" al "contenido de sentido de una relación social... cuando la acción se orienta (por término medio o aproximadamente) por "máximas" que pueden ser señaladas". Y define la "validez de un orden" así: "cuando la orientación, de hecho, por aquellas máximas, tiene lugar porque en algún grado significativo (es decir, en un grado que pese prácticamente) aparecen válidas para la acción, es decir, como obligatorias o como modelos de conducta... como algo que debe ser"<sup>106</sup>.

La legitimidad de un orden, según Weber, puede estar garantizada de diversas maneras: en primer lugar, de "manera puramente íntima", y en este caso se dan varias motivaciones: el sentimiento; la racionalidad con arreglo a valores, o sea la creencia en su validez absoluta en cuanto expresión de valores supremos generadores de deberes morales, estéticos o de otra clase; o los principios religiosos, radicados en la creencia de que de su observancia depende la existencia de un bien de salvación. En segundo lugar, la garantía puede apoyarse, de manera concomitante o exclusiva, en la expectativa de consecuencias externas, o sea en intereses. Weber distingue dos tipos de orden: la Convención, cuya validez está garantizada externamente por la probabilidad de que una conducta discordante sería reprobada de manera sensible, y el Derecho, cuya validez está garantizada externamente por la probabilidad de una coacción física o psíquica ejercida por un cuadro de personas instituido para obligar a la observancia de ese orden y castigar su trasgresión<sup>107</sup>.

En otro lugar Weber resume los fundamentos de legitimidad de un orden así: a) en méritos de la tradición (validez de lo que siempre existió); b) en virtud de una creencia afectiva (validez de lo nuevo revelado o de lo ejemplar); c) en virtud de una creencia racional con arreglo a valores (vigencia de lo que se tiene como absolutamente válido, o sea de lo que vale por sí mismo sin ser medio para nada o función de otra cosa: lo autovalidante); d) en méritos de lo estatuido positivamente, en cuya legalidad se cree. Esta última legalidad se valida, ya en virtud de un pacto entre los interesados, ya en virtud de la imposición por parte de una autoridad o poder considerado legítimo<sup>108</sup>. La validez del orden jurídico aparece, pues,

---

<sup>106</sup> Weber, M., "Economía y sociedad", vol. I., pg. 25.

<sup>107</sup> Cfr. Weber, M., "Economía y sociedad", vol. I., pg. 27.

<sup>108</sup> Ibid., pg. 29.

aquí, como garantizada por una creencia en la legalidad de algo estatuido por una relación contractual o por una imposición de autoridad.

El elemento de la coacción, que Weber considera fundamental en su concepto sociológico del Derecho, obliga a distinguir, en Weber, una concepción ideal del Derecho y una concepción empírica / sociológica del mismo. Cuando habla de "lo que idealmente vale como derecho", se refiere a un "una formación verbal que se presenta como norma jurídica" la cual debe tener "un sentido normativo lógicamente correcto"<sup>109</sup>. Esto se acerca mucho a la manera como Weber define una "norma exclusivamente ética: un patrón abstracto de conducta, que se desarrollaría sobre los axiomas últimos de lo válido, en la medida en que esa idea cobra significación para la acción práctica"<sup>110</sup>.

Toda la reflexión de Weber sobre la validez del Derecho está envuelta en un rastreo de las formas de racionalización de la conducta que se gradúan más o menos así: costumbre - convención - derecho. La costumbre funda la regularidad de la acción solamente en el uso o la imitación irreflexiva y no tiene, por tanto, ningún carácter imperativo. La convención funda la regularidad de acciones solamente en la aprobación o reprobación de la conducta por el mundo circundante del actor. El derecho, en cambio, la funda en la expectativa de una coacción. Para Weber, la norma moral, o se funda en la convención o en motivos religiosos, y ordinariamente, si es de alguna importancia social, se expresa también en norma jurídica, pero la diferencia entre moral y derecho la ubica, no en la distinción entre lo interno y lo externo, sino en la "diferencia de dignidad normativa entre ambos".

Con su mirada de sociólogo, Weber advierte: "El tránsito de la simple "costumbre" a la "convención" y de ésta al "derecho" es en sociología evidentemente continuo"<sup>111</sup>. Sin embargo, considera que el carácter imperativo del derecho no se funda en una "obediencia sentida como obligación jurídica" sino que las amplias capas de seres humanos que se conducen de acuerdo con órdenes jurídicos, se fundan y motivan más en las expectativas de aprobación o reprobación del mundo circundante o bien en hábitos rutinarios arraigados en costumbres. Es evidente para él que el Derecho, tal como funciona empíricamente en las sociedades, está cada vez más alejado del "deber ser", de la ética, de la moral, del mundo de los valores. Afirma explícitamente que las normas jurídicas, "a menudo puramente racionales con arreglo a fines", pretenden mucho menos el carácter de normas morales que las normas convencionales<sup>112</sup>.

Es claro, entonces, que en Weber el concepto ideal del Derecho está muy distante del concepto empírico del Derecho. Por eso Weber afirma: "el orden jurídico

---

<sup>109</sup> Ibid., pg. 251.

<sup>110</sup> Ibid., pg. 263.

<sup>111</sup> Ibid., pg. 263.

<sup>112</sup> WEBER, M., "Economía y sociedad", vol I., pg. 29.

ideal de la teoría jurídica nada tiene que ver directamente con el cosmos del actuar económico real, porque ambas cosas yacen en planos distintos: una en la esfera ideal del deber ser; la otra en la de los acontecimientos reales. Ahora bien: si, a pesar de esto, el orden económico y el jurídico se encuentran mutuamente en la misma relación, ello significa que este último [el jurídico] no se entiende en sentido jurídico sino sociológico: como validez empírica. En este caso el sentido de la expresión "orden jurídico" cambia totalmente. Entonces no significa un cosmos lógico de normas "correctamente" inferidas, sino un complejo de motivaciones efectivas del actuar humano real"<sup>113</sup>.

Pero Weber observa que, sobre todo en la modernidad, el Derecho se ha ido distanciando de su concepción ideal, de sus "normas correctas", por eso afirma: "No todo orden válido tiene necesariamente un carácter abstracto y general. El "precepto jurídico" válido y la "decisión jurídica" de un caso concreto no estuvieron en modo alguno tan separados entre sí como hoy es el caso normal ... Cuando no se diga otra cosa nos atenderemos, por razones de conveniencia, a las concepciones modernas sobre las relaciones entre precepto jurídico y decisión jurídica"<sup>114</sup>. Aún de manera más general, Weber sostiene que en este mundo moderno donde predominan los intereses de dinero y poder, el carácter imperativo de una conducta es algo "añadido" al peso que tiene el cálculo de probabilidades sobre los efectos o consecuencias de la conducta. Según él, "la teoría económica prescinde enteramente, y con razón, del análisis del carácter de las normas. Para ella, el hecho de que alguien "posea" algo significa únicamente que puede contar con que la disposición efectiva que tiene sobre lo que posee no será perturbada por otros. De momento le es indiferente la razón de este mutuo respeto"<sup>115</sup>.

Lanzando una mirada de conjunto a la estructura de la sociedad y a la manera como interactúan las diversas esferas de la vida práctica, a Weber no le cabe duda de que no es el Derecho el que rige la economía sino al revés, pero en el caso en que las apariencias o la misma realidad muestren que el Derecho domina la economía, el "poder jurídico" se ve siempre garantizado por una fuerza consensual de grupos sociales y la configuración de estos grupos está profundamente condicionada por los intereses materiales de dinero y poder. Al respecto afirma: "Naturalmente, la garantía jurídica está, en el más alto grado, al servicio directo de los intereses económicos. Y cuando, en apariencia o en realidad, no es éste el caso, los intereses económicos son los factores más poderosos en la formación del Derecho, porque toda fuerza que garantiza un poder jurídico es, de alguna manera, mantenida en existencia por la acción consensual de los grupos sociales que a él pertenecen, y la formación de grupos sociales está condicionada en alto grado por la constelación de intereses materiales (...) el poder del derecho sobre la economía no es en muchos aspectos más fuerte, sino más débil de lo que era en otras circunstancias. (...) Los

---

<sup>113</sup> WEBER, M., "Economía y sociedad", vol. I., pg. 251-252.

<sup>114</sup> WEBER, M., "Economía y sociedad", vol. I., pg. 29.

<sup>115</sup> WEBER, M., "Economía y sociedad", vol. I., pg. 264-265.

límites del éxito de hecho de la coacción jurídica resultan más bien de los límites del poder económico de los interesados”<sup>116</sup>.

Pero el mundo económico moderno configurado por el mercado y la mercantilización de todos los demás valores, exige un Estado a su medida, y el Derecho es uno de sus elementos fundamentales. Weber anota: “Desde el punto de vista puramente “conceptual” el “Estado” en ninguna parte es necesario, por tanto, para la economía. Con todo, un orden económico de estilo moderno no se puede llevar a cabo sin un orden jurídico de características muy particulares, tales como las que prácticamente hacen posible el orden “estatal” (...) la aceleración moderna del tráfico económico reclama un derecho de funcionamiento rápido y seguro, garantizado por una fuerza coactiva de la más alta eficacia, y sobre todo, la economía moderna ha destruido por su peculiaridad las demás asociaciones que eran portadoras de derecho y, por tanto, garantía del mismo. Esta es la obra del desarrollo del mercado. El poderío universal de la sociedad que constituye el mercado demanda, por un lado, un funcionamiento del derecho calculable según reglas racionales. Y por otra, la extensión del mercado, que mostraremos ser tendencia característica de aquel desarrollo, favorece, en virtud de sus consecuencias inmanentes, el monopolio y reglamentación de toda fuerza coactiva “legítima”...”<sup>117</sup>.

Quedando claro que en la sociedad moderna dominada por los intereses materiales de dinero y poder, aquello “idealmente considerado como Derecho” no tiene vigencia empírica, Weber rastrea los parámetros de racionalidad del derecho empírico moderno. Según él, el desarrollo del pensamiento jurídico en la sociedad moderna sigue varios patrones de racionalidad, condicionado por razones técnicas y por la estructura de la asociación política. Tanto la creación de normas como su aplicación, puede seguir un patrón racional o irracional, y cada uno de estos patrones puede mirarse desde un punto de vista formal o desde un punto de vista material. El patrón “irracional”, si se considera “formalmente”, hace referencia a procedimientos jurídicos no controlados racionalmente, como, por ejemplo, los oráculos, y considerado “materialmente” hace referencia a procedimientos en los que son determinantes apreciaciones valorativas: éticas, sentimentales o políticas. El patrón “racional”, si se considera “formalmente” construye un cosmos de normatividad, conceptos y procedimientos jurídicos definidos por características generales unívocas de los hechos, y si se considera “materialmente” reconoce como determinantes en los procedimientos jurídicos ciertas normas cuya dignidad cualitativa es diferente de las generalizaciones lógicas y abstractas, tales como imperativos éticos, utilitarios o políticos. Weber reconoce que es el carácter formal del Derecho el que domina la ciencia jurídica moderna y su vigencia empírica. Al respecto afirma: “Una sublimación jurídica específicamente técnica en el sentido actual sólo es posible en cuanto el derecho posee este carácter formal (...) Únicamente la abstracción interpretativa hace posible la

---

<sup>116</sup> WEBER, M., “Economía y sociedad”, vol. I, pg. 270.

<sup>117</sup> WEBER, M., “Economía y sociedad”, vol. I, pg. 272.

tarea sistemática que consiste en ordenar y racionalizar, con ayuda de la lógica, las reglas jurídicas cuya validez se acepta, formando con ellas un sistema coherente de preceptos abstractos<sup>118</sup>.

Ese carácter formal del derecho moderno, cimentado sobre el proceso mental más simple (o 'perezoso') de la generalización, convierte el orden jurídico en un orden calculable que se ofrece como campo adecuado para el ejercicio de la "acción racional con arreglo a fines" o "razón instrumental". Por eso cuando Weber se pregunta "de qué modo influyen sobre el desarrollo de los caracteres formales del derecho los poderes que intervienen en la creación del mismo"<sup>119</sup>, más adelante se responde él mismo: "al dejar el formalismo jurídico específico que el aparato jurídico funcione como una máquina técnico-racional, garantiza al mismo tiempo a los diversos particulares el máximo relativo de posibilidad de movimiento y, sobre todo, de posibilidad para el cálculo racional de las probabilidades y consecuencias jurídicas de su actividad con arreglo a fines"<sup>120</sup>.

Así, pues, un Derecho fundado en una "fe en la legalidad" (más cercano a la "costumbre" y a formas de "convención" más pragmáticas que morales); creado y aplicado por "poderes jurídicos" en los cuales se expresa el consenso de los grupos sociales dominantes, y vaciado en una "racionalidad formal" que lo hace plenamente "calculable" y por lo tanto base fundamental de las "acciones racionales con arreglo a fines"; es un Derecho que ya no encaja en la esfera de validez de lo práctico correcto, o sea de la acción racional con arreglo a valores.

Jürgen Habermas sintetiza muy bien el tratamiento que Max Weber le da al Derecho, destacando el cambio de polaridad racional, así: "Tras adoptar un concepto positivista de derecho y desarrollar un concepto decisionista de legitimidad por procedimiento, Weber puede invertir la polaridad de la racionalidad del derecho afectándola ahora a la esfera de valor cognitivo-instrumental, e investigarla con independencia del punto de vista de la racionalización ética. Pero en cuanto la racionalización del derecho queda reinterpretada en estos términos y convertida en una cuestión de organización "racional con arreglo a fines" de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines, las cuestiones relativas a la materialización institucional de la racionalidad práctico-moral no solamente pueden dejarse de lado, sino que también pueden ser convertidas exactamente en lo opuesto: esas cuestiones aparecen entonces como fuente de irracionalidad, o en todo caso, como fuente de "motivos que debilitan el racionalismo formal del derecho"<sup>121</sup>.

Aunque Habermas se muestra en desacuerdo con dicho "cambio de polaridad racional" que Weber le atribuye al Derecho moderno, sacándolo del dominio de la

---

<sup>118</sup> WEBER, M., "Economía y sociedad", vol. I, pg. 511.

<sup>119</sup> Ibid., pg. 511.

<sup>120</sup> Ibid., pg. 605.

<sup>121</sup> HABERMAS, Jürgen, "Teoría de la acción comunicativa", vol. I, pg. 346.

rectitud normativa cuya racionalidad debería ubicarse en la esfera de los valores, sin embargo, los teóricos y defensores del derecho positivo confirman a todas luces ese cambio de polaridad y defienden enfáticamente la necesidad de separar y alejar el Derecho del mundo de los valores.

Hans Kelsen, referente de primer orden del positivismo jurídico, afirma tajantemente esa separación: "Si la cuestión del fundamento de validez del derecho positivo, es decir, la pregunta de por qué deben aplicarse y acatarse las normas de un orden coactivo, buscara una justificación ético-política de tal orden coactivo y un patrón firme para poder juzgar a un orden jurídico positivo como justo, y, por ende, como válido, o como injusto, y, por ende, como inválido, entonces la norma fundante básica establecida por la teoría pura del derecho no provee de tal justificación ni de semejante patrón. Ya que el derecho positivo solo queda justificado mediante una norma, o un orden normativo, conforme al cual el derecho positivo, por su contenido, puede corresponder o no corresponder, es decir, ser no solo justo sino también injusto (...) El contenido de un orden jurídico positivo es enteramente independiente de su norma fundante básica (...) Todo orden coactivo eficaz en términos generales puede ser interpretado como un orden normativo objetivamente válido. No se puede negar validez a ningún orden jurídico positivo por el contenido de sus normas. Este es un elemento esencial del positivismo jurídico"<sup>122</sup>.

El positivismo jurídico que se revela en la obra de Kelsen y en toda su escuela, hoy dominante en Occidente, concibe el Derecho como un orden exclusivamente coactivo, donde la validez de las normas hay que fundarlas solamente "en otras normas" emitidas por "voluntad humana" y estructuradas en una pirámide cuya cumbre, como sustento de validez de todas las normas que de allí descienden, es una "norma fundante" que bien podría ser el efecto de un golpe de fuerza dictatorial de un grupo dominante, sin que esto mengue en absoluto la validez del orden coactivo, ya que ningún principio meta-jurídico donde aniden valores éticos, políticos, morales, religiosos o ideológicos, puede ser tenido en cuenta para legitimar o deslegitimar el orden jurídico que es meramente coactivo.

Kelsen se distancia tajantemente del jusnaturalismo aduciendo que el orden de la naturaleza pertenece al orden de los hechos que se rige por la causalidad y no por la imputabilidad que es la que rige los órdenes normativos. Reivindica el positivismo jurídico como el único "científico" ya que hace caso omiso de lo que no es conocimiento empírico. Para él, la validez de las normas jurídicas hay que fundarla solamente en su rectitud procedimental: "Una norma vale en tanto y en la medida en que ha sido producida en la forma determinada por otra norma"<sup>123</sup>.

La misma concepción de los derechos subjetivos o los derechos inherentes al ser humano, tan fundamental en el jusnaturalismo, es transformada por el derecho

---

<sup>122</sup> KELSEN, Hans, "Teoría pura del Derecho", Edit. Porrúa, México, 1991, pg. 228.

<sup>123</sup> KELSEN, H., o. c., pg. 232.

positivo en un simple “reflejo de las obligaciones jurídicas de otros”, y esto es lógica consecuencia de la esencia del positivismo jurídico, donde la licitud o ilicitud naturales desaparecen radicalmente para convertirse también en un “reflejo” de la coacción: algo es ilícito solamente porque una norma ha enlazado a esa conducta una sanción<sup>124</sup>. “Que ese individuo “tenga” un derecho subjetivo, es decir, que “tenga” determinado poder jurídico, significa solamente que una norma jurídica hace de determinada conducta de ese individuo la condición de determinadas consecuencias”<sup>125</sup>. El mismo derecho internacional solo es imperativo “en tanto enlaza a la conducta contraria las sanciones señaladas anteriormente: represalias o guerra”<sup>126</sup>.

La separación entre el orden jurídico y el orden ético o moral es tajante para el positivismo jurídico. Kelsen afirma: “Quien considere al derecho como un sistema de normas válidas, tendrá que prescindir de la moral, y quien considere a la moral como un sistema de normas válidas, del derecho. Se expresa esto de alguna manera diciendo que, desde el punto de vista de la moral, la pena de muerte y la guerra están prohibidas, mientras que desde el punto de vista del derecho ambas son obligatorias o por lo menos permitidas. Así no se dice sino que no existe ningún punto de vista común desde el cual puedan verse la moral y el derecho como órdenes normativos válidos simultáneamente”<sup>127</sup>. Esa radical “neutralidad axiológica” del derecho positivo se proyecta también a la concepción del delito, el cual, no solo prescinde de toda connotación ética sino que tampoco sería correcto identificarlo como “antijurídico”: “El delito no es una negación del derecho –como lo expresa la palabra “antijurídico”– sino que solo constituye una condición específica a la que el derecho enlaza consecuencias específicas, sin que se dé, por lo tanto, contradicción entre lo llamado “antijurídico” y el derecho. De ahí que no aparezca ninguna dificultad lógica en que mediante un acto, calificado como delito, puedan producirse normas jurídicas válidas”<sup>128</sup>.

Kelsen no ignora que este mundo del derecho cerrado sobre sí mismo y convertido en una técnica o ciencia empírica, completamente ajena al mundo de los valores, puede quedar atrapado en los intereses de un grupo social dominante que tiene su propia “moral”; ya que él niega toda posibilidad de principios morales universales, pues “no puede haber ninguna norma inmediatamente evidente relativa a la conducta humana”<sup>129</sup>. Solo, entonces, morales parciales que representan grupos de intereses, podrían llenar subrepticamente ese vacío axiológico defendido por el positivismo jurídico: “un orden jurídico puede, a grandes rasgos, corresponder a las intuiciones morales de un grupo o clase determinados –en especial, los dominantes– dentro de

---

<sup>124</sup> Cfr. KELSEN, o. c., pg. 139 y ss

<sup>125</sup> KELSEN, H., o. c., pg. 148.

<sup>126</sup> KELSEN, H., o. c., pg. 327.

<sup>127</sup> KELSEN, H., o. c., pg. 331.

<sup>128</sup> KELSEN, H., o. c., pg. 332-333.

<sup>129</sup> KELSEN, H., o. c., pg. 232.

la población sometida, y, de hecho así sucede, contradiciendo simultáneamente las intuiciones morales de otro grupo o estrato social”<sup>130</sup>.

Así, pues, las intuiciones de Weber según las cuales el Derecho, en la modernidad, había cambiado radicalmente de polaridad racional, reforzando claramente la “racionalidad con arreglo a fines” que impera en esos dos órdenes de la vida que dominan el mundo moderno, que son la riqueza y el poder, quedan reconfirmadas por el más indiscutible exponente del positivismo jurídico moderno.

El Derecho positivo fue cortando, pues, todo puente de conexión con el mundo de los valores que sigue configurando la esfera de la racionalidad práctico normativa, o de la rectitud valorativa. Por ello mismo debe perder definitivamente ese cierto carácter “sagrado” que había tomado prestado de la esfera de los valores o del “deber ser” y del cual sigue gozando en gran parte, ilegítimamente, cuando se pretende imponer el acatamiento a la ley bajo pretendidos “imperativos de conciencia” y sancionando moralmente el no acatamiento casi con la misma fuerza con que se estigmatiza el “pecado”.

Habermas, en su crítica a Weber, se queja del desequilibrio que produce el hecho de sacar el Derecho de la esfera cultural de racionalidad práctico-normativa para asignarlo al de la esfera de la razón cognitivo- instrumental, pero quizás produce un desequilibrio mayor en la cultura moderna el hecho de mantener la fachada de unos vínculos ya inexistentes entre Derecho y Ética para sacralizar órdenes jurídicos que han llegado a ser radicalmente anti-éticos<sup>131</sup>.

No se puede olvidar, finalmente, que la única forma de Derecho que Weber consideró, no solo como expresión de la racionalidad con arreglo a valores sino incluso como su tipo más puro, es el Derecho Natural que él definió como “conjunto de normas que valen no en virtud de provenir de un legislador legítimo, sino en virtud de cualidades puramente inmanentes: forma específica y única consecuente de la legitimidad de un derecho que queda cuando decaen la revelación religiosa y la santidad hereditaria de la tradición. El derecho natural es por ello

---

<sup>130</sup> KELSEN, H., o. c., pg. 81.

<sup>131</sup> HABERMAS se desprende del paradigma teleológico y lo sustituye por el paradigma comunicativo, en el cual “el lugar de la razón práctica pasa a ocuparlo la razón comunicativa”, como lo afirma en su libro “Facticidad y Validez” (Trotta, Madrid, 1998/2005, 5 ediciones, pg. 65). En ese paradigma comunicativo, concibe el Derecho como una forma del ejercicio de poder democrático que se inscribe en una trama de discursos formadores de opinión y preparadores de decisión, que vienen a ser formas de comunicación dentro de las cuales toma forma la voluntad política, la producción legislativa y la práctica de decisiones judiciales, pero como parte de un proceso más amplio de racionalización de los mundos de la vida de las sociedades modernas, sometidas a la presión de imperativos sistémicos. Toda esta construcción teórica de Habermas supondría, sin embargo, una real posibilidad de comunicación libre entre los ciudadanos que es justamente la carencia más profunda que se percibe en las sociedades no democráticas que colman hoy el mundo, el cual está cada vez más esclavizado de los mass media, donde la información y la comunicación democráticas han sido substituidas por una mercancía que abusivamente se llama “información” o “comunicación”, controlada por los más monumentales conglomerados financieros.



la forma específica de legitimidad del ordenamiento jurídico revolucionariamente creado. La invocación al "derecho natural" ha sido siempre la forma en que las clases que se rebelaban contra el orden existente prestaban legitimidad a su anhelo de creación jurídica cuando no se apoyaban sobre la tradición o sobre normas religiosas positivas"<sup>132</sup>. Es cierto que Weber no ignora la utilización que han hecho las diversas ideologías (historicismo, hegelianismo, utilitarismo, socialismo, positivismo, etc.) del derecho natural y los debates sobre sus axiomas que se ubican en los entrecruces de todas esas ideologías, así como los intentos de los poderes constituidos por minar sus principios, pero él sigue convencido de que la "extinción del arraigo meta-jurídico" del Derecho es lo que explica el "viraje de lo ético y jurídico-formal a lo utilitario y técnico-material", lo que confirma el cambio de polaridad racional que él descubre en el Derecho moderno y su alienación con respecto a la racionalidad con arreglo a valores.

---

<sup>132</sup> WEBER, M., *Economía y sociedad*, o. c. Vol. I, pg. 642.

## 9. Derecho y violencia en los análisis paleográficos de René Girard

En su libro "La violence et le sacré"<sup>133</sup> [La violencia y lo sagrado], René Girard pone en una relación profunda la práctica sacrificial de las sociedades primitivas y el sistema judicial de las sociedades modernas. Ambas instituciones tienen, según él, el común objetivo de frenar el contagio de la violencia y la propagación incontrolada de las cadenas infinitas de venganza. Afirma que donde se instala un sistema judicial, las prácticas sacrificiales van desapareciendo aunque se conserven muchas veces en un estado de formas más o menos vacías.

El carácter incontenible de la retaliación o venganza en cadena de la sangre derramada, a lo cual tratan de responder el sacrificio y el sistema judicial, Girard lo describe así: "¿Por qué la venganza de la sangre, dondequiera que golpea, constituye una amenaza insoportable? La única venganza satisfactoria ante la sangre derramada consiste en derramar la sangre del criminal. Y no hay diferencia precisa entre el acto que la venganza castiga y la venganza misma. La venganza pretende ser una represalia y toda represalia llama a nuevas formas de represalias. El crimen que la venganza castiga casi nunca se concibe a sí mismo como el primero sino que pretende ser venganza de un crimen anterior. La venganza constituye, pues, un proceso infinito, interminable. Cada que aparece en un punto cualquiera de una comunidad, tiende a extenderse y a abarcar el conjunto del cuerpo social; amenaza con provocar una reacción en cadena de consecuencias rápidamente fatales en una sociedad de reducidas dimensiones. La multiplicación de las retaliaciones pone en juego la existencia misma de la sociedad. Por eso la venganza en todas partes es objeto de estricta prohibición. Pero justamente allí donde la prohibición es más estricta es donde reina la venganza, incluso cuando permanece en la sombra, cuando su papel tiene apariencia nula, determina con mayor fuerza las relaciones entre los humanos. Eso no quiere decir que la prohibición de que es objeto la venganza sea secretamente burlada. El deber de venganza se impone justamente porque el asesinato es horrendo y porque hay que impedir que los humanos maten. El deber de no derramar nunca la sangre no es diferente, en verdad, del deber de vengar la sangre derramada. En consecuencia, para frenar la venganza, como para frenar la guerra en nuestros días,

---

<sup>133</sup> GIRARD, René, "La violence et le sacré", Grasset, Paris 1972 - Versiones del francés: JG.

no basta convencer a los humanos de que la violencia es odiosa; es justamente porque ellos están convencidos de ello que consideran un deber vengarla<sup>134</sup>.

Según Girard, las sociedades primitivas encontraron en el rito sacrificial la manera de poner un freno a esa cadena infinita de retaliaciones o de romper tan fatal círculo vicioso. Lo que hace el sacrificio es “polarizar las tendencias agresivas sobre víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas pero siempre no susceptibles de ser vengadas, uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza”<sup>135</sup>. Ya fuese animal o ser humano, la víctima sacrificial debía tener características a la vez de cercanía y de lejanía, de continuidad y de discontinuidad, respecto a los victimarios y a las víctimas, pero por encima de todo debía carecer de potenciales vengadores; este requisito le permitía desviar la venganza o romper la cadena de retaliaciones, en medio de ritos que se apoyaban en una teología. Las sociedades modernas, por su parte, encontraron la manera de romper la cadena de las retaliaciones en el sistema judicial, en el cual “un organismo soberano e independiente se substituye a la parte ofendida para reservarse la venganza”. La solución sacrificial, según Girard, sería preventiva; la del sistema judicial, curativa.

Aunque puede descubrirse un proceso histórico, sobre todo en Occidente, que va de lo preventivo a lo curativo, la mirada de Girard se detiene más en los trasfondos comunes que él descubre entre los ritos sacrificiales y el sistema judicial. Un primer rasgo común es “el desconocimiento” o un cierto envoltorio de “misterio”, relacionado con la eficacia, tanto del sistema sacrificial como del sistema judicial: “mientras más se desplace el punto focal del sistema de la prevención religiosa hacia los mecanismos de la retribución judicial, tanto más el desconocimiento, que siempre protegió la institución sacrificial, avanza hacia estos mecanismos y tiende, a su vez, a envolverlos”<sup>136</sup>.

Los ritos sacrificiales, en efecto, para ser eficaces, necesitaban sustraer a la inteligibilidad del sentido común el problema de la venganza y encerrar los últimos eslabones de la cadena retaliatoria en una cámara oscura, sustraída a las miradas ordinarias de los humanos, para poder desviar la energía retaliatoria y focalizarla en objetos diferentes a los victimarios: las víctimas expiatorias. La cámara oscura era recubierta con una teología de la cual se alimentaban las miradas bloqueadas de víctimas y victimarios; de las sociedades afectadas, en general.

Pero ese “desconocimiento”, “ignorancia” o “misterio” (la cámara oscura) no desaparece en el sistema judicial sino que, por el contrario, se perfecciona y afina: “A partir del momento en que es ya el único que reina, el sistema judicial sustrae su

---

<sup>134</sup> GIRARD, R., o. c., pg. 28-29.

<sup>135</sup> GIRARD, R., o. c., pg. 32.

<sup>136</sup> GIRARD, R., o. c., pg. 38.

función a las miradas. Igual que en el sacrificio, disimula –incluso al mismo tiempo que revela– lo que lo asimila a la venganza, venganza semejante a todas las demás, solo diferente en que no tiene secuelas, o sea, en que ella misma no será vengada. En el primer caso [el sacrificio] la víctima no es vengada porque no es “la buena”; en el segundo caso [el sistema judicial] la venganza se descarga sobre la “buena” víctima [el culpable], pero se descarga con una fuerza y autoridad tan masivas que ninguna reacción es posible”<sup>137</sup>.

Girard no atribuye la fundamentación o la motivación del sistema judicial a principios abstractos de justicia, aunque los tiene y los proclama y éstos no estaban presentes en las sociedades primitivas donde imperaban los ritos sacrificiales, pero lo decisivo no son los principios abstractos de justicia sino las estrategias de seguridad de cada sociedad. No considera válida la diferencia, que muchos señalan como fundamental, entre los primitivos y los civilizados, centrada en la capacidad para identificar al culpable, con el fin de respetar el principio de culpabilidad. Según él, los modernos juzgamos como una cierta estupidez o perversidad la obstinación de los primitivos en desviar los ojos del culpable, lo cual se explicaría más como estrategia para no alimentar la venganza, mientras a nuestros ojos es más racional el sistema judicial porque está más conforme al principio de la venganza, al insistir en el castigo del culpable. El sistema judicial, en lugar de impedir, moderar, eludir o desviar la venganza, como lo hacen los procedimientos religiosos, la racionaliza. “Esta racionalización de la venganza no tiene nada que ver con un arraigo comunitario más directo o profundo; descansa, por el contrario, sobre la independencia soberana de la autoridad judicial que es comisionada de una vez por todas y cuyas decisiones no son puestas en cuestión por ningún grupo, ni siquiera por la colectividad en conjunto. Al no representar a ningún grupo particular y al no ser más que ella misma, la autoridad judicial no surge de nadie en particular sino que está al servicio de todos y todos se inclinan ante sus decisiones. Solamente el sistema judicial no duda en golpear la violencia en su mismo corazón puesto que posee el monopolio absoluto de la venganza. Gracias a este monopolio, logra normalmente ahogar la venganza en lugar de exasperarla, extenderla o multiplicarla, como lo haría el mismo tipo de conducta en una sociedad primitiva”<sup>138</sup>. Girard añade que, en fin de cuentas, el sistema judicial y el sacrificio tienen la misma función, pero que el sistema judicial es más eficaz porque “no puede existir sino asociado a un poder político en verdad fuerte” y “como todos los progresos técnicos, es un arma de doble filo, tanto de opresión como de liberación, y así es como aparece a los ojos de los primitivos cuya mirada es sin duda más objetiva que la nuestra”.

La “racionalización” de la venganza en el sistema judicial, tal como Girard la codifica, aparece como un discurso ideal y encubridor de lo real en la inmensa mayoría de nuestras sociedades modernas. A nadie se le oculta su función

---

<sup>137</sup> GIRARD, R., o. c., pg. 38, paréntesis fuera del texto.

<sup>138</sup> Girard, R., o. c., pg. 39.

ideológica en el sentido más peyorativo, o sea el de ocultar y disfrazar la realidad para favorecer intereses inconfesables. Sabiamente Girard mismo lo subraya al anotar que el sistema judicial depende siempre de un poder político fuerte que se imponga, y en ese sentido, ahoga la violencia en la misma medida en que la monopoliza.

Pero, tanto el sistema sacrificial como el sistema judicial, se caracterizan por fraccionar la violencia y crear una violencia legal y una violencia ilegal, pues ningún procedimiento, ni el sacrificial ni el judicial, son ajenos a la violencia, por el contrario, son sistemas de violencia. Girard generaliza ese procedimiento que permite sacrificar una violencia y estigmatizar otra y que abarca tanto lo sacrificial como lo judicial, en una categoría que él llama "lo religioso en sentido amplio" y que él describe como "esa oscuridad que envuelve en definitiva todos los recursos del ser humano contra su propia violencia, tanto los curativos como los preventivos, como el oscurecimiento que gana el sistema judicial cuando éste se substituye al sacrificio. Esta oscuridad coincide con la trascendencia efectiva de la violencia santa, legal, legítima, que se enfrenta a la inmanencia de la violencia culpable e ilegal. Del mismo modo que las víctimas sacrificiales son, en principio, ofrecidas a la divinidad y aceptadas por ella, el sistema judicial se refiere a una teología que garantiza la verdad de su justicia. Esta teología puede desaparecer, como de hecho ha desaparecido en nuestro mundo, pero la trascendencia del sistema continúa intacta. Pasarán muchos siglos antes de que los humanos se den cuenta de que no hay diferencia entre su principio de justicia y su principio de venganza. Solamente la trascendencia del sistema, reconocida efectivamente por todos, cualesquiera sean las instituciones en que se concrete, puede asegurar su eficacia preventiva o curativa al distinguir la violencia santa, legítima, impidiéndole convertirse en objeto de recriminación y de controversia, es decir, impidiéndole volver a caer en el círculo vicioso de la venganza. Sólo un elemento fundador único y que es necesario denominarlo religioso, en un sentido más profundo que lo teológico, siempre fundador entre nosotros en cuanto siempre disimulado, incluso si es cada vez menos disimulado y si el edificio fundado por él tambalea cada vez más, permite interpretar nuestra ignorancia actual, tanto frente a la violencia como frente a lo religioso, cuando éste nos protege de aquella y se esconde tras ella así como ella se esconde tras él (...) Cuando ya no haya trascendencia, religiosa, humanista o de otra clase, para definir una violencia legítima y garantizar su especificidad frente a toda violencia ilegítima, lo legítimo y lo ilegítimo de la violencia quedan definitivamente en manos de la opinión de cada uno, es decir, entregados a la oscilación y a la difuminación. Habría tantas violencias legítimas en adelante cuantos violentos, que sería como decir que ya no habrá ninguna en absoluto. Sólo una trascendencia cualquiera que haga creer en una diferencia entre el sacrificio y la venganza o entre el sistema judicial y la venganza, podrá engañar de manera duradera la violencia. Es por ello que entender el sistema, desmitificarlo, coincide necesariamente con su desintegración. Esta desmitificación sigue siendo sacrificial y religiosa, al menos mientras pueda completarse, en el sentido en que se cree no violenta o menos violenta que el sistema [sacrificial o judicial]. En realidad es cada vez más violenta; si su violencia es

menos “hipócrita”, es más activa, más virulenta y anuncia una violencia cada vez peor; una violencia privada de toda medida”<sup>139</sup>.

Girard tiene el mérito de descorrer un velo que oculta a nuestros ojos la comprensión profunda del sistema judicial y permite desmitificarlo. El elemento de “oscuridad”, de “substracción a las miradas”, de “desviación”, de “ocultamiento”, de “hipocresía”, de “hacer creer”, de “engaño” o “trampa”, de “trascendencia”, mediante el cual define las bases y la eficacia del sistema judicial asimilándolo al sistema sacrificial, explica muchas de las inconsistencias del derecho positivo moderno que se expresa en el sistema judicial. Éste aparece como un sistema organizado de venganza que funda su eficacia en un poder fuerte que aplasta la controversia para bloquear los caminos al retorno de las retaliaciones en cadena, pero en nada ajeno a la violencia sino que para conjurarla la fracciona en violencia legal y violencia ilegal, y se sostiene de todas formas mediante una sacralización así sea “secular” de su poder aplastante. El mito de un “principio abstracto de justicia” como base del sistema judicial, se desmorona en la obra de Girard para develar sus verdaderos móviles en los afanes y estrategias de seguridad de las sociedades, ya sea de las capas dominantes o del conjunto de la sociedad asediada siempre por el retorno de las retaliaciones en cadena.

Girard señala también el elemento de “trascendencia” como verdadero pedestal del sistema judicial, como también del sacrificial; es decir, algo meta-jurídico que pondría radicalmente en cuestión el sistema cerrado y autónomo del derecho positivo moderno tal como Kelsen lo diseña y que fundaría su eficacia en el encubrimiento u “oscuridad” a la que serían remitidos todos los factores meta-jurídicos, los que serían tanto más determinantes cuanto más oscuros o sustraídos a las miradas.

No hay, sin embargo, un fatalismo, en la obra de Girard. Si bien su realismo lo lleva a descubrir el esquema del “chivo expiatorio” en la mayoría de las construcciones religiosas y jurídicas de nuestra cultura, sus análisis de la tragedia griega como expresión de una crisis sacrificial y sus análisis de los Evangelios cristianos como algo que escapó a una “lectura sacrificial” del acontecimiento de Jesús –lectura que sin embargo predominó en otros escritos del Nuevo Testamento y en largos siglos de teología cristiana– creando más bien el paradigma del “justo perseguido” como desafío a una ética cristiana y universal<sup>140</sup>, muestran caminos de desmitificación del sistema judicial desde una transparencia racional y humanista.

---

<sup>139</sup> GIRARD, R., o. c., pg. 41-42 – negrillas y subrayados fuera del texto.

<sup>140</sup> Estos análisis aparecen más en su otra obra, “Des choses cachées depuis la fondation du monde” [“Cosas ocultas desde el origen del mundo”], Grasset & Fasquelle, Paris, 1978.



## 10. El Derecho en un modelo de Estado esquizofrénico

El cambio de polaridad racional que Max Weber identificó como rasgo característico del derecho positivo moderno, o sea su encuadramiento progresivo dentro de los parámetros de una racionalidad con arreglo a fines y su desprendimiento progresivo de una racionalidad con arreglo a valores, no puede dejar de producir desajustes profundos en la cultura y en el desarrollo de las sociedades y de los mundos de la vida.

Si el Derecho se inscribe de todas formas en el ámbito de la conducta humana y si ésta se enfrenta siempre, naturalmente, a requerimientos de deber ser que enmarcan y condicionan los ámbitos de la libertad, entonces el derecho no debería enajenarse de su medio natural regido por valores que lo mantendrían en una búsqueda constante de rectitud normativa.

Pero la enajenación moderna del Derecho, sometido como está a los parámetros de la razón instrumental y encerrado en un juego de mecanismos técnicos que cortó conscientemente sus puentes de comunicación con la ética, con los ideales humanistas, religiosos y políticos, produce necesariamente un modelo de ciudadano y de sociedad profundamente fraccionados y contradictorios en sí mismos, forzados a escindir profundamente su conciencia y su razón y a proyectar tales escisiones en sus mundos de vida.

Jürgen Habermas, en su obra "Facticidad y Validez"<sup>141</sup>, al tratar de reconstruir toda la reflexión filosófica sobre el Derecho dentro del paradigma de la "razón comunicativa" que reemplazaría el antiguo paradigma de la "razón práctica", no puede dejar de registrar permanentemente las tensiones y contradicciones entre la facticidad, o sea el mundo de la realidad concreta sometida a determinaciones sistémicas, y el mundo de la validez, o sea el de la legitimidad, llegando a afirmar: "Escindidas y desgarradas así entre facticidad y validez la teoría de la política y la teoría del derecho se disgregan hoy en posiciones que apenas tienen entre sí nada que decirse" (pg.68) "Con los imperativos funcionales de las sociedades altamente complejas entra en juego una facticidad social que, a diferencia de lo que sucede con el momento de la imposición del derecho, ya no guarda una relación interna con la

---

<sup>141</sup> Habermas, Jürgen, "Facticidad y validez", Trotta, Madrid, 1998/2005.



legitimidad que el orden jurídico no tiene más remedio que pretender (...) Facticidad y validez guardan aquí una relación externa, porque ambos momentos, es decir, por un lado las implicaciones de sentido del derecho vigente, y por otro, las restricciones sociales a que fácticamente quedan sujetas las decisiones jurídicas, pueden describirse de forma independiente" (pg. 96).

Habermas no puede menos que reconocer la escisión que se produjo en el derecho positivo moderno, entre las pretensiones de rectitud normativa y la facticidad de un derecho que permitió "sustituir convicciones por sanciones, dejando a discreción de los sujetos los motivos de su observancia de las reglas, pero imponiendo coercitivamente esa observancia". La incuestionabilidad de las normas del derecho positivo, que de todas maneras enajena también el derecho de los parámetros de la "razón comunicativa", Habermas trata de atenuarla haciendo alusión al influjo de la racionalidad instrumental y a un fraccionamiento de la validez o legitimidad en dos instancias: el de la "aceptancia" y el de la "aceptabilidad": "en la validez jurídica ambos momentos se separan: la aceptación impuesta del orden jurídico todos la distinguen de la aceptabilidad de las razones en que se apoya la pretensión de legitimidad de ese orden jurídico. Esta doble codificación remite, por otro lado, a la circunstancia de que la positividad y la pretensión de legitimidad del derecho tienen también en cuenta esa deslimitación de la comunicación, que hace que por principio todas las normas y valores queden expuestos a un examen crítico. Los miembros de la comunidad tienen que poder suponer que en una libre formación de la opinión y la voluntad políticas ellos mismos darían su aprobación a las reglas a las que están sujetos como destinatarios de ellas" (pg. 100).

Esa "aceptancia", según Habermas, sustituiría provisionalmente la aceptabilidad o legitimidad del derecho, alimentándose mientras tanto de una especie de racionalidad procedimental de la acción comunicativa. Pero esto supone sociedades radicalmente democráticas que cuenten, en primer lugar, con un grado aceptable de democratización de la comunicación y de estructuras participativas que ni siquiera hoy día se perciben en las sociedades más avanzadas o "civilizadas". La información y la comunicación son hoy día las más cotizadas mercancías del mercado globalizado.

Habermas intenta disolver o atenuar, a mi juicio de manera muy forzada y bajo imágenes ideales de una sociedad que hoy día no existe, la tensión entre facticidad y validez. Según él, "Esta tensión ideal retorna intensificada en el plano del derecho, y, por cierto, en la relación entre coerción jurídica, la cual asegura a la regla una aceptación de tipo medio, y la idea de autolegislación –o la suposición de la autonomía política de los ciudadanos unidos–, la cual es la única capaz de desempeñar o resolver la pretensión de legitimidad de las reglas, es decir, de tornarlas racionalmente aceptables" (pg. 101). Pero Habermas, casi a renglón seguido, reconoce el carácter sistémico de ese mundo de la facticidad, en el cual los mecanismos integradores son el dinero y el poder estatal, de los cuales afirma que son "formadores de sistemas, que coordinan las acciones de forma no

necesariamente intencional, es decir, no necesariamente a través de la conciencia de los participantes en la interacción y, por tanto, no mediante gasto de energías comunicativas, sino objetivamente, por así decir, a espaldas de esos participantes". Aunque Habermas piensa que la acción comunicativa integra esos órdenes de la vida confeccionados por el dinero y el poder, y que los integra justamente por la vía de la institucionalización jurídica que debería legitimarse en la "autolegislación", sin embargo es consciente de que en ese mundo de la economía y de la política estatal pueden imperar "constelaciones de intereses normativamente no filtradas, por la sola razón de que son las más fuertes y pueden servirse por lo tanto de la fuerza legitimadora que la forma jurídica posee, con el fin de disimular o encubrir que la capacidad que tienen de imponerse es puramente fáctica" (pg. 102). Esto lleva a Habermas a concluir que "el derecho moderno resulta ser, precisamente por esta razón, un medio profundamente equívoco de integración de la sociedad. Muy a menudo el derecho presta al poder ilegítimo una apariencia de legitimidad. Y esa apariencia no permite a primera vista reconocer si lo que el derecho opera en lo tocante a integración de la sociedad, es decir, las operaciones del sistema jurídico en lo tocante a integración, vienen sostenidas por, o tienen su base en, el asentimiento de los ciudadanos asociados, o si resultan de la autoprogramación estatal y del poder sociocultural, y apoyadas sobre esa base material, generan ellas mismas la necesaria lealtad de la población" (pg. 103).

El desgarramiento que se produce en el ámbito del Derecho, Habermas lo describe así: "Ciertamente un derecho al que en las sociedades modernas le compete la carga principal en lo tocante a integración social, no tiene más remedio que verse sometido a la presión profana de los imperativos sistémicos de la reproducción de la sociedad; pero simultáneamente, se ve sometido a una coerción, por así decir, idealista, que le obliga a legitimar esos imperativos" (pg. 103).

Todos los esfuerzos de Habermas por reconstruir la validez del Derecho dentro del paradigma de la razón comunicativa, luego de criticar a Weber por haberlo dejado sin bases de legitimación aceptable en sus análisis de la racionalidad desagregada de la modernidad, no son convincentes. El cuadro que finalmente presenta Habermas es el de una sociedad profundamente escindida por la tensión entre facticidad y validez, tensión que se proyecta de manera principal en el mundo de lo jurídico, quedando como la dimensión más característica del Derecho su positividad, anclada en la capacidad de coerción de sus determinantes sistémicos.

Pero hasta aquí nos movemos en el mundo de lo teórico. Hay que preguntarse cómo se vive esa escisión profunda en sociedades concretas. Se impone, entonces, recurrir a mi experiencia personal en una sociedad marcada profundamente por la injusticia y la violencia, como es Colombia.

Luego de muchos años de haber acudido al sistema judicial colombiano para denunciar y demandar justicia en favor de millares de víctimas de crímenes de

lesa humanidad o de graves violaciones a sus derechos fundamentales, comencé a preguntarme yo mismo por qué recurría a órganos y agentes de un Estado que, en otras de sus instituciones y mecanismos, era el que perpetraba los crímenes. El fenómeno del desplazamiento forzado, por ejemplo, que afectaba a cada vez más millones de víctimas, me imponía con mayor fuerza interrogantes como éste: ¿por qué los gobiernos colombianos, en lugar de emitir leyes y decretos que miran supuestamente a la atención humanitaria a los desplazados y a solicitar enormes sumas de dinero a la comunidad internacional para responder a esa emergencia, no dirigen, más bien, sus esfuerzos, a evitar el desplazamiento, cuando en la inmensa mayoría de los casos se evidencia la responsabilidad de agentes directos o indirectos del Estado en los hechos que obligan a la población a desplazarse?

Desde el momento en que comencé a dirigir la mirada inquisitiva hacia las solidaridades internas entre agentes e instituciones del Estado, en el campo específico de la perpetración, investigación, sanción y reparación de crímenes de lesa humanidad, y a medida que el mundo de la impunidad se iba revelando como un baluarte inexpugnable ante el cual se estrellaba toda búsqueda de justicia desde las víctimas, las categorías que fundaban mi filosofía jurídico política del Estado comenzaron a derrumbarse. En un primer momento tenía la impresión de que podría identificar dos Estados superpuestos, en uno de los cuales imperarían los principios del Derecho, y en el otro una cierta ideología de la violencia, derivada de lo que en los años 60s a 80s del siglo que terminó habíamos conocido en toda América Latina como “doctrina de la seguridad nacional”. Pero mi curiosidad progresivamente acuciante se dirigía a la manera como esos dos Estados convivían y se articulaban entre sí. Poco a poco fui identificando el concepto mismo del Estado como integrador de dos dinámicas contradictorias: de un lado su carácter ideal de Estado de Derecho que debía legitimarse en principios jurídico políticos aceptables, proyectados en su Constitución y en sus leyes y compatibles con parámetros jurídicos internacionales; de otro lado su carácter fáctico de aparato de poder, en el que necesariamente se proyectaba el poder social real de una minoría sobre una mayoría, insostenible sin altas dosis de violencia. Mis interrogantes cada vez más profundos apuntaban a descubrir las estrategias y mecanismos que posibilitaban la articulación de dos dinámicas tan opuestas entre sí.

Fue apareciendo, entonces, con rasgos cada vez más definidos, una identidad estatal profundamente escindida en sí misma pero cuya única posibilidad de conservar su unidad icónica fue la del ocultamiento o negación de parte del “Yo estatal” convirtiéndola en una alteridad ficticia, asumida con fuerza en el discurso como alteridad real.

Fue necesario acudir a la Psiquiatría para buscar analogías que permitieran de alguna manera entender ese tipo de anomalías. Frente a fenómenos de un Yo escindido, confuso, ambiguo, que llega al extremo de crearse “otro” y de definirse como “otro”, descubrí los rasgos de la esquizofrenia. Uno de sus clásicos tratadistas, E. Minkowski, citando a su maestro Bleuler, la describe

como “un relajamiento en la tensión de las asociaciones”. La misma etimología del término (derivado del verbo griego Schizoo = hender, escindir) hace alusión a esa fisura interna que perturba la lógica vital de las asociaciones, derivando en una falta de armonía intra-psíquica, algo que no afecta alguna determinada función psíquica sino la integración armónica de todas<sup>142</sup>. Tal analogía me pareció la más pertinente para caracterizar un Estado que, como entidad orgánica y al fin y al cabo integrado por agentes humanos en los que se encarna y concretiza la responsabilidad del órgano estatal como tal, se revela tan profundamente escindido que percibe parte de su propio ser como alteridad óptica.

Una de las manifestaciones más evidentes de esa esquizofrenia es sin duda la estrategia paramilitar del Estado, o sea la conformación de una franja de población civil integrada de facto a la violencia del Estado sin reconocimiento formal, lo que le permite tanto al Estado como al Establecimiento identificarlo en el discurso formal como un “no Estado”, aunque sea de público dominio su íntima relación, histórica y estructural, con las instituciones oficiales. Pero si bien el rastreo documental del paramilitarismo nos ha permitido identificar su origen en las directrices dejadas por una misión militar de los Estados Unidos en febrero de 1962, o sea en un momento en que no existía en Colombia ningún conflicto armado<sup>143</sup>, directrices que apuntaban explícitamente a combatir mediante “actividades terroristas paramilitares” una manera de pensar codificada allí como “los simpatizantes del comunismo”<sup>144</sup>, sin embargo, en el nuevo ciclo de conflicto armado que parte de 1964, el paramilitarismo ha sido el instrumento eje del Estado para enfrentar la guerra irregular de las guerrillas mediante otra guerra irregular desde el Estado. Y si en las teorías de la guerra, la guerra de guerrillas fundaba sus métodos específicos en la circunstancia de ser un ejército pequeño que se enfrentaba a un ejército descomunal en condiciones de extrema desigualdad, el paramilitarismo adoptó métodos irregulares de extrema barbarie en abierta contradicción con esa lógica, ya que estaba al servicio del polo más poderoso y bien dotado de la guerra y no del polo pequeño y frágil cuya única fortaleza serían los métodos irregulares.

Pero el “Para-Estado” que se revela en el paramilitarismo como una manifestación tan evidente de un Estado esquizofrénico al asumir la categoría de “no-yo” en el discurso oficial, trasciende las instituciones militares y se proyecta en todas

---

<sup>142</sup> MINKOWSKI, E., “La esquizofrenia”, Paidós, Buenos Aires, 1980, pg. 57.

<sup>143</sup> Las “guerrillas liberales” que existieron en los años 40s y comienzos de los 50s del siglo pasado, habían desaparecido ya e incluso sus líderes desmovilizados y amnistiados habían sido asesinados. Las guerrillas del actual ciclo, como las FARC, el ELN y el EPL nacieron a finales de 1964. Así que en el momento de la misión militar USA no existía ninguna insurgencia armada en Colombia.

<sup>144</sup> Dichas directrices están archivadas en: Cuartel General, Escuela de Guerra Especial del Ejército de Estados Unidos, Tema: Visita a Colombia, Sur América, por el Equipo de Guerra Especial, Fort Bragg, Carolina del Norte, 26 de febrero de 1962, Biblioteca Kennedy, Casilla 319, Archivos de Seguridad Nacional, Grupo Especial, Suplemento Secreto, Informe de Investigación en Colombia, citado por McClintock, Michael, Instruments of Statecraft, Pantheon Books, New York, 1992, pg. 166, 222.

las dimensiones del Estado, particularmente en los ámbitos de la “justicia” y del “derecho”, dado que el conflicto bélico es inseparable de un conflicto social [pretendidamente “inexistente” para el Estado esquizofrénico].

El sistema judicial reproduce el conflicto en su ámbito específico mediante la combinación de estrategias punitivas e impunitivas. Para los crímenes de lesa humanidad que se originan en los agentes directos e indirectos (paramilitares) del Estado, adopta estrategias de impunidad que en las últimas décadas han escandalizado a todos los órganos internacionales que velan por la dignidad humana, mientras somete a los integrantes de los movimientos sociales y de los grupos de oposición a una estrategia punitiva cuyo eje consiste en procesarlos como “insurgentes armados” –sin serlo– para legitimar sus fallos. Esto no puede darse sin una acomodación muy profunda del derecho penal y administrativo, acompañada de estrategias mediáticas de amplio alcance.

Nadie duda que la facticidad del paramilitarismo en la consolidación de una sociedad de pensamiento único, que proroga los parámetros de la “seguridad nacional” mediante la eliminación física de lo alternativo pero dentro de los estándares formales de la “democracia”, como son: el voto popular, la existencia de partidos y la separación –así sea ficticia– de poderes, se apoya en el manejo esquizofrénico del Estado que mantiene al paramilitarismo en el estatus de “no yo” para poderlo incluso “combatir” mediante formalismos legales aparentes e ineficientes, llegando incluso, en el último período de mi experiencia, a “negociar su desmovilización”, en una fórmula mediática que esconde la verdad prosaica de una “negociación [del Estado] consigo mismo”.

Tal combinación perversa de estrategias punitivas e impunitivas exige al menos unos niveles superficiales de validez o legitimidad que se introducen necesariamente en el ámbito del Derecho. Y es justamente en este campo donde se proyecta, con toda la hipocresía y sutileza que devela Girard, la esquizofrenia del Estado. El divorcio entre Ética y Derecho cumple aquí su función ideológica (en sentido peyorativo) más profunda y por ello los funcionarios son preparados desde las universidades en el más acendrado positivismo jurídico. Si no fuera por esa preparación mental que les permite asumir la contradicción interna entre eticidad y juridicidad, abriendo compartimentos independientes y mutuamente ajenos en su conciencia y en su personalidad, que puedan repelerse mutuamente como “no-yo” sin desgarrar ni volver añicos su psiquismo, los funcionarios no resistirían la incoherencia íntima de sus vidas, sólo soportable mediante cuadros esquizofrénicos sutilmente validados por la “ciencia del Derecho”.

No basta, sin embargo, la ruptura entre ética y derecho para validar las prácticas jurídicas que toman cuerpo en un Estado esquizofrénico, toda vez que el Derecho Occidental carga todavía con principios, figuras y mecanismos que fueron confeccionados en épocas de influjos profundos del jusnaturalismo. Se impone una cierta “domesticación” de esos principios, figuras y mecanismos, para

adaptarlos a la función que se le asigna al Derecho en un Estado esquizofrénico. Tal domesticación se realiza, en primer término, mediante una serie de rupturas que profundizan el debilitamiento de las asociaciones, multiplicando los rasgos esquizofrénicos:

- Ruptura entre el derecho administrativo y el derecho penal, concentrando en este último el manejo de los mecanismos más audaces de impunidad y de arbitrariedad judicial gracias a la “cámara oscura” o “envoltorio de misterio” a que aludía René Girard, y permitiendo que las decisiones administrativas se escuden en la remisión de toda controversia o falta al sistema penal para que “falle en derecho”.
- Ruptura entre la verdad procesal y la verdad real, validando la primera como deducción lógica de piezas procesales, desviando la mirada de todas las violencias e inmoralidades que puedan determinar la confección de éstas, tales como chantajes, amenazas, sobornos, torturas, imposiciones autoritarias, prebendas, falsificaciones, ficciones o engaños.
- Ruptura entre el derecho internacional y el derecho interno, asumiendo el primero mediante la firma, ratificación y proclamación de tratados internacionales, pero omitiendo su traducción a los mecanismos del derecho interno para que los funcionarios se escuden en ese vacío al evadir su aplicación.

Otro mecanismo neurálgico en la combinación esquizofrénica de prácticas punitivas e impunitivas es la reducción de la actividad probatoria al mero testimonio, dado que sobre él pueden aplicarse con mayor facilidad las estrategias falsificadoras, tanto las de intimidación como las de cooptación. Todo esto ha llegado a convertir el testimonio en una mercancía negociable y manipulable. Si se trata de aplicar decisiones previamente tomadas de impunidad, el testimonio de cargo siempre aparecerá como “no convincente” y el testimonio de descargo como “plenamente convincente”, gracias al manejo del principio de “libertad soberana de evaluación de pruebas” con que el sistema dota a sus funcionarios. Si se trata de aplicar decisiones previas de punición, los principios se aplican en sentido inverso.

Finalmente, algunos “cercos de seguridad” protegen la aplicación esquizofrénica del Derecho, en caso de que fallen los mecanismos más corrientes. Como tales podrían calificarse, por una parte, el uso del principio de “cosa juzgada” para proteger las sentencias así confeccionadas, o la creación de “jurisdicciones especiales” donde la aplicación combinada y funcional de estrategias punitivas e impunitivas desborda incluso los mecanismos de pudor elemental de un Estado esquizofrénico<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> Un ejemplo típico de esto es la “Ley de Justicia y Paz” (Ley 975 de 2005) mediante la cual se sometió a una justicia ficticia de excepción a miles de paramilitares ficticiamente “desmovilizados”, en un momento

\*\*\*\*\*

Para cerrar este capítulo en el cual he querido examinar la trayectoria histórica de los Derechos Humanos desde la peculiar mirada de la evolución conceptual y operativa del DERECHO, quiero retornar a los interrogantes con que se abrió el capítulo, a saber, si el instrumental jurídico en el que se ha ido vertiendo algo que en su origen se fundía con el sentimiento de justicia y de solidaridad universal y trataba de expresarse en utopías de convivencia humana, inspirando, como una fuente generadora permanente, modelos de sociedad, de estructuras legislativas y normas de convivencia que se fueron plasmando en las teorías y prácticas del Derecho, continúa siendo el instrumental adecuado para concretar esos sentimientos universales que le dieron origen.

La progresiva positivación de los Derechos Humanos, tanto en la normatividad internacional como en las legislaciones nacionales de los Estados, sin negar sus monumentales aportes a la defensa de la dignidad humana y a la humanización de la política y del derecho, se enfrenta hoy al gran riesgo de caer en los dominios de la instrumentalidad y de dejarse atrapar por la racionalidad instrumental, en un proceso similar al vivido por la fe cristiana cuando la tentación del poder que evolucionó hasta los extremos de un "imperio cristiano" la fue sumergiendo en la lógica de la instrumentalidad, perdiendo su más originaria y esencial fuerza espiritual.

La categoría Derecho que toma el lugar de sustantivo en la expresión derechos humanos para dejarle el de adjetivo a la humanidad, es un término que no puede prescindir de su carga histórica, y en el momento en que vivimos, de sus relecturas modernas que hacen referencia imperativa a la racionalidad con arreglo a fines y a una funcionalidad instrumental que lo convierte en una técnica autónoma, desligada del mundo de los valores, de la rectitud normativa, de la ética y de las utopías que han seducido el deber ser de los humanistas.

Por todo esto, no puedo concluir este capítulo sino con una alerta extrema para que esa reserva jurídica que se fue ubicando durante siglos por encima de la institucionalidad de los Estados, actuando como anillo protector de la dignidad humana, no sea cooptada por la misma institucionalidad contra la cual se erigió en baluarte de defensa de los valores más esenciales de la especie.

\*\*\*\*\*

---

en que el mismo desarrollo de las fases del paramilitarismo estaba demandando la transición a unos mecanismos de control social menos bárbaros y más sutiles, encuadrados en una cierta "legalidad", con el fin de contener una censura y estigmatización progresiva de la comunidad internacional y a la vez fortalecer su dominio interno mediante iconos menos repudiables.

PARTE III

PRAXIS CRISTIANA  
COMO COMPROMISO EN FAVOR  
DE LA DIGNIDAD HUMANA





## 1. Raíces comunes de la fe y de la opción por los derechos humanos

A lo largo de estos análisis y confrontaciones han sido cuestionadas, tanto la comprensión de la fe cristiana como la de los derechos humanos. Una línea transversal de esos cuestionamientos tiene que ver con los ejercicios de la razón, pues una exigencia natural lleva a los humanos a fundamentar racionalmente todas sus actividades y opciones. En el campo de la fe cristiana, aunque siempre se percibió una diferencia entre fe y ciencia, los esfuerzos por articular y/o confrontar el conocimiento de fe con el conocimiento científico han atravesado toda su historia. En el campo de los derechos humanos, los esfuerzos por la elaboración filosófica y científica del derecho natural y por articularlo con, o distinguirlo de un derecho positivo en continuo desarrollo, también atraviesan siglos de historia. Los aportes de Max Weber, y antes los de Kant, en la desagregación de esferas de validez de la razón, han contribuido a salir de una cierta comprensión monista de la razón, que la había limitado a un esfuerzo de entendimiento de la estructura de la realidad empírica estimulado por los intereses de su manipulación.

Tanto los desarrollos históricos del Cristianismo en sus instancias intelectual e institucional, como los desarrollos del Derecho en su dinámica de positivación institucionalizada, revelan contradicciones ineludibles con sus inspiraciones originantes, dando lugar a profundas frustraciones que, sin embargo, no impiden percibir el atractivo que ambas tradiciones parecen conservar bajo las espesas capas de racionalización en que hoy se encuentran sumergidas. Las crisis de la modernidad han ido llevando necesariamente a buscar otros accesos a esas tradiciones que permitan recuperar sus atractivos originantes.

Tales accesos alternativos parecen coincidir en el campo del sentir, donde lo estético y lo ético se entrelazan profundamente.

Esta veta del sentir la encuentro enfatizada en dos autores que iluminan ese acceso alternativo a ambas tradiciones. De un lado, Jean Jacques Rousseau, uno de los inspiradores de la revolución francesa en el siglo XVIII y de su comprensión rectora de los derechos del ser humano. De otro lado, el jesuita uruguayo Luís Pérez Aguirre, víctima del régimen uruguayo de "seguridad nacional" y referente importante de los defensores de derechos humanos en América Latina desde una perspectiva cristiana, en las últimas décadas del siglo XX.

Jean Jacques Rousseau, tanto en su Discurso sobre las Ciencias y las Artes, como en su Discurso sobre el Origen de la Desigualdad, va desarrollando una crítica de fondo, no exenta de sarcasmos, a la civilización que se enorgullece de sus conquistas intelectuales, las cuales contradicen valores humanos fundamentales como la libertad y la solidaridad. En el primer discurso llega a afirmar que las ciencias fueron engendradas por los vicios de los humanos: “Según una antigua tradición pasada de Egipto a Grecia, un dios enemigo de la tranquilidad de los hombres fue el inventor de las ciencias (...) ya sea que se consulten los anales del mundo o que se recurra a crónicas inciertas por medio de investigaciones filosóficas, no podría encontrarse a los conocimientos humanos un origen que responda a la idea que de ellos se ha querido formar. La astronomía nació de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la lisonja, de la mentira; la geometría de la avaricia; la física de una vana curiosidad; todas, aún la moral misma, fue hija del orgullo humano. Las ciencias y las artes han sido, pues, engendradas por nuestros vicios. De sus ventajas o conveniencias dudaríamos menos si hubiesen sido, por el contrario, fruto de nuestras virtudes”<sup>1</sup>.

La civilización que Rousseau critica tiene a todas luces preferencia por el talento intelectual y no por la virtud: “¿De dónde nacen todos esos abusos si no es de la desigualdad funesta introducida entre los hombres por la distinción del talento y el envilecimiento de las virtudes? He allí el efecto más evidente de todos nuestros estudios y la más peligrosa de todas sus consecuencias. No se busca hoy la probidad en el hombre, sino el talento; ni un libro por útil, sino por bien escrito. Prodigáanse recompensas al talento, en tanto que la virtud permanece sin honores”<sup>2</sup>. Por ello concluye su Discurso sobre las Ciencias y las Artes con esta imprecación: “¡Oh virtud! ¡Ciencia sublime de almas ingenuas! ¿Son necesarias tantas penas y tanto aparato para conocerte? ¿Tus principios no están grabados en todos los corazones, y no basta acaso para aprender tus leyes, reconcentrarse en sí mismo y escuchar la voz de la conciencia en el silencio de las pasiones? He ahí la verdadera filosofía, contentémonos con ella y sin envidiar la gloria de esos hombres célebres que se immortalizan en la república de las letras, tratemos de colocar entre ellos y nosotros esta distinción gloriosa que se notaba entre dos grandes pueblos: el uno sabía bien decir, el otro bien hacer”<sup>3</sup>.

Como muchos otros filósofos de su época, Rousseau incursiona en la búsqueda del estado natural de los humanos, reconociendo que “no es empresa sencilla la de distinguir lo que hay de original y lo que hay de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni de conocer perfectamente un estado que ya no existe, que tal vez no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual es necesario, sin embargo, tener nociones justas para poder juzgar bien de nuestro estado presente”, y luego de criticar caminos no convincentes para descubrir la “ley natural”, opina que lo

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU, J. J., Obras, Porrúa No. 113, México, 1998, pg. 87.

<sup>2</sup> ROUSSEAU, J. J., o. c., pg. 92.

<sup>3</sup> ROUSSEAU, J. J., o. c., pg. 95-96.

esencial de ésta es que “hable directamente por la boca de la naturaleza”. Por ello afirma: “Dejando, pues, a un lado, todos los libros científicos que solo nos enseñan a ver a los hombres tales como ellos se han hecho, y meditando sobre las primeras y más simples manifestaciones del alma humana, creo percibir dos principios anteriores a la razón, de los cuales el uno interesa profundamente a nuestro bienestar y a nuestra propia conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a la muerte o al sufrimiento de todo ser sensible y principalmente de nuestros semejantes. Del concurso y de la combinación que nuestro espíritu esté en estado de hacer de estos dos principios, sin que sea necesario el contingente del de la sociabilidad, es de donde me parece que dimanen todas las reglas del derecho natural, reglas que la razón se ve obligada enseguida a restablecer sobre otras bases, cuando, a causa de sus sucesivos desarrollos, llega hasta el punto de ahogar la naturaleza. De esta suerte no se está obligado a hacer del ser humano un filósofo antes que un hombre; sus deberes para con los demás no le son dictados únicamente por las tardías lecciones de la sabiduría, y mientras no haga resistencia al impulso interior de la conmiseración, jamás hará mal a otro hombre ni a ser sensible alguno, excepto en el caso legítimo en que su vida se encuentre en peligro y se vea forzado a defenderla”<sup>4</sup>.

Esa rectitud normativa que para Rousseau sería el principio eje y el compendio de toda la ética o de la “virtud” y cuyos desarrollos “rationales” buscan otras bases que terminan “ahogando la naturaleza”, se funda en un sentimiento que es “el impulso interior de conmiseración”. De allí, según él, “demanan todas las reglas del derecho natural”. Por eso afirma más adelante: “si yo estoy obligado a no hacer mal alguno a mis semejantes, es menos por el hecho de que sea un ser razonable que porque es un ser sensible”. Rousseau concluye que, puesto que los animales tienen sensibilidad, aunque no tengan ni inteligencia ni libertad, también tienen “derechos”, al menos a no ser maltratados inútilmente por los humanos.

Cuando, en el desarrollo de su Discurso sobre la Desigualdad, Rousseau va descubriendo la lógica que va fundamentando las desigualdades y las violencias a través de un derecho positivo y de una filosofía artificial, va remitiendo el desarrollo de ese proceso de racionalización al primero de los “principios anteriores a la razón”, o sea, al interés por el bienestar y conservación individuales, que, al igual que en las teorías de Freud, es el que funda el egoísmo y la violencia. Por ello afirma: “La razón engendra el amor propio y la reflexión lo fortifica; es ella la que reconcentra al hombre en sí mismo; es ella la que lo aleja de todo lo que le molesta y aflige. La filosofía lo aísla impulsándolo a decir en secreto, ante el aspecto de un hombre enfermo: “perece, si quieres, que yo estoy en seguridad”. Únicamente los peligros de la sociedad entera turban el tranquilo sueño del filósofo y le hacen abandonar su lecho. Impunemente puede degollarse a un semejante bajo su ventana, le bastará con taparse los oídos y argumentarse un poco para impedir

---

<sup>4</sup> ROUSSEAU, J. J., o. c., pg. 108.

que la naturaleza se rebele y se identifique con el ser que asesinan. El hombre salvaje no posee este admirable talento, y falta de sabiduría y de razón, se le ve siempre entregarse atolondradamente al primer sentimiento de humanidad”<sup>5</sup>.

Todo el proceso de racionalización de las desigualdades que al mismo tiempo va ahogando el sentimiento de conmiseración que funda y compendia toda la ética y la ley natural, se asimila al concepto marxista de “ideología” en su interpretación más peyorativa, o sea como el encubrimiento de intereses inconfesables con argumentos “rationales”.

Ese sentimiento que precede a toda racionalización, en el cual se expresa la naturaleza misma y que compendia toda ética y moral auténticamente humanas, Rousseau lo define como la piedad: “No creo caer en ninguna contradicción al conceder al hombre la única virtud natural que ha estado obligado a reconocerle hasta el más exagerado detractor de las virtudes humanas. Hablo de la piedad, disposición propia a seres tan débiles y sujetos a tantos males como lo somos nosotros, virtud tanto más universal y útil al hombre, cuanto que precede a toda reflexión, y tan natural, que aun las mismas bestias dan a veces muestras sensibles de ella. (...) la conmiseración será tanto más enérgica, cuanto más íntimamente el animal espectador se identifique con el animal que sufre. Ahora, es evidente que esa identificación ha debido ser infinitamente más íntima en el estado natural que en el estado de raciocinio”<sup>6</sup>.

Allí mismo ensaya una descripción más radical de ese sentimiento: “Es, pues, perfectamente cierto, que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo el exceso de amor propio, contribuye a la conservación mutua de toda la especie. Es ella la que nos lleva sin reflexión a socorrer a los que vemos sufrir; ella la que, en el estado natural, sustituye las leyes, las costumbres y la virtud, con la ventaja de que nadie intenta desobedecer su dulce voz; es ella la que impedirá a todo salvaje robusto quitar al débil niño o al anciano enfermo, su subsistencia adquirida penosamente, si tiene la esperanza de encontrar la suya en otra parte; ella la que, en vez de esta sublime máxima de justicia razonada: Haz a otro lo mismo que quieras que te hagan a ti, inspira a todos los hombres esta otra de bondad natural, menos perfecta, pero más útil tal vez que la precedente: Haz tú bien con el menor mal posible a los otros. Es, en una palabra, en este sentimiento natural, más que en argumentos sutiles, donde debe buscarse la causa de la repugnancia que todo hombre experimenta al hacer el mal, aun independientemente de las máximas de la educación. Aun cuando sea posible a Sócrates y a los espíritus de su temple adquirir la virtud por medio de la razón, ha mucho tiempo que el género humano hubiera dejado de existir si su conservación sólo hubiese dependido de los razonamientos de los que lo componen”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> ROUSSEAU, J. J., o. c., pg. 125.

<sup>6</sup> ROUSSEAU, J. J., o. c., pg. 124-125.

<sup>7</sup> ROUSSEAU, J. J., o. c., pg. 125.

Rousseau apunta también al paso de la ley natural al derecho civil, refugiándose aquella primero en el “derecho de gentes”, el cual se fue acomodando a las necesidades del comercio, todo lo cual fue ahogando la conmisericordia natural, la cual busca su último refugio en “almas grandes y cosmopolitas”, que son capaces de amar al ser humano como humano, una cualidad que imitaría la de Dios: “Habiéndose convertido así el derecho civil en regla común de los ciudadanos, la ley natural no tuvo efecto más que entre las diversas sociedades bajo el nombre de derecho de gentes, atemperado por ciertas convenciones tácitas para hacer posible el comercio y suplir la conmisericordia natural que, perdiendo de sociedad a sociedad casi toda la fuerza que tenía de hombre a hombre, no reside más que en determinadas almas grandes y cosmopolitas que franquean las barreras imaginarias que separan los pueblos, y que, a semejanza del Ser Supremo que las ha creado, abrazan a todo el género humano en su infinita benevolencia”<sup>8</sup>.

Rousseau ubica, pues, las raíces de la opción por los derechos humanos y todo lo que ellos significan e implican en el ámbito del derecho, de la política, de los humanismos y de las utopías sociales, en un sentimiento, expresión genuina y auténtica de la naturaleza, sentimiento que al ser racionalizado va perdiendo progresivamente, no solo su fuerza, sino también su horizonte y su esencia.

En este enfoque del sentir como puerta de acceso, tanto a los derechos humanos como a la ética y a la tradición espiritual más esencial del cristianismo, coincide Luís Pérez Aguirre (1941-2001), sacerdote jesuita uruguayo quien sufrió la cárcel, la tortura y la persecución durante la dictadura (1973-84), siendo cofundador de la sección uruguaya del Servicio Paz y Justicia –SERPAJ– e impulsor de proyectos de asistencia a trabajadoras sexuales y a niños abandonados, profundo escritor y formador de defensores de los derechos humanos y designado como experto independiente del Centro de Derechos Humanos de la ONU (1994).

Ya en la primera página de su libro “La Opción Entrañable”<sup>9</sup> afirma que “La opción por los derechos humanos no nace de una teoría ni de una doctrina particular. La misma Declaración Universal es producto de una larga y compleja madeja de gritos y “ayes” de millones de personas a lo largo y ancho del planeta y de la historia. Es respuesta a esos gritos. La legislación, la codificación, la concreción en pactos y protocolos es posterior a esa instancia primordial del “escuchar” y “sentir” el grito de quien se ha convertido en víctima, de quien ha sido despojado de su dignidad o de sus derechos. Por eso será siempre un camino errado acercarse a esta lucha por la vigencia de los derechos humanos desde una teoría o desde una doctrina. Para que el compromiso con esas víctimas sea estable y duradero, para que no se desoriente o se pierda por el camino (largo y riesgoso), deberá partir no de una teoría, sino de una experiencia, de un dolor ajeno sentido como propio”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> ROUSSEAU, J. J., o. c., pg. 139.

<sup>9</sup> PÉREZ AGUIRRE, Luís, “La opción entrañable”, Trilce, Montivideo, 1990 – Ediciones Paulinas, Bogotá, 1991, ISBN: 958-607-559-1.

<sup>10</sup> PÉREZ AGUIRRE, L., “La opción entrañable”, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1991, pg. 3.

En una reflexión que comparte con Enrique Dussel, filósofo argentino e historiador de la Teología de la Liberación, "Perico", como cariñosamente llamábamos a Luís todos sus amigos, considera el grito como la expresión fundamental que despierta y hace nacer el sentimiento en el cual se apoyará la opción por los derechos humanos y a la vez la opción de fe cristiana, pero al mismo tiempo como una expresión que trasciende todas las ideologías y credos religiosos: "Si tenemos que buscar una expresión que sea anterior y que permita trascender toda posición religiosa, "neutral" o ideológica, una expresión que permita que la exterioridad irrumpa en nuestro mundo íntimo y nos movilice hacia una opción por la justicia y los derechos humanos, nos tenemos que remitir a la proto-palabra, la exclamación o interjección de dolor, consecuencia inmediata del traumatismo sentido. El ¡ay! del grito de dolor producido por un golpe, una herida, un accidente que indica de manera inmediata no algo sino a alguien. El que escucha el grito de dolor queda sobrecogido porque irrumpe en su mundo cotidiano e integrado el signo, el sonido, el ruido casi permite vislumbrar la presencia ausente de alguien en el dolor. Al escuchar ese grito todavía no sabemos lo que dice ni el por qué, por eso es inquietante y movilizador de nuestra atención y de nuestra sensibilidad. En ese grito de dolor no nos viene una doctrina, o una expresión teórica, sino la persona misma que lo emite. Nos llama ("voca") desde la exterioridad, llama al auxilio, a la acción. Es la ocasión para una vocación nueva, para una respuesta, para una opción. Allí puede arrancar genuinamente la opción por la lucha y la defensa de los derechos humanos. Pero es necesario detenerse ante el impacto del grito, de la exclamación. Para garantizar esa vocación por los derechos humanos debemos ser muy atentos a ese "llamado" que nos llega desde el otro. No debemos apurarnos a detectar el "contenido implícito" del grito. El lo que dicho grito dice es secundario; lo fundamental es el decir mismo, el que alguien dice algo. En el grito de dolor no se avanza lo dicho sino un decir... Exclamar: ¡Socorro! es ya una palabra de un lenguaje, de una cultura. El grito, antes que la palabra de auxilio, es quizás el signo más lejano de lo ideológico: "He escuchado el clamor que le arranca su opresión (al pueblo)" (Éxodo, 3, 8) ... "Y lanzando un gran grito, expiró" (Marcos, 15, 37). Es el límite de la revelación humana, y divina, que situándose fuera del sistema, lo pone en cuestión"<sup>11</sup>.

Este punto de partida y punto de acceso a tradiciones humanistas y religiosas que tienen que ver con el deber ser, con la rectitud práctica, con opciones, con compromisos, con implicaciones profundas del yo y del nosotros, con horizontes de sentido y con el mundo de los valores, exige de suyo ejercicios racionales, pero rápidamente se percibe que nuestra comprensión cultural de la razón se estrella ante algo que la denuncia como inepta o al menos insuficiente para reflejar ese tipo de vivencias. Max Weber, en sus esfuerzos por rastrear, distinguir y tipificar los diversos ejercicios de la razón, definió las esferas culturales de validez y entre ellas la 'racionalidad con arreglo a valores', racionalidad que él fue rastreando

---

<sup>11</sup> PÉREZ AGUIRRE, Luis, o.c., pg. 4-5 Incluye citas de DUSSEL, Enrique, en "Hipótesis para una Historia de la Teología en América Latina", Indo-American Press Service, Bogotá, 1986, pg. 10.

en el proceso de desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo y de conformación de las religiones de redención que se fueron decantando en éticas de la fraternidad, en las que su ejercicio específico de racionalidad se fue moldeando en la toma de posición frente a un sinsentido presente en la imagen real del mundo, al confrontarse con la convicción de que el cosmos está o debe estar dotado de sentido. En este campo específico de la racionalidad con arreglo a valores juega un papel preponderante el sentir o la sensibilidad, pero, al menos en algunas de sus exposiciones, Weber le atribuye a la afectividad una esfera específica: la racionalidad “determinada por estados sentimentales actuales”.

‘Perico’ ve la necesidad de fundamentar y explicitar más ese papel que juega la sensibilidad en el ejercicio racional de la fe y de la opción por los derechos humanos: “No creo alejarme del centro de mi fe cristiana, y de la experiencia humana básica, si digo y afirmo que lo esencial no pasa por conocimientos teóricos, ni por elaboraciones doctrinales o por teorías científicas, sino por la sensibilidad. Es decir, lo esencial pasa por una “materialidad” que implica corporalidad, la carne, la vida y la muerte del pobre, el sufrimiento, lágrimas, hambre, desnudez o frío ... Es la corporalidad, la “carne” la que siente, sufre, duele, goza. Y esa dignidad de la carne tiene un lugar central en nuestra concepción cristiana”<sup>12</sup>.

Luego de señalar que desde hace siglos ciertas cosmovisiones que influyeron en el cristianismo y en la cultura occidental, tales como el Helenismo, la Gnosis y el Maniqueísmo, despreciaron la corporalidad y la sensibilidad y las estigmatizaron como campo del mal, desviándose de la genuina concepción hebrea y cristiana donde el concepto de ‘alma’ o de ‘vida’ estaban profundamente imbricados en la corporalidad, afirma: “rescatamos algo central para nuestra reflexión: el valor de la piel en el entorno de la sensibilidad. No nos estamos refiriendo ahora a la sensibilidad como capacidad sensible cognoscitiva (el sentido de la vista, o del olfato, o del oído ...) como medios para construir el ‘sentido’ o significado intuitivo de lo que aparece en el mundo. Nos referimos a la sensibilidad como el “sentir” dolor o gozo, hambre o satisfacción, frío ... Nuestra subjetividad es afectada en su intimidad más profunda cuando algo lacera nuestra piel, cuando nuestra carnalidad es herida o atacada en su constitución real por algún traumatismo exterior. Nos referimos a la “sensibilidad” como la resonancia, el impacto en nuestra capacidad de “contento”, de padecimiento, de alegría o de tristeza. Y que produce una reacción que organiza y moviliza todas nuestras facultades en función de ello”<sup>13</sup>.

Retomando ideas compartidas con Dussel, explica que todos los seres vivos tenemos una “frontera que unifica la estructura viva y la separa del medio, de lo de afuera: es una membrana” y esa membrana, en el ser humano “es la piel”. A través de esa membrana ‘se siente’ lo que viene de fuera como gozo, gusto, satisfacción, o como dolor, disgusto o traumatismo sufriente. La piel permite SENTIR el

---

<sup>12</sup> PÉREZ AGUIRRE, Luis, o. c., pg. 16.

<sup>13</sup> Ibid., pg. 19.



hambre del otro, el frío, el dolor, la tortura, la falta de vivienda de los otros como negatividad, como 'pecado', ya que si la carne es positiva, digna, buena, entonces el hambre, la sed, el frío, la falta de vivienda, son malos, pero no solo como 'males físicos', sino también como un mal ético, político, comunitario; "son mal como fruto del pecado, de la injusticia". "El sufrimiento del hambriento o del torturado se experimenta en la piel, en la mucosa estomacal (...) Es la sensibilidad la que notifica en el oprimido justo (como Job) la realidad del pecado (de la otra subjetividad como dominadora, ladrona, torturadora). El pecado, praxis del dominador, aparece así como dolor en la sensibilidad sensible del oprimido. Por ello este dolor de la carne, en su sensibilidad, es el 'juicio final' de toda praxis humana. "Tuve hambre" es la sensibilización en el oprimido del sentido de la praxis del dominador o del justo".

'Perico' pasa de allí a cuestionar los patrones fundamentales de nuestra cultura: "Ya no podemos esquivar ese interrogante que tarde o temprano debe plantearse toda persona honesta. Vimos que en los comienzos de nuestra cultura se puso el Logos griego como origen y en los albores de la modernidad, agregamos ahora, el 'cogito' cartesiano. Pero hoy ya nadie sostiene que la razón explique y abarque todo. Ya la razón dejó de ser el primer y el último momento de la existencia humana. La existencia humana está abierta hacia arriba y hacia abajo de la razón. Existe lo a-racional y lo irracional. Abajo existe algo más antiguo, profundo, elemental y primitivo que la razón: la sensibilidad. Hacia arriba, se abre la experiencia espiritual, la totalidad del yo dimensionado hacia la totalidad. Por detrás de lo real no hay únicamente estructuras sino sentido gratificante o castigante, simpatía, afectividad y ternura. La experiencia base es el sentimiento. No es el "cogito ergo sum" (pienso, luego existo) sino el "sentio ergo sum" (siento, luego existo). No es el Logos sino el Pathos, la capacidad de ser afectado y de afectar; la afectividad ... La base ontológica de la psicología profunda (Freud, Jung, Adler y sus discípulos) reside en esta convicción. La estructura última de la vida es sentimiento, es afectividad y son las expresiones que de ellos derivan: el Eros, la pasión, la ternura, la solicitud, la compasión, el amor. Sin embargo, debemos entender el sentimiento no solo como moción de la psique, sino como 'cualidad existencial', como estructuración óptica del ser humano, que es todo él (y no sólo la psique humana) afectividad como modo de ser". El sentimiento (Pathos) y la "sensibilidad" no se oponen al Logos (comprensión racional) sino que son también una forma de conocimiento mucho más abarcante y profundo que la razón porque la incluyen y la desbordan. Esto lo expresó maravillosamente Pascal, pensador a quien nadie le puede achacar el desprecio por la razón, que fue uno de los creadores del cálculo de probabilidades y constructor de la máquina de calcular. Pascal llegó a afirmar que los primeros axiomas del pensamiento son intuitos por el corazón y que es el corazón el que pone las premisas de todo posible conocimiento de lo real. Nos dice que el conocimiento por la vía del sentimiento (del Pathos) se asienta en la simpatía (el sentir-con la realidad) y se canaliza por la empatía (sentir-en, dentro de, identificado con, la realidad sentida). (...) "La trampa en que cayó nuestra cultura es la de haber cedido la primacía al Logos sobre el Eros desembocando en mil cercenamientos de la creatividad y gestando mil formas represivas de vida. La consecuencia es que se sospeche profundamente del placer y del sentimiento, de

las "razones del corazón". Y entonces campea la frialdad de la "lógica", la falta de entusiasmo por cultivar y defender la vida, la muerte de la ternura"<sup>14</sup>.

Pero a pesar de que todo este cuestionamiento de las bases de nuestra cultura y la apelación a la experiencia humana como humana es algo que 'Perico' hace, no desde una posición específica de creyente, tampoco prescinde de su posición de cristiano y en el mayor desarrollo de su libro se centra en la posición cristiana donde también reinterpreta las bases de la FE, de una fe que durante siglos fue también comprendida desde la primacía del Logos sobre el Pathos.

'Perico' toma como referencia central para su reflexión de fe la parábola evangélica del Buen Samaritano (Lc.10. 25-37 – Mt. 22,34-40 – Mc. 12, 28-31). Si el cristianismo ha sido asumido como una religión de redención o salvación, esta parábola aparece como una respuesta impresionante a una pregunta central: "¿qué debo hacer para conseguir la vida eterna (la salvación)?", adicionada con esta otra "¿quién es mi prójimo?", ya que la primera respuesta dada por Jesús al "maestro de la ley" fue citarle la Ley antigua donde el amor al prójimo, equiparable al amor a Dios, aparecía como compendio de la Ley.

Jesús, en dicha parábola, no respondió al 'maestro de la ley' con teorías o normas (Logos) sino que lo puso ante una situación existencial para que tomara partido apoyándose en su sensibilidad: "A la pregunta genérica y abstracta de ¿quién es mi prójimo?, Jesús responde claramente: no existe el prójimo en sí. El prójimo ya hecho. El tener o ser prójimo dependerá de mi capacidad de "aproximarme" como el samaritano, de hacerme "prójimo de él" entrando en su vida y condicionando la mía a la suya, mi tiempo, mis intereses, mi camino ... Y, además, el criterio para esta aproximación no es la cercanía en sí, sino la necesidad del otro. No son unos particulares derechos, sino el amor que salta toda barrera y distancia. Entender esto es clave porque nuestra fidelidad al gran mandamiento de Jesús no se juega con respecto a las personas con las que me liga una proximidad "impuesta", sino en la aceptación o el rechazo de las innumerables oportunidades en las que puedo iniciar esas relaciones en la sociedad y el tiempo en que vivo. Y decimos que es clave entenderlo porque la tragedia está en que normalmente estamos usando mecanismos para alejar, para no aproximarnos a los demás"<sup>15</sup>.

Pero quizás el 'punto doliente' de la lectura que hace 'Perico' de esta parábola, está en descubrir la fuerza que determina la aproximación del samaritano al herido: "El samaritano se acercó al herido que estaba al borde del camino no por un frío cumplimiento de un mandamiento o de una obligación religiosa, sino simplemente porque se le revuelven las entrañas (eso es lo que significa literalmente el verbo (griego) splankhnizein usado en Lc. 10,33, como también en Lc. 1,78;

---

<sup>14</sup> PÉREZ AGUIRRE, Luis, o. c., pg. 20 a 22, incluye algunas citas de Leonardo BOFF en "San Francisco de Asís", Sal Terrae, Santander, 1982, pg. 25-26. Subrayados fuera del texto original.

<sup>15</sup> PÉREZ AGUIRRE, Luis, o. c., pg. 46.

7,13; 15,20). Aquí está el meollo de la respuesta. Los otros personajes, el sacerdote y el levita, estaban regidos por “el deber”. No amaron realmente con amor humano, como hombres de carne y hueso. Porque no se les removieron las entrañas. Les importaba más la obligación religiosa que el hombre concreto a quien debía haberse dirigido la atención y la sensibilidad. Esta indiferencia que demuestran, esa frialdad, es reveladora: la obligación religiosa es ajena al amor humano, es desencarnada, lejana, y por eso no salva a nadie (recordemos que la pregunta inicial del maestro de la ley era por la salvación)”<sup>16</sup>.

Más adelante esta lectura toma una dimensión más amplia: “Lo esencial es esta capacidad de sentir hasta en las entrañas la situación del otro que me interpela desde su necesidad. Lo esencial es cultivar esta sensibilidad, es destruir los “blindajes” que permanentemente construimos para protegernos de los demás. Lo esencial es hacernos “vulnerables” a la situación de los otros que me necesitan de alguna manera. Porque ya hemos visto lo fácil que es disparar los mecanismos para “alejar”, “desaproximar” a los demás. Y lo esencial pasa por esa capacidad de sentir al otro en mis tripas y que me hacen acercarme a él o ella, meterlos en mi vida y renunciar a que mi vida, de allí en adelante, sea la misma o la que yo pretendía. Y en eso va la salvación o la condenación. Porque en esto va la aparición apasionante del amor o la muerte en el ensimismamiento egoísta” (...) Esta actitud nunca puede nacer de una teoría, de un mandamiento o de una doctrina. Esa pretensión siempre terminaría, tarde o temprano, en las actitudes del fariseo y del levita. Sólo la actitud entrañable nos salva de la perdición y nos abre al otro. Es el otro en su grito, en su clamor, en su dolor, quien nos pro-voca (nos llama desde delante), nos convoca (nos llama hacia él en su ayuda), nos interpela. Es así como de pronto se nos aparece como quien tiene derechos y nos los reclama. Jesús termina la parábola despidiendo al maestro de la ley, que había respondido bien, con un “Vete y haz tú lo mismo”, es decir, hazte “prójimo” de los que encuentres en tu camino y que te necesitan. Compadécete (padece junto con) de los que sufren alguna disminución en su humanidad o pérdida de sus derechos. Cultiva tu sensibilidad, tu capacidad de sentir con el otro, de atender a sus necesidades. Jesús terminó invirtiendo la pregunta inicial. En lugar de responder quién es mi prójimo según la ley, responde de quién debo hacerme prójimo antes de consultar la doctrina o la ley. Y se acierta, dice Jesús, no sin gran dosis de asombro y escándalo por parte de los doctores, no por conocer la ley, sino por la compasión hacia el necesitado. Solo desde esa actitud se puede finalmente ir a la ley y entender lo que significa”<sup>17</sup>.

Hay, pues, unas raíces comunes que enlazan la fe cristiana y la opción por la defensa y promoción de los derechos humanos y las sitúan en un mismo plano existencial en el cual el sentir juega un papel preponderante y no la razón cognitiva, el “Logos”, como por mucho tiempo se ha creído.

---

<sup>16</sup> Ibid., pg. 49.

<sup>17</sup> Ibid., pg. 54-55.

## 2. El discernimiento de los valores

A lo largo de todos estos análisis se ha querido mostrar que, tanto la fe cristiana como las concepciones del derecho natural que no abandonan el horizonte de una rectitud normativa dentro de una racionalidad con arreglo a valores, están referidos a una esfera más o menos común de valores éticos que tienen como piso común el sentimiento de compasión y que se expresan en una constelación que abarca: la justicia, la libertad, la solidaridad, la fraternidad, la igualdad, el amor, la sinceridad, la transparencia y la coherencia.

Dado que los valores no corresponden a la esfera de validez de lo cognitivo, es muy difícil definirlos sin adularlos forzándolos a entrar en otra esfera racional que no es la suya. Solo podemos aproximarnos a ellos desde una reflexión teórica dejando constancia de que el lenguaje que más nos acercaría a ellos sería el lenguaje icónico narrativo, justo aquel en el que están vaciadas las parábolas y los aforismos del Evangelio.

En el plano teórico, Agnes Heller ha hecho aportes significativos para un discernimiento de los valores, tanto en sus análisis sobre la justicia<sup>18</sup> como en sus análisis sobre los sentimientos<sup>19</sup>.

La JUSTICIA, que correspondería a un campo común en el cual convergen el derecho y la compasión (con sus expresiones de solidaridad, igualdad, fraternidad, amor) es examinada bajo dos aspectos fundamentales: como "justicia estática", es decir, en su dimensión de lo ya sedimentado como justicia, tanto en el campo de las normas e ideales como en el de los procedimientos, y como "justicia dinámica", es decir, como una justicia en construcción en el seno del conflicto entre "lo justo" y "lo injusto".

Dentro de la justicia estática Heller aborda, a su vez, dos aspectos: en primer lugar, el del concepto formal de justicia, o sea, la exploración de la expresión normativa más universal que permitiría reducir a la máxima abstracción la presencia de un procedimiento justo y distinguirlo de uno injusto. Para ella ese concepto formal se define como "la aplicación consistente y continuada de las mismas normas y

---

<sup>18</sup> HELLER, Agnes, "Más allá de la justicia", Editorial Crítica, Barcelona, 1990.

<sup>19</sup> HELLER, Agnes, "Teoría de los sentimientos", Ediciones Coyoacán, México, 1999.

reglas a todos y cada uno de los miembros del grupo social al que se aplican las normas y reglas”<sup>20</sup>. En segundo lugar, el del concepto ético-político de justicia, o sea la exploración de lo que sería un mundo justo, tanto en el ámbito de los principios como en su proyección al orden político. Heller explora la ética de la justicia en el ámbito de la fe (los profetas hebreos) y en el de la filosofía griega, pero llega a descubrir una paradoja sorprendente: cuando la fe religiosa quiere llegar hasta el fondo de su exploración sobre la justicia, la deja en manos de la razón, y cuando la reflexión filosófica hace lo mismo, la deja en manos de la fe. La rectitud y la felicidad de los rectos serviría de criterio ético fundamental a las construcciones políticas de justicia, pero esto hace que se entrecrucen los criterios morales y religiosos con los jurídicos y políticos, haciendo inmanejable en el ámbito de lo político una concepción trascendente de la justicia “en el más allá”. La modernidad va desintegrando el concepto ético político de justicia o lo fracciona en utopías contradictorias, por eso Heller concluye que solo es posible pensar en un “concepto incompleto ético-político de justicia”.

Pero el aporte de Heller que más interesa aquí es el referido a la justicia dinámica, o sea, a la construcción de justicia en el ámbito de la crítica a lo injusto buscando fundamentos más “justos” para sustituir lo injusto. Cuando un orden, configurado por principios, normas y reglas, se considera injusto, se impone deslegitimarlo y legitimar un nuevo orden y allí es donde hay que enfrentar el discernimiento de los valores que atañen a la “justicia”. La crítica o deslegitimación del orden injusto tiene que hacerse apelando a otros principios, a normas morales, a máximas prácticas o a valores sustantivos. Heller afirma que los primeros tipos de criterios (principios, normas y máximas) “están –directamente o en última instancia– arraigados en valores sustantivos. En la modernidad, a la cual limito por el momento mi análisis, los valores sustantivos últimos son valores universales. Los propios valores universales pueden interpretarse o como principios universales o como metas universales (fines)”<sup>21</sup>.

En el discernimiento de esos valores sustantivos que pueden servir, en última instancia al menos, para fundamentar o legitimar lo justo frente a lo injusto, habría que excluir el valor justicia para no caer en una ‘petición de principio’ o ‘círculo vicioso’. Agnes Heller sostiene que “en la modernidad, dos son los valores universales en que están arraigados todos los principios o máximas: la libertad y la vida. Esta afirmación puede verificarse en todas las versiones modernas del concepto ético-político de justicia, completo o incompleto. Puede verificarse también por referencia a las diversas declaraciones de derechos humanos. Cuando los filósofos ponderaron la “sociedad justa” siempre diseñaron la constitución, las leyes, las normas y reglas de esta sociedad para asegurar, o la vida de todos (Hobbes) o la libertad de todos. La vida y la libertad (o ambas), como valores universales, están presupuestos y son, en este sentido, axiomas. Al contrario que en el modelo

---

<sup>20</sup> HELLER, A., “Más allá de la justicia”, pg. 16.

<sup>21</sup> HELLER, A., o. c., pg. 153.

de Rawls, la vida y la libertad no se deducen de la justicia, sino a la inversa: una sociedad (o constitución) es estipulada justa en tanto en cuanto asegura la vida y/o la libertad de sus ciudadanos. En la idea de justicia, se ha recurrido a los valores sustantivos de libertad y vida; en la Declaración de Independencia norteamericana, o en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, a ambas<sup>22</sup>.

Agnes Heller es consciente, sin embargo, de que en el campo ético político son propuestos otros valores como valores universales que servirían de base y criterio a la justicia dinámica: la igualdad y la racionalidad. Sin embargo, la igualdad no pertenece a las tendencias naturales ya que es producida por normas y reglas, e incluso en el supuesto de que se considerase a la humanidad como el grupo social dominante al cual se deberían aplicar las mismas normas y reglas de manera consistente y continua, rechazar otros sistemas normativos atentaría contra la libertad; de allí que las pretensiones de la igualdad estén sometidas a las pretensiones de la libertad. Además, si se habla de "igualdad", es igualdad en algo: o en libertades o en oportunidades de vida. Todo esto muestra que la igualdad no se podría situar entre los valores universales sino entre las condiciones para la realización de los valores de vida y libertad. Algo similar ocurre con la racionalidad que es un valor argumentativo que puede invalidar normas dadas por supuestas y validar normas alternativas, lo que la define más como un valor formal, procedimental y no sustantivo.

Por eso Heller concluye: "En la modernidad hay solo dos valores universales últimos: la libertad y la vida. La igualdad es la condición (en las formas de igualdad en la libertad e igualdad de las oportunidades de vida) bajo la cual puede plantearse o formularse cualquier fin universal o principio universal basado en valores universales. Si no se satisface esta condición, ni los fines ni los principios pueden considerarse universales. La racionalidad del intelecto (racionalidad argumental) es el procedimiento por el que revalidamos o invalidamos cualesquiera normas y reglas con principios universales constituidos por los valores últimos de la libertad y la vida. Por decirlo brevemente, el procedimiento de la racionalidad del intelecto es el procedimiento universalista si los principios universales regulan este procedimiento. Esto puede formularse también al revés: los valores de la libertad y/o la vida sólo pueden observarse como valores últimos si las normas y reglas son invalidadas por argumentos y si son defendidas racionalmente todas las normas y fines arraigados en los valores de la vida y la libertad"<sup>23</sup>.

Pero aunque estos dos valores universales lógicamente no se contradicen entre sí y por tanto se pueden asumir simultáneamente, Heller anota que "existen innumerables situaciones concretas en las que nuestras acciones no pueden ser guiadas por ambos principios o, al menos no por ambos de igual modo, casos en los que tenemos que decidir por uno contra el otro, dando prioridad a uno sobre el

---

<sup>22</sup> HELLER, A., o. c., pg. 155.

<sup>23</sup> HELLER, A., o. c., pg. 161.

otro en nuestra elección concreta". Los conflictos de valores que atraviesan nuestro mundo, en el plano de la moral y de la política, como los que se refieren a la guerra justa, a la privación de la libertad y de la vida como ejercicios de "justicia", a las decisiones que mejoran las oportunidades de vida de un grupo desmejorando las oportunidades de vida de otro grupo, a las decisiones de la medicina de salvar vidas contra la libertad de las personas o "liberar" a personas o grupos contra su libertad, la opción por sistemas socio políticos que privilegian la vida contra la libertad o la libertad contra la vida, etc.

El discernimiento de valores para el cual Agnes Heller aporta muchas luces, revela lo que se juega en última instancia en el mundo de lo económico y en el mundo de lo político y la naturaleza de las contradicciones entre ambas instancias. Hay bloques de poder que han privilegiado la libertad, apoyándose en una ideología de la libertad y la democracia, pero sacrificando la amplitud de las reales oportunidades de vida, llegando a consagrarse en la defensa de la libertad real de élites cada vez más reducidas y poderosas. Otros bloques de poder han privilegiado la distribución de los bienes que sostienen la vida pero limitando en grandes proporciones muchos ámbitos de la libertad. Llegar a un equilibrio sano entre vida y libertad es el gran desafío político, moral y humano, pero al mismo tiempo el conflicto más profundo que desgarrar nuestro mundo.

## Valores y sentimientos

Los análisis que Agnes Heller hace en su Teoría de los Sentimientos son iluminadores para comprender la articulación entre sentimientos y valores. Su definición más general del sentimiento es ésta: "sentir significa estar implicado en algo"<sup>24</sup>. El grado cero de implicación es la total indiferencia que experimentamos ante infinidad de cosas y acontecimientos. El grado máximo de implicación está determinado a la vez por el organismo y por el entorno social y, por lo tanto, varía de un individuo a otro y de una sociedad a otra.

Pero si sentir es implicarse en algo, el lugar de generación del sentimiento está ubicado en el puente que relaciona el Ego con su entorno físico y social. Por eso en la teoría de Heller los sentimientos son un elemento fundamental de la homeóstasis, o sea, de esa tendencia al equilibrio entre el Ego y su entorno. Y si bien hay sentimientos, como el hambre, que alertan sobre una próxima pérdida del equilibrio biológico del organismo, no está exento de condicionamientos sociales, pues el hambre se siente de acuerdo al ritmo de comidas en la sociedad en que fuimos criados. Más allá de la homeóstasis biológica, se da la homeóstasis antropológica y la social, procesos continuos que buscan el equilibrio entre el individuo, la especie y la sociedad concreta en que cada uno vive, equilibrio en el cual los sentimientos juegan un papel primordial.

---

<sup>24</sup> HELLER, A., "Teoría de los sentimientos", o. c., pg. 15.

En la visión de Heller, la capacidad de sentir se articula con las capacidades de pensar y de actuar que tiene todo ser humano, pero el sentimiento tiene una primacía filogenética: "en el momento de nuestro nacimiento todavía no actuamos, ni siquiera pensamos, pero sí sentimos. El grito del recién nacido es sin duda una expresión de sentimiento. Por tanto, el sentimiento, en sí mismo, no es algo aprendido ni adquirido. El grito del niño humano, en el momento de entrar en el mundo, tantas veces analizado, es un "signo" de la relación entre la demolición de los instintos y el sentimiento humano. Parece que esto puede explicar el hecho de que el gritar –a diferencia del reír– puede luego venir a ser expresión de cualquiera de nuestras emociones específicas. Ninguna especie animal "entra" en el mundo con una expresión de sentimiento. La expresión de sentimiento en el momento del nacer señala la ruptura con la naturaleza. (...) La condición para aprender la actividad intencional y el pensamiento en el caso de un ser no guiado por instintos (es decir, el ser humano), es el sentimiento"<sup>25</sup> Heller no desconoce que la capacidad de pensar y de actuar es lo más característico del ser humano comparado con otros seres, por eso añade: "El mundo humano de los sentimientos es un mundo humano de sentimientos –el mundo de sentimientos del sujeto– gracias a la circunstancia de que sus sentimientos son sentimientos con meta, cognoscitivos y situacionales. Realmente no hay conocimiento sin sentimiento ni acción sin sentido, ni percepción, ni recuerdo sin sentimiento ... pero todos nuestros sentimientos, como sentimientos, o bien incluyen el factor de conocimiento o por lo menos se relacionan con el conocimiento, los objetivos, las situaciones, y sólo llegan a tener importancia como sentimiento a través de la interacción con todo eso"<sup>26</sup>.

Por eso cuando Agnes Heller ensaya una clasificación de los sentimientos, va avanzando desde los que se arraigan en una homeóstasis biológica, como los sentimientos impulsivos (tales como el hambre, el cansancio, el dolor corporal), pasando por los afectos que responden a estímulos externos (como el miedo, la vergüenza, la tristeza, la alegría, etc.) y que se ubican más en una homeóstasis social, así como por aquellos que suponen una larga experiencia adquirida del entorno sociocultural, como son los sentimientos orientativos (aquellos sentimientos que anticipan un cierto juicio afirmativo o negativo respecto a informaciones, contactos personales, sentido común, comportamientos, y que se han considerado como una especie de "instinto", más o menos desarrollado en cada persona, que le sirve para orientarse en sus relaciones y en sus búsquedas), hasta llegar a los sentimientos más integralmente humanos, que son las emociones, las cuales implican grados significativos de conciencia y de libertad (tales como el temor [diferente del afecto-temor que responde a un estímulo externo], el gozo, el amor, la amistad, la solidaridad).

Heller también analiza la función homeostática que cumple el sentimiento en el proceso de almacenamiento de la memoria. El sentimiento selecciona entre

---

<sup>25</sup> HELLER, A., o. c., pg. 144.

<sup>26</sup> HELLER, A., o. c., pg. 150.



las percepciones, aquellas en las cuales estamos implicados, remitiéndolas a la memoria de largo alcance.

En la teoría de Heller, "Las dos categorías básicas de la homeóstasis antropológica y sociológica son la preservación y la extensión: Los sentimientos regulan, de un lado, la preservación del sujeto (dentro de un contexto social determinado) y también regulan la expansión del sujeto (Ego). La proporción de las dos funciones de preservación y expansión varía según la estructura social. En las sociedades estancadas predominan la preservación y el mantenimiento, mientras que en las dinámicas domina la extensión. La función que juega un papel dominante y el grado de su dominio determinan en gran medida qué tipos de sentimientos van a desarrollarse"<sup>27</sup>.

Esas dos dinámicas, claves en la homeóstasis según Heller, corresponden a los dos dinamismos básicos del alma humana en las teorías de Freud: el instinto de conservación y el instinto libidinal; el "Tanatos" y el "Eros"; las tendencias egoístas que se proyectan en los afanes de seguridad, y las tendencias altruistas que impulsan a la solidaridad y a la compasión.

En los análisis de Heller, la categoría de sentimientos que más se aleja de los determinismos del código genético, de los condicionamientos biológicos y del entorno social, son las emociones. Éstas integran los más altos grados de conciencia y de libertad y constituyen elementos diferenciadores de personas, comunidades y culturas (son idiosincráticas); además sus contenidos, expresiones, intensidades y profundidades no son estándares, como sí lo son más o menos los de los sentimientos impulsivos y los de los afectos. Las emociones son más bien acontecimientos sentimentales; así, el amor puede ser vivido y expresado de determinada manera en una época o sociedad y de otra manera en otras. Las emociones no juegan ningún papel indispensable en la preservación biológica ni en la reproducción social de la especie pero sí lo juegan en la caracterización de épocas, estratos sociales y clases. Solo de los sentimientos emocionales se puede decir que son profundos o superficiales; de los demás sentimientos solo se podrá decir que son intensos o menos intensos.

Los sentimientos, en general, van configurando hábitos sentimentales que pueden permitir una cierta predicción de nuestros comportamientos emocionales, pero Heller distingue el carácter emocional, configurado por hábitos determinados por el código genético o que son fijados desde la infancia, de la personalidad emocional, configurada por hábitos sentimentales asumidos y valorados consciente y libremente por el sujeto. Sólo las emociones, convertidas en hábitos, perfilan la personalidad emocional, como también sólo algunas emociones pueden llegar a convertirse en pasiones, cuando toda la personalidad se encuentra implicada intensamente.

---

<sup>27</sup> HELLER, A., o. c., pg. 49-50.

Pero dentro de esa homeóstasis social en la cual los sentimientos ayudan o estorban a la preservación o a la expansión del Ego en su entorno, se ve necesaria una valoración de los sentimientos, la cual a su vez exige unos criterios de valoración. Aquí es donde se confrontan o se articulan los sentimientos con los valores. Para Heller, el concepto de valor se define como una “opción generalizable”. Por ello, para poder valorar los sentimientos, son necesarias unas categorías orientativas de valor.

Entre dichas categorías orientativas de valor hay una primaria que se puede aplicar a todo sentimiento sin excepción y que incluso puede sustituir a cualquier categoría secundaria: es el par categorial bueno-malo. Los pares de categorías secundarias son: agradable/desagradable; Bien/Mal; bello/feo; útil/nocivo; correcto/incorrecto; verdadero/falso; eficaz/ineficaz, siendo aplicable esta última más a la canalización de un sentimiento que al sentimiento como tal. Muy relacionados con la categoría primaria ‘bueno-malo’ están los sentimientos de gozo y pena (diferentes de los afectos de alegría y tristeza que dependen de estímulos externos). En efecto, el gozo y la pena, como emociones, son sentimientos que reflejan la expansión o la falta de expansión del Ego y la implicación total y profunda de la personalidad en algo, llegando el gozo a convertirse en ‘felicidad’.

Heller caracteriza y analiza ampliamente cada uno de los pares de categorías orientativas secundarias<sup>28</sup>, pero sólo retomo de sus aportes tres puntos que me parecen muy relevantes para el propósito de este análisis:

- 1) Cuando Heller se refiere al par categorial secundario bello/feo lo diferencia radicalmente del “gusto estético”. Afirma que “la belleza no guía nuestra orientación estética, sino la orientación moral. El sentimiento “bello” es sobre todo sinónimo de sentimiento de Bien, y “feo” suele ser sinónimo de sentimiento de Mal”<sup>29</sup>. El gusto estético tal como lo comprendemos en el lenguaje ordinario interviene, como categoría orientativa, sólo referido a la forma de manifestarse pero no al sentimiento mismo. “(la) aplicación de lo “bello” al mundo del sentimiento se refiere en primer lugar a la forma de estructurar los sentimientos –y por eso sólo es posible hablar de un juicio peculiar de valor estético. No solemos aplicar lo de “alma sensible” ni lo de “hombre de vida emocional bellamente conformada” al hombre de Bien, sino al que es bueno en

---

<sup>28</sup> Así, por ejemplo, el par categorial ‘agradable/desagradable’ lo caracteriza por una implicación parcial en algo, lo que lo hace inaplicable cuando toda la personalidad esté implicada. El par categorial orientativo ‘Bien/Mal’ está referido al juicio moral de los sentimientos y los confrontan necesariamente con normas que pueden ser imperativas u opcionales y solo se refieren a emociones, hábitos o disposiciones emocionales y a los rasgos de la personalidad emocional. El par categorial ‘verdadero/falso’, a diferencia del criterio cognoscitivo ‘verdadero/falso’ que refleja la adecuación o no con un objeto, referido a los sentimientos refleja más bien la adecuación al sujeto, a la personalidad emocional, como cuando un sentimiento de luto no refleja ningún aprecio por la persona fallecida y por tanto es un sentimiento “falso”.

<sup>29</sup> HELLER, A., o. c., pg. 186.

una forma especial, que ha alcanzado el contenido moral de sus sentimientos por medio de una cuidadosa atención a las emociones<sup>30</sup>.

Pero si bien “sentimientos estéticos” –es decir, los sentimientos a los que poder aplicar las categorías orientativas de valor bello/feo como categorías estéticas por excelencia– no existen (...) puede parecer paradójico que a pesar de todo esto afirme que existe un sentimiento estético (¡y no solo un gusto estético!). No es otro que gozar con la recepción de lo bello como tal. Este sentimiento estético es una disposición sentimental particular; una sensibilidad en virtud de la cual doquiera y en cualquier momento en que nos encontremos con la belleza, lo Bello evocará en nosotros la “experiencia cumbre” con todos los acontecimientos sentimentales específicos correspondientes<sup>31</sup>. Dicha “experiencia cumbre”, que en el análisis de Heller es lo que suscita el sentimiento auténticamente estético, es una experiencia necesariamente profunda (aunque no sea intensa) que equivale a una “auto-identificación con lo hermoso” y al mismo tiempo a una “auto-identificación con la especie, más aún, identificación con el ser para sí de la especie” lo que genera sentimientos “moralmente buenos”. Heller concluye que “el lenguaje tiene razón al utilizar el par categorial de orientación de valor bello-feo como sinónimo de Bien y Mal en el contexto de los sentimientos<sup>32</sup>”.

Aquí se apunta a una relación profunda entre lo ético y lo estético en el plano del sentir, algo sobre lo cual volveré más adelante, ya que hace referencia a aquellas profundidades en las que se encuentran la fe cristiana y la opción por los derechos humanos en sus más profundas raíces.

- 2) Al analizar las categorías orientativas de valor “correcto/incorrecto”, “eficaz/ineficaz”, “útil/nocivo”, Heller las caracteriza como “sentimientos intermediarios para alcanzar un objetivo” y que suponen una “implicación indirecta” del sujeto.

De hecho, tales categorías se aplican a los sentimientos orientativos que no tienen ningún carácter imperativo. Pero Heller anota que precisamente uno de los rasgos de la sociedad burguesa actual es que estas categorías de valor secundario, y las más secundarias entre todas, dado que están referidas a sentimientos intermediarios, asumen el papel de categorías orientativas de valor primario, substituyendo las de “bueno” y “malo”: lo bueno es lo útil, eficaz y correcto, y lo malo es lo nocivo, ineficaz e incorrecto. Así, los sentimientos de amor, amistad, perdón, envidia, vanidad, solidaridad, son valorados como “buenos” si son útiles, y como “malos” si son inútiles. Se reproduce aquí, en el nivel de los sentimientos, lo que Max Weber anotaba sobre las esferas de validez racional, al constatar que en la sociedad capitalista la racionalidad con arreglo a fines había invadido

---

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> HELLER, A., o. c., pg. 189.

<sup>32</sup> HELLER, A., o. c., pg. 188.

y dominado la esfera de racionalidad con arreglo a valores. Heller anota, sin embargo que “esa usurpación nunca puede ser completa: La valoración de los sentimientos como moralmente buenos y malos sobrevive en las normas abstractas y nos es ofrecida por el “ser para sí de las objetivaciones de la especie”. Por tanto nunca puede perder totalmente su función”<sup>33</sup>.

Heller anota también que la psicología moderna ha caído en ese mismo trastoque de categorías orientativas de valor al identificar “lo moral” con “lo normal”. Todos estos intentos de ofuscar tal diferencia, que para Heller es “abismal”, repercuten necesariamente en una “escisión de la personalidad” (esquizofrenia). Aquí hay que evocar la profunda obra de Erich Fromm “La Patología de la Normalidad” en la cual critica frontalmente el concepto corriente de salud mental caracterizado como “la adaptación a las formas de vida de una sociedad determinada, sin importar para nada si tal sociedad está cuerda o loca. Lo único que importa es si uno se ha adaptado”<sup>34</sup>.

En la última parte de su obra sobre la Teoría de los Sentimientos, Agnes Heller aborda aspectos de la sociología del sentimiento, tomando como materiales básicos las obras literarias que reflejan el sentir de cada época o período. Como marco general, llama la atención sobre la correlación entre tareas y sentimientos en todas las sociedades, lo que permite detectar prescripciones sentimentales y objetivaciones sentimentales en cada época: “La conducta emocional requerida para el cumplimiento de la tarea se expresa en normas de sentimiento. Pericles no podía gritar cuando perdió a su hijo porque en Atenas la tarea de dirigir la ciudad estaba vinculada a la exigencia de represión del dolor individual (...) en Esparta se entendía que las madres debían sentir alegría cuando sus hijos morían en la guerra: era una norma emocional adscrita a la gloria guerrera (la mayor tarea y el mayor valor) Por supuesto, las normas emocionales abstractas correspondientes a las tareas permiten una libertad de movimientos mayor o menor en el cumplimiento de la norma, y los sentimientos reales no corresponden necesariamente a las normas que los dirigen. Sin embargo, esto no altera el hecho de que la sociedad moviliza para las tareas mediante prescripciones referidas a los sentimientos, incluido el veto o prohibición de ciertas emociones, afectos o expresiones de afecto”<sup>35</sup>.

Confrontándola con otros modelos de sociedad, Heller anota que en la sociedad burguesa el camino del individuo ya no está tan determinado por el rango natural o de sangre y por ello las tareas cambian continuamente; por eso la sociedad burguesa es más dinámica. Reconoce que la sociedad burguesa es la que más amplio margen ha ofrecido para una gestión doméstica de los sentimientos, sin embargo, la relación tarea/sentimiento no desaparece sino que adquiere nuevas dimensiones. El individuo burgués, como ella lo afirma, es un “individuo accidental”,

---

<sup>33</sup> HELLER, A., o. c., pg. 193.

<sup>34</sup> FROMM, Erich, “La patología de la normalidad”, Paidós, Barcelona, 1994, pg. 19.

<sup>35</sup> HELLER, A., o. c., pg. 229.

pues debido a la desintegración de los vínculos comunitarios, su pertenencia de clase o estrato es más accidental. Ese individuo contingente “quedará sometido a las cuasi-leyes de la economía y lo que se coloca en el centro de actividad de su vida es la realización de una tarea que le ha sido impuesta por la fuerza dentro de la división “natural” del trabajo, una tarea completamente externa a sus posibilidades, a la “naturaleza” del individuo. Ese trabajo no es un valor auto-elegido, es decir, una vocación-objetivo, sino un mero medio de subsistencia. Al mismo tiempo el trabajo –elegido o no– requiere una inversión de sentimiento constante e intensiva: el desarrollo de sentimientos orientativos, atención intensificada, la suspensión de emociones y afectos que obstaculicen el cumplimiento de la tarea”<sup>36</sup>.

Lo anterior se refleja en el papel que asume la razón: “el individuo, como “átomo” abandonado a sus propios recursos, tiene que orientarse exclusivamente sobre la base de su sola razón. Por lo tanto en la era burguesa la mayor parte de las personas están en realidad, por usar palabras de Fromm, “escapando” de la libertad, y como no tienen comunidad, su pensamiento se hace una mera “subsunción”, su razón queda subsumida por los juicios (prejuicios) de su entorno inmediato, casual. Al mismo tiempo, la razón que elige la tarea a la medida de su personalidad –de nuevo por falta de una comunidad y de una jerarquía de valores- se convierte con frecuencia en “moralmente sospechosa”; la “razón pervertida” es un producto de la era burguesa (...) Además, siempre que y en la medida en que la racionalidad del objetivo se separe completamente de la racionalidad del valor y reforme globalmente la existencia humana sobre la base del “modelo” de la tecnología y la economía (economía burguesa), la razón se convierte en razón “calculadora”. Actuar razonablemente viene a ser sinónimo de calcular correctamente”<sup>37</sup>. De allí que en la sociedad burguesa el recurso al sentimiento, a la interioridad, “al corazón”, tenga muchas veces el carácter de protesta o rebelión contra la “razón pervertida” que ha convertido los comportamientos en meros ejercicios de cálculo, pero también ese recurso “al corazón” puede llevar a otro modo de alienación, esta vez del sentimiento, que se manifiesta en una “autoindulgencia ilimitada del Ego sin relación con nada ni con nadie”.

Heller analiza más en profundidad “la escisión del ser humano entre burgués y ciudadano”, como una de las características claves de la era burguesa. El burgués se caracteriza por el afán de expandir su interés individual y generalizarlo como interés de grupo, de estrato o de clase; en cambio el ciudadano se caracteriza por su entrega a una actividad política o a una causa. Ambos tipos antropológicos tienen algo en común: la abstracción del mundo de los sentimientos. El burgués bloquea la expansión del Ego como capacidad de sentir o implicarse en cualidades nuevas, en objetos-valores o en Otros heterogéneos, y la reduce a una pasión cuantitativa dominada por los deseos de poseer, de dominar y de sobresalir, que son cuasi-impulsos pero nunca emociones. El ciudadano, a diferencia del burgués,

---

<sup>36</sup> HELLER, A., o. c., pg. 260.

<sup>37</sup> HELLER, A., o. c., pg. 167.

concentra su gestión del sentimiento en una causa pero subordina todas sus emociones a la sola adoración de la causa. Heller anota que “el entusiasmo del ciudadano abstrae el mundo sentimental del hombre no menos que los “deseos” del burgués. No del mismo modo, pero sí en la misma medida (...) Si el objeto de una sola pasión bombea hacia sí todo el potencial sentimental de una persona, y de tal modo que esa estructura psíquica se convierte en una predisposición, y elimina a priori todos los objetos que divergen de eso como objetos potenciales de sentimientos profundos, entonces la gestión de los sentimientos necesariamente se convierte en abstracta”<sup>38</sup>. Sin embargo, Heller diferencia las dos pasiones: los deseos del burgués actúan como cuasi-impulsos y abstraen más espontáneamente del mundo del sentimiento, sépalo o no el individuo (pueden ser inconscientes), en cambio la abstracción de los sentimientos en el ciudadano es intencionada; el ciudadano empobrece voluntariamente su mundo sentimental. Pero la estructura abstractiva del entusiasmo del ciudadano está ligada a sistemas de ideas, y, entre éstos, hay unos que “abstraen de las necesidades específicas de las personas específicas reales, de sus necesidades y deseos vividos y formulados en la vida diaria” y hay otros que “pueden alimentarse de las posibilidades de necesidades concretas y variadas” o identificarse con el “sistema de necesidades de la vida cotidiana”, en este caso ya no se aplicaría el tipo de “entusiasmo ciudadano abstracto”. También se da la posibilidad de un “entusiasmo concreto”.

Particularmente en el burgués, la gestión de los sentimientos se caracteriza porque su guía primaria es el par de categorías orientativas de valor: útil/nocivo: “El par Bueno-Malo viene a ser sinónimo de útil-nocivo, o por lo menos tiende a serlo. La persona que no adopta el valor de la utilidad (el banquero que quiebra, el empresario en bancarrota, el que no sabe ser astuto, el perdedor) se ve rodeado de la aureola del desprecio moral. Lo útil es preferido tanto en el caso de los sentimientos cognoscitivos de trasfondo como en el caso de las emociones y disposiciones emocionales (Al mismo tiempo, la categoría orientativa de valor Bueno-Malo recibe un papel secundario, dentro de la noción de “utilidad”: sentimientos que son igualmente útiles no son considerados igualmente valiosos moralmente)”<sup>39</sup>.

Pero la era burguesa también tiene sus períodos; a partir de los años 20 del siglo XX se percibe una crisis que se profundiza en la posguerra de los 40 y que combina avances y retrocesos, valores y anti-valores, en la gestión de los sentimientos, pero que para Heller tienen un rasgo común: la concreción. Ya el egoísmo burgués de los cuasi-impulsos (tener, poder y sobresalir) es menos abstracto y el entusiasmo ciudadano también choca con crisis que lo vuelven más concreto. Para analizar este último período –contemporáneo– Heller se basa en materiales de la sociología crítica norteamericana. El “burgués clásico” que al menos integraba su Ego en las tareas egoístas del tener, del poder y de la fama, cuyo “éxito” o “eficacia” se centraba sobre todo en el poseer, apuntaba a un

---

<sup>38</sup> HELLER, A., o. c., pg. 185.

<sup>39</sup> HELLER, A., o. c., pg. 278-279.

objetivo cuantificable y homogéneo que integraba la personalidad y la implicaba. Pero cuando la tarea deja su abstracción y se vuelve múltiple y heterogénea y cada vez más regulada y dominada por el lugar que ocupamos en la división social del trabajo, entonces el ser humano se ve ante tareas alternantes donde las capacidades sentimentales desarrolladas en una de ellas no tienen sentido en las demás. De allí que "la estructura concreta de los sentimientos varía alternativamente y por tanto no puede ser profunda (...) cuanto mayor sea el número de tareas al que tengamos que ajustarnos, más superficies sentimentales igualmente superficiales se desarrollan. Así nuestros sentimientos vienen a ser papeles (roles): cada papel es específico pero esos papeles no forman un conjunto, sino que cada uno de ellos es independiente de los demás. La personalidad no tiene un principio de organización y por tanto no tiene una gestión doméstica de los sentimientos (...) El Ego que se ajusta a diversos papeles específicos, por falta de una gestión de los sentimientos, se limita a imitar. El lugar de la gestión del sentimiento lo ocupa la imitación de modelos de sentimiento, y esos modelos son producidos a escala masiva por el cine, por los medios de comunicación"<sup>40</sup>.

En este período contemporáneo, los pares de categorías orientativas de valor: correcto/incorrecto, eficaz/ineficaz, substituyen incluso las categorías útil/nocivo, que tenían la primacía en la burguesía clásica, usurpándosela a las categorías bueno/malo. Aquí, "el valor que manda es el de la justeza (el ajuste, el acople, la transacción, el acomodo). Y no se trata simplemente de adecuarse a la sociedad, sino que cada tarea específica, cada lugar en la división social del trabajo, requiere un ajuste total"(ibid). Heller añade que el modelo contemporáneo de educación permisiva se acopla perfectamente al valor central del ajuste, pues "el Ego que no es jerárquico y estructurado resulta particularmente apto para ajustarse a cualquier papel; donde no hay profundidad, se da rienda suelta a la imitación superficial de los sentimientos" (ibid). Pero no solo la educación se acopla al valor central del ajuste, sino que se desarrolla en la era contemporánea una ideología psicologizante del ajuste que "declara enfermas a todas las psijés que no puedan o no quieran ajustarse totalmente". También la moralidad se hace imposible: "El sentimiento concreto o encarnado en jugar papeles hace imposible cualquier moralidad. El hombre decente es el que se ajusta con éxito. Son signos de perturbación física, de enfermedad, no sólo todas las normas éticas que impidan el ajuste, sino también cualquier sentimiento de moralidad, por vago que sea, que se rebele contra el ajuste". (Ibid).

Este marco contemporáneo de la valoración de los sentimientos ha hecho surgir en Norteamérica la corriente de la "tercera vía", radicalmente crítica frente al ajuste, para la cual "el ajuste con éxito es fuente, no de "felicidad," sino de ansiedad permanente". Según Heller, tanto los partidarios como los adversarios del ajuste dan prioridad al estado de felicidad, pero ésta se identifica, para los primeros, con todo ajuste con éxito, para los segundos, con una personalidad que ha llegado a disfrutar de sí misma y que se expresa por momentos en la "experiencia cumbre".

---

<sup>40</sup> HELLER, A., o. c., pg. 294-295.



Ambos conceptos de felicidad parecen poner entre paréntesis los conflictos y las grandes tareas sociales. Aceptando que la persona que cumple con su deber tiene derecho a no tener mala conciencia, Heller anota que “el sentimiento moral negativo no es el único sentimiento doloroso. Y la ansiedad de la persona desintegrada no es la única forma de miedo. La suerte de los demás puede resultar también dolorosa, y podemos sentir miedo también por los demás. Y la suerte de los demás, la suerte del mundo, crea tantos problemas que prácticamente podemos considerarla infinita”<sup>41</sup>.

Quizás uno de los exponentes de esas corrientes críticas a las que alude Agnes Heller, es Erich Fromm, cuyos análisis ayudan a evidenciar este modelo contemporáneo de la gestión del sentimiento. Al trazar los rasgos más esenciales de la alienación de la sociedad contemporánea, al primero que se refiere es justamente al de la conformidad (el ajuste): “Hemos examinado la diferencia existente entre autoridad racional e irracional, entre autoridad estimulante y autoridad inhibitoria, y hemos dicho que la sociedad occidental de los siglos XVIII y XIX se caracterizó por la mezcla de ambos tipos de autoridad. Lo común a la autoridad racional y la irracional es que es una autoridad franca y manifiesta. Uno sabe quién manda y quién prohíbe: el padre, el maestro, el amo, el rey, el funcionario, el sacerdote, Dios, la ley, la conciencia moral. Los mandatos y las prohibiciones pueden ser razonables o no, estrictas o indulgentes, y yo puedo obedecer o rebelarme; siempre sé que hay una autoridad, quién es, qué quiere y cuáles son los resultados de mi obediencia o de mi rebelión. A mediados del siglo XX la autoridad ha cambiado de carácter: ya no es una autoridad manifiesta, sino anónima, invisible, enajenada. Nadie da órdenes, ni una persona, ni una idea, ni una ley moral; pero todos nos sometemos tanto o más que lo haría la gente en una sociedad fuertemente autoritaria. Ciertamente, nadie es autoridad, excepto “Eso”. ¿Qué es “Eso”? La ganancia, las necesidades económicas, el mercado, el sentido común, la opinión pública, lo que uno hace, piensa o siente. Las leyes de la autoridad anónima son tan invisibles como las leyes del mercado, y exactamente tan inviolables como ellas. ¿Quién es la persona que puede atacar lo invisible? ¿Quién puede rebelarse contra Nadie? (...)

“En el conflicto con los mandatos de la propia conciencia, en la lucha contra la autoridad irracional, se desarrollan la personalidad y particularmente el sentimiento de sí mismo. Me siento a mí mismo como “Yo” porque “yo” dudo, “yo” protesto, “yo” me rebelo. Aun cuando me someto y me siento derrotado, me siento a mí mismo como “Yo”: “yo”, el vencido. Pero si no tengo conciencia de la sumisión ni de la rebelión, si me gobierna una autoridad anónima, pierdo el sentido de identidad, me convierto en “uno”, en una parte de “Eso”.

“El mecanismo mediante el cual opera la autoridad anónima es la conformidad. Debo hacer lo que todo el mundo hace; en consecuencia, debo adaptarme, no ser diferente, no “sobresalir”; debo estar dispuesto a cambiar de buena voluntad, de acuerdo con los cambios del tipo o modelo; no tengo que preguntar si estoy en lo

---

<sup>41</sup> HELLER, A., o. c., pg. 299.



cierto o no, sino si estoy adaptado, si no soy “distinto”, si no soy diferente. La única cosa que en mí es permanente es justo esa buena disposición al cambio. Nadie tiene poder sobre mí, excepto el rebaño de que formo parte y al que estoy sometido (...)

“El único medio para tener un sentido de identidad es la conformidad. Ser aceptable significa en realidad no ser diferente a los demás. El sentirse inferior nace de sentirse diferente, y no se pregunta si la diferencia es para mejor o para peor (...)

“El patrón o modelo de la conformidad produce una moral nueva, un tipo nuevo de super-ego. Pero la moral nueva no es la conciencia de la tradición humanística ni el nuevo super-ego se forma a imagen de un padre autoritario. La virtud está en adaptarse y en ser como los demás. Ser diferente es el vicio. Esto se expresa con frecuencia en términos psiquiátricos, en que “virtuoso” significa estar sano, y “malo” significa estar neurótico” (...)

“La falta de conformidad no solo es castigada con palabras de desaprobación, como “neurótico”, sino a veces con sanciones crueles. (...) Otras culturas castigaban a los disidentes del credo político o religioso prescrito con la cárcel o la picota. Aquí el castigo es sólo el ostracismo, que arroja ... a la desesperación y crea un fuerte sentimiento de culpabilidad. ¿Por qué crimen? Por una sola equivocación, por un solo pecado ante el dios de la conformidad”<sup>42</sup>.

En otra de sus obras, Erich Fromm profundiza más en el ostracismo y en el miedo al aislamiento, en párrafos que revelan más nítidamente las dimensiones de la categoría valorativa del ajuste (correcto / incorrecto; eficaz / ineficaz) en la gestión de los sentimientos:

“Para el hombre, en la medida en que lo es –es decir, en la medida en que trasciende la naturaleza y está consciente de sí mismo y de la muerte– la sensación de completa soledad y separación se aproxima a la locura. El hombre como hombre tiene miedo a la locura, así como el hombre como animal tiene miedo a la muerte. El hombre tiene que relacionarse, tiene que establecer unión con otros hombres, para poder conservar su salud mental. Esta necesidad de ser uno con los otros es su pasión más fuerte, más fuerte que el sexo y a menudo más fuerte incluso que su deseo de vivir. Este temor al aislamiento y al ostracismo, más que el “miedo a la castración”, es lo que nos conmina a reprimir la advertencia de todo aquello que es tabú, ya que tal conocimiento podría significar ser diferentes, quedar separados, y por lo tanto condenados al ostracismo. Por esta razón el individuo no tiene más remedio que permanecer ciego ante aquello que su grupo pretende que no existe, o aceptar como verdad aquello que la mayoría dice ser verdad, aun cuando sus propios ojos pudieran convencerlo de que es falso. El rebaño es tan vitalmente importante para el individuo que sus puntos de vista, creencias y emociones constituyen la realidad

---

<sup>42</sup> FROMM, Erich, “Psicoanálisis de la sociedad contemporánea”, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pg. 130 y ss.

para él, más aún que lo que sus sentidos y su razón le dicen. Así como en el estado de disociación hipnótica la voz del hipnotizador ocupa el sitio de la realidad para él, así la pauta social constituye la realidad para la mayoría de la gente. Lo que el hombre considera verdadero, real y cuerdo, son los clichés aceptados por su sociedad, y una gran parte de lo que no se ajusta a tales clichés queda excluido del conocimiento, es inconsciente. Casi no hay cosa que el hombre no crea –o reprima– cuando se ve ante la amenaza explícita del ostracismo. Volviendo al temor de perder la propia identidad, quiero asentar que para la mayor parte de los individuos su identidad está arraigada precisamente en su conformidad a los clichés sociales. “Ellos” son quienes supone que deben ser –de aquí que el miedo al ostracismo lleve implícito el miedo a la pérdida de identidad, y la combinación misma de ambos temores posee un poder terriblemente efectivo.

“El concepto del ostracismo como base de la represión podría llevar a adoptar la pesimista sospecha de que toda sociedad puede deshumanizar y deformar al hombre en cualquier forma que lo desee puesto que toda sociedad puede amenazarlo con el ostracismo. Pero suponer tal cosa equivaldría a olvidar otro hecho. El hombre es miembro de la sociedad y también es miembro del género humano. Si bien el hombre teme al total aislamiento de su grupo social, también teme quedar aislado de la humanidad que hay dentro de sí y que está representada por su conciencia moral y su razón. Ser completamente inhumano es aterrador, aun cuando la sociedad haya adoptado normas inhumanas de conducta. Mientras más humana sea una sociedad, menor será la necesidad que tenga el individuo de elegir entre el aislamiento de la sociedad o de la humanidad. Mientras más fuerte sea el conflicto entre las metas sociales y las metas humanas, más desgarrado estará el individuo entre esos dos peligrosos polos de aislamiento. Hasta el grado en que, por su propio desarrollo intelectual y espiritual, una persona siente solidaridad con la humanidad, podrá tolerar el ostracismo social y viceversa. La capacidad para obrar de acuerdo con la propia conciencia depende del grado al que se haya llegado a ser ciudadano del mundo”<sup>43</sup>.

Vale la pena, en este punto, señalar la coincidencia con los análisis de Max Horkheimer citados más atrás, donde recordaba que el racionalismo instrumental de la sociedad moderna, centrado en los medios de manipulación de la realidad, fue reduciendo el campo de los fines al de la sola auto-conservación, el cual exige la adaptación al statu quo, al mundo tal como está estructurado (el ajuste), produciendo como consecuencia una frustración que se proyecta en un nuevo desarrollo, regresivo y deformado, del impulso mimético, el cual deriva a su vez en una identificación de los dominados con sus dominadores, creando un campo de desfogue de los impulsos reprimidos y frustrados. Dichos análisis llevaron a Horkheimer a mirar la racionalidad instrumental moderna como un dinamismo devorador del sujeto al someterlo, como esclavo, al mundo ya hecho, al statu quo.

---

<sup>43</sup> FROMM, Erich, “Más allá de las cadenas de la ilusión”, Herrero Hermanos, Sucrs., S. A., México, 1968, pg. 106-107.

Ya Erich Fromm apuntaba a una contracultura que se caracteriza por privilegiar las metas humanas sobre las metas sociales. Agnes Heller también alude a una rebelión contra la concreción del sentimiento a imagen de los papeles (roles sociales). Habla de un “éxodo de los papeles”, cuyo objetivo es la “reconquista del “núcleo” de la personalidad en las comunidades de gente libre” que han “creado su propia jerarquía de valor del sentimiento. El ápice de ésta lo ocupan las disposiciones emocionales: amor y amistad”.

- 3) El tercer aspecto de los aportes de Agnes Heller en sus análisis sobre la articulación entre sentimientos y valores que quiero subrayar, está relacionado en parte con el anterior y se refiere a las tipologías que resultan de la configuración del mundo sentimental de cada persona, teniendo en cuenta que el sentir es un aprendizaje en el cual cada ser humano se relaciona con su mundo ambiente desde los ángulos de la autopreservación y de la expansión del Yo (predominando uno u otro ángulo) y condicionado por el “carácter propio de la especie”. Todo ese aprendizaje va configurando personalidades emocionales que Heller clasifica en dos tipos: la particularista y la individual.

En la personalidad particularista tienen la primacía las particularidades prefabricadas y lo que el Ego selecciona de su entorno está más relacionado con su preservación o con una expansión no conflictiva del Ego: “el individuo se identifica a sí mismo con las prescripciones y normas de su entorno, desarrolla su propia “conciencia de nosotros”. Los ideales de la personalidad particularista se identifican con los modelos que la sociedad ambiente le traza. En cambio la personalidad individual se caracteriza por “tomar distancias tanto respecto de sí como del mundo (...) selecciona de entre el sistema de costumbres de su entorno sobre la base de valores elegidos por él mismo y selecciona también individualmente (y también sobre la base de su sistema elegido de valores) de entre sus propias particularidades, de entre los componentes de su carácter psicológico, prefiriendo (optando por) unos de ellos y reprimiendo o eliminando los síntomas de otros sobre la base de su elección de valores”<sup>44</sup>.

Heller funda las posibilidades de desarrollo de una personalidad individual, o en otros términos, la posibilidad de que los sentimientos arrastren a la persona a contracorriente de su entorno, en varios factores: las sociedades no son homogéneas y sus diversos estratos tienen preferencias axiológicas encontradas; los individuos pueden preferir conscientemente los valores de otras sociedades a las cuales tienen acceso; las diferencias entre las normas abstractas y las concretas llevan a conflictos que hacen campo a las opciones; finalmente, el “carácter para sí de la especie” que se objetiva en el arte, en los rituales, etc., mediatiza opciones que frecuentemente son contrarias a las del entorno. Así, pues, “la relación individual, es decir, la opción por valores, la distancia con nosotros mismos y con las normas

---

<sup>44</sup> HELLER, A., o. c., pg. 199-200.

o costumbres de nuestro entorno sobre la base de esos valores preseleccionados, no es otra cosa que la relación consciente con el carácter de la especie. Esa relación consciente con el carácter de la especie, como relación elegida, incluye el factor de libertad, y tanto libertad como conciencia son constitutivas de la esencia de la especie (...) Los sentimientos cumplen una función particularista o individual según qué sea más característico de la asimilación del mundo por el Ego, de la autorealización del Ego y de su mecanismo de selección”<sup>45</sup>.

Aquí se abre la posibilidad de rechazar conscientemente también la valoración positiva o negativa de un sentimiento que viene dada por el entorno, así como también la jerarquía de valores que el entorno impone e incluso la posibilidad de darle carácter imperativo a ciertos sentimientos que en el entorno son optativos y viceversa.

En ambos tipos de personalidades sentimentales, los particularistas y los individuales, se desarrolla la preservación y la expansión del Ego en su homeóstasis con el entorno, aunque en forma diferente. En el tipo particularista predominan las dinámicas de preservación y seguridad pero también se da la expansión cuya área es el sistema de normas y costumbres aceptadas a-críticamente. En el tipo individual predomina la dinámica de la expansión sin que esté ausente la dinámica de preservación de la identidad: “El auto-conocimiento, el re-aprendizaje en relación a hábitos emocionales, la aceptación del “suelo” de la personalidad como algo dado, el hecho de que queramos cultivar las flores más hermosas posibles en ese suelo, en otras palabras, la aceptación consciente de nosotros mismos como “materia prima”, basta en sí misma para garantizar la identidad a través de cualquier alteración, de cualquier cambio de uno mismo, de cualquier giro del destino”.

Heller anota que en situaciones límite, en catástrofes o traumas, el Ego guiado por sentimientos particularistas se ve sometido al pánico y es incapaz de preservar su identidad; se hace añicos y aparecen perturbaciones de la personalidad como la neurosis o la locura. En cambio el Ego individual, ya que “es labrado en la relación consciente con la especie”, es siempre fuerte y su capacidad de recuperación es mucho mayor: “El individuo puede soportar la soledad, puede aceptar el no ser amado, no sucumbir al pánico en situaciones límite (...) no se disuelve en las situaciones traumáticas”. Mientras el Ego guiado por sentimientos particularistas hace depender su seguridad de que todos aprueben su personalidad, para el Ego guiado por sentimientos individuales basta la aprobación de personas que él valora altamente y sus sentimientos pueden ser menos intensos pero ciertamente más profundos que los del Ego particularista, ya que los sentimientos individuales son, por excelencia, sentimientos que expresan la personalidad entera y son conscientes y reflexivos, por eso necesariamente son profundos.

---

<sup>45</sup> HELLER, A., o. c., pg. 201-202.

Un Ego más fuerte, como el guiado por sentimientos individuales, es más capaz de auto-abandono, pues teme menos que al darse se pierda a sí mismo. El auto-abandono del Ego guiado por sentimientos particularistas resulta casi siempre una "entrega a sí mismo", pues aunque se supone que si se entrega, debe hacerlo a objetos o a sujetos-objeto no elegidos por sí mismo o prefabricados, es decir, a un "no-yo", sin embargo, siempre se entrega a un objeto o sujeto-objeto con el que se ha identificado de partida, que es solamente la prolongación de su propio yo: una persona, institución o principio que constituye la conciencia-de-nosotros (su hijo, su familia, su país, su causa). En cambio, el auto-abandono del sujeto guiado por sentimientos individuales es siempre un abandono a valores, la entrega a una causa y no depende de lo que pueda llegar a ser gracias a esa causa; no depende ni del reconocimiento ni del no-reconocimiento de sus méritos ni de ninguna forma de reciprocidad; sólo una circunstancia puede alterar el auto-abandono: descubrir que había valorado erróneamente la causa o si el valor que ésta tenía se empieza a desvanecer.

Agnes Heller anota, finalmente, que ningún ser humano puede trascender totalmente los particularismos, los cuales se concretan en los instintos y son asumidos por el sistema de costumbres sociales. Por ello podría decirse que el tipo particularista de conducta sentimental es "más natural" que el tipo individual. Pero el tipo individual es una "segunda superación de la naturaleza". "Desarrollar la relación consciente con el "carácter de la especie" significa siempre elegir el camino más fatigoso, más difícil, más empinado, pero ese camino conduce al "ser-para-sí" del carácter de la especie"<sup>46</sup>. Anota que algunas culturas y algunos tipos de relaciones sociales son más favorables a la formación de la individualidad, mientras que en otras ésta sólo puede realizarse "yendo contra la corriente".

Hay que reconocer como un hecho apabullante, que en la sociedad imperante de mercado global donde los valores eje son el dinero y el poder, la opción por valores en los cuales se encarna el "ser-para-sí de la especie", solo puede tener como ámbito propio la construcción de una contra-cultura, el "ir contra la corriente", que presupone personalidades sentimentales estructuradas bajo la guía de sentimientos individuales en la caracterización que hace Agnes Heller. La sociedad del mercado, cuya racionalidad se ha ido agotando en la racionalidad con arreglo a fines y ha ido reduciendo los fines a la sola autoconservación del individuo, la cual está a su vez ligada a su ajuste o adaptación al statu quo, ha creado una cultura centrada en la seguridad egoísta e intronizado como valor supremo la propia seguridad del sistema, legitimando la destrucción violenta de todo lo que signifique riesgo para esa seguridad.

Las mismas religiones de redención, en las cuales se ancló por mucho tiempo la racionalidad con arreglo a valores y que constituyeron el ámbito de ilegitimación profunda de los sin-sentidos de una realidad que debía ser redimida, se fueron

---

<sup>46</sup>HELLER, A., o. c., pg. 218.

ajustando también al statu quo. Su concepción de la esperanza se fue asentando paulatinamente sobre dos pilares que hunden sus raíces en el mundo particularista de los instintos de autoconservación: el éxito y la recompensa. Fuera de sus dominios se fueron situando el fracaso (considerado incompatible con la esperanza) y la entrega a valores autovalidantes (no condicionados por otro valor del cual serían medios) ordinariamente aplastados por la cultura de la seguridad y del éxito de los medios puestos al servicio de fines que sólo son, a su vez, medios para otros fines que culminan en el de la auto-conservación cuyo precio es ineludiblemente el ajuste o la transacción con lo ya sedimentado como poder.

La personalidad guiada por sentimientos individuales, en la tipología de Heller, es la que aparece más identificada con los rasgos contra-culturales en que se ha ido refugiando la articulación entre sentimientos y valores que más amplio margen ofrece a la expansión de la racionalidad integral y la libertad, características más esenciales del "ser-para-sí" de la especie, de la humanidad.



### **3. Pablo, el “Cristo”, la Ley y la Libertad**

#### **3.1. Una personalidad individual**

El tipo de personalidad “individual”, en la tipología de Heller, se da de manera inconfundible en aquellas personas que en algún momento de su vida dan un vuelco radical y realizan una ruptura de fondo con su manera de vivir y sus convicciones anteriores. No hay duda de que esos momentos implican altas dosis de reflexión y de libertad que se integran en emociones profundas para elegir valores y configurar su vida sobre esos valores libremente elegidos y asumidos. Esto es tanto más evidente cuando los valores y referentes que se eligen no son los de la sociedad o cultura dominantes; más evidente aún, cuando esos valores van a contracorriente de esa sociedad y cultura, y todavía más evidente, cuando la elección de esos valores tiene altos costos en censuras, estigmatizaciones, persecuciones y muerte.

Tal es el caso de Pablo de Tarso, un judío contemporáneo de Jesús, nacido de padres judíos en la capital de la provincia romana de Cilicia donde existía una importante colonia judía; educado en la lengua y tradiciones judías, y formado especialmente en la Ley judía en Jerusalén por uno de los grandes maestros de la época, llamado Gamaliel. Había adherido a la secta de los Fariseos, caracterizada por la celosa observancia de la Ley judía que en la época comprendía centenares de preceptos minuciosos. Cuando, luego de la crucifixión de Jesús, aproximadamente en el año 33 de la era actual, comenzó a desarrollarse un movimiento de sus seguidores, Pablo lo persiguió con violento fanatismo y participó en el encarcelamiento y muerte de varios de sus representantes porque veía en ese movimiento y en la memoria de su maestro, Jesús de Nazaret, a quien al parecer no conoció físicamente, un conjunto de principios y actitudes que ponía en alto riesgo la legitimidad de la Ley y tradición judías y, si se desarrollaba, era capaz de dar al traste con ellas.

Los símbolos con que Pablo nos transmitió su “conversión” o el vuelco radical que le dio a su vida, difícilmente podrían ser más expresivos: mientras se dirigía a la ciudad de Damasco en sus actividades persecutorias, cayó derribado al suelo, enceguecido por una luz intensa que lo dejó sin vista varios días. Llevado por sus compañeros a Damasco, solo recuperó la vista luego de dialogar con un judío



seguidor de Jesús, llamado Ananías, quien terminó acogiéndolo ritualmente en el "camino" de Jesús mediante el gesto de la imposición de las manos. En la visión antropológica semita, que integraba tan estrechamente lo físico, lo psíquico y lo espiritual, perder la vista era perder toda su cosmovisión intelectual y espiritual<sup>47</sup>; se le había derrumbado su estructura de valores, certezas y sentimientos, y comenzó a identificarse con aquel otro complejo axiológico que él, hasta ese momento, había querido destruir con saña. Todo esto no puede ocurrir sin perplejidades y momentos intensos de oscuridad. En una de sus cartas expresó ese cambio de modo dramático: "todo lo que tuve por ganancia lo juzgo ahora como pérdida y daño; más aún, todo lo tengo ahora como pérdida frente al sublime conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien todo lo he sacrificado; y todo lo tengo por estiércol con tal de ganar a Cristo e identificarme con él"<sup>48</sup>. Cuando Pablo se convirtió en predicador del Cristo, los judíos no salían de su asombro al ver al perseguidor convertido en defensor acérrimo de aquello que perseguía, y lo consideraban un traidor.

Uno se pregunta qué fue lo que, de la existencia de Jesús, sedujo tan radicalmente a Pablo hasta derrumbarle su estructura de valores y obligarlo a reconstruir su vida desde valores que antes rechazaba y combatía con pasión.

Sus biógrafos y exegetas sitúan la conversión de Pablo en el año 36, aproximadamente 3 años después de la crucifixión de Jesús. Ya entonces se iba afirmando un movimiento disidente judío que, apoyándose en ciertos elementos de la tradición doctrinal judía particularmente defendidos por los fariseos, como era la fe en la resurrección de los muertos, anunciaban con fuerza que Jesús había sido levantado de la tumba por el poder de Dios y que su mensaje y proyecto tenían la fuerza y validez de lo divino. Se sabe que para entonces circulaban colecciones de dichos de Jesús que alimentaban dicho movimiento y que fueron configurando los comienzos de la fe y de los evangelios cristianos. Es innegable que el núcleo más original de ese movimiento se desarrolla alrededor de la fe en la resurrección de Jesús que tiene necesariamente el cometido de subvertir todo el sentido político y teológico de su muerte. Jesús había muerto como un "subversivo" o "rebelde" para la ideología política del imperio romano, y como un "maldito" y "blasfemo" para la teología judía de entonces. Pablo así lo asume: "fue hecho un objeto de maldición por causa de nosotros, porque la Escritura dice: 'el que muere colgado de un palo es maldito de Dios'. (Gal. 3,13 [Deut. 21,23]). Por eso afirmar su resurrección equivalía a subvertir la ideología del imperio y la teología judía dominante y a colocarse a contracorriente de esos poderes, ideologías y cosmovisiones. Los evangelistas echan mano, para transmitir ese núcleo de fe, de la imagen de la tumba vacía y abierta, que en la semiótica judía y griega de entonces simbolizaba una completa subversión del sentido cultural de la

---

<sup>47</sup> Cfr. Relatos de la conversión de Pablo en el libro de los Hechos de los Apóstoles, 9, 1-19; 22, 4-16; 26, 9-18.

<sup>48</sup> Carta a los Filipenses, 3, 7-9.

muerte, considerada entonces (y ahora) como clausura de la existencia histórica de un personaje, ratificada por rituales funerarios que las imágenes evangélicas describen como interrumpidos o frustrados.

Pero no es fácil hacerle responder a Pablo, a partir de sus escritos, la pregunta que he formulado: ¿Qué fue lo que, del mensaje o el testimonio de Jesús, le hizo derrumbar todo su mundo de valores?. Sus escritos están enmarcados en el género epistolar y en su inmensa mayoría responden a problemas concretos que viven las comunidades cristianas fundadas o animadas por él. Se piensa, además, que su vida estuvo marcada por etapas inconfundibles y evolutivas. Luego de su conversión y de unas primeras controversias con los judíos de Damasco, Pablo desaparece de la escena durante diez o más años, cuando reaparece escribiendo su primera carta a los Tesalonicenses en el año 50. Según los relatos de los Hechos de los Apóstoles, es Bernabé quien lo va a buscar a Tarso para pedirle que predique y anime comunidades en el Asia Menor que bordea el Mediterráneo, comenzando por Antioquía (He. 11, 25). Pablo alcanza a decir de paso que había estado en Arabia (Gal. 1,17), lo que lleva a algunos biógrafos a pensar que tuvo unos años de desierto en los cuales habría construido, en un profundo y prolongado retiro espiritual, su nuevo universo de valores fundado en la muerte y resurrección de Jesús y en el mensaje con que la vida de Jesús desafiaba y subvertía su muerte cultural.

Sus cartas suelen ser clasificadas en tres grupos: las de comienzos de los 50 que son las dos cartas a los Tesalonicenses; las del año 57 que es el período de su mayor lucidez y madurez, constituido por las dos cartas a los Corintios y las dirigidas a los Gálatas y a los Romanos; la llamadas “cartas de la cautividad”, escritas entre los años 61/63 desde una prisión romana, que son las cartas a los Colosenses y a Filemón, y las “cartas pastorales” (a Timoteo y Tito) de cuya autoría directa algunos dudan, situadas en su último cautiverio en Roma (años 65/67), quedando algunas otras con dificultades para ser ubicadas cronológicamente (cartas a los Filipenses y a los Efesios). Hay un gran consenso, sin embargo, en afirmar que el eje central de su testimonio se ubica en las cartas del año 57. Para Juan Luís Segundo, es en la Carta a los Romanos donde Pablo expone de una manera sistemática el núcleo de su fe, ante una comunidad que aún no conoce y que por lo tanto no le ha planteado problemas domésticos concretos que condicionen el contenido de su carta; comunidad conformada, además, por judíos y paganos, lo que le da pie a Pablo para enfocar el significado del acontecimiento “Jesús” por encima de las diferencias religiosas y étnicas de entonces.

Apoyándonos, pues, en la Carta a los Romanos, refrendada principalmente por la dirigida a los Gálatas y por textos coincidentes y complementarios de las demás cartas, se podría responder a la pregunta formulada antes, afirmando que hay al menos tres repercusiones del Acontecimiento-Jesús que le derrumban a Pablo su estructura valorativa y lo transforman radicalmente. Esas tres repercusiones son:

- Descubrir, a la luz del Acontecimiento-Jesús, que el camino por él recorrido durante las etapas anteriores de su vida para acceder a Dios, era equivocado. Y ese camino era La Ley (la "Thorá"). Le quedó claro que a Dios no lo iba a encontrar jamás por ese camino sino que, por el contrario, ese camino sólo llevaba al Pecado y a una deshumanización radical que él llama fuerza de muerte.
- Descubrir que el destinatario del mensaje y del Acontecimiento-Jesús no era el pueblo judío ni menos el mundo religioso judío, sino el ser humano como ser humano, lo que hacía saltar todas las barreras étnicas, raciales, sociales, religiosas y de género y obligaba a reflexionar sobre Jesús y a asimilar a Jesús desde las realidades existenciales del ser humano como ser humano.
- Descubrir que la cruz, signo de maldición divina y de estigma socio político, marcaba el Acontecimiento-Jesús en su misma esencia y lo definía como algo que va a contracorriente de los valores dominantes en la historia cultural del mundo, convirtiéndolo en "escándalo para los judíos" y "estupidez para los griegos" (las dos culturas que encuadraban el "mundo" de Pablo). Por eso todos los resúmenes que hace de la esencia de su mensaje aluden a la muerte del crucificado y a su resurrección, que constituye la subversión más profunda de la estructura de valores de su entorno.

Hay episodios que revelan rasgos de la personalidad emocional de Pablo nada despreciables para comprender su fe. Los mismos relatos de los Hechos de los Apóstoles, escritos por Lucas, quien lo acompañó en varios de sus viajes, registran los enfrentamientos continuos de Pablo con las comunidades judías: fue perseguido en Damasco (Hech. 9,25), en Jerusalén (9, 29-30), en Antioquía (13,50), en Iconio fue apedreado (14,5), en Listra (14,19), en Filipos fue encarcelado y azotado (16,22-25), en Tesalónica (17,4-7), en Berea (17, 13-14), en Grecia (20,3) en Jerusalén donde hay todo un plan para asesinarlo (21,27; 23, 12 ss). Pablo mismo en la segunda carta a los Corintios resume las persecuciones: 5 veces azotado, 3 veces apaleado y una vez apedreado, fuera de los riesgos corridos en barcos que naufragaban y en caminos llenos de bandidos (2 Cor. 11, 24 ss). Por otra parte, nunca quiso ser financiado por nadie sino que trabajaba como tejedor de carpas para procurarse el sustento, ya que ese era el oficio más común en Tarso, su pueblo (Hechos 18,3; Hechos 20,33 y ss; I Cor. 3,18). Aunque siempre que llegaba a un pueblo iba primero a la sinagoga a tratar de convencer a los judíos sobre la validez del "camino" de Jesús, mediante un discurso que demostraba que Dios había anunciado, a través de los profetas hebreos, un "mesías" (= "Cristo") sufriente, y que ése era Jesús, tal mensaje fue casi siempre rechazado con furia en las sinagogas, pues iba acompañado de una crítica a la impermeabilidad y testarudez de los judíos frente a los mensajes divinos. Todo ese conflicto, sin duda, le fue revelando que el mensaje de Jesús debía salir del ámbito judío pues era válido para cualquier ser humano como tal. Por eso reivindica con energía su misión de llevar el mensaje de Jesús a los no

judíos y no pocas veces se enfrenta con la comunidad de Jerusalén, más inclinada a conservar muchas cosas de la tradición y la Ley judías. En Antioquía se enfrentó con Pedro y lo tildó de ‘hipócrita’ porque, luego de comer con los no judíos, al llegar algunos de Jerusalén dejó de comer con ellos por temor a que lo acusaran de violar algunas prescripciones legales judías relativas a los alimentos (Gal. 2,11 y ss). En Jerusalén promovió una reunión (considerada por la historia como “el primer concilio”) donde exigió que se definiera claramente que los no judíos no tenían por qué someterse a la Ley judía para seguir “el camino” de Jesús. Todo esto fue madurando su fe, sazónada en el corazón de multitud de conflictos y sentimientos, la que en las cartas del año 57 está ya muy bien perfilada.

Es claro que Jesús impacta la conciencia de Pablo como profeta que pone al descubierto las incoherencias e hipocresías del mundo religioso judío y de los poderes dominantes en esa sociedad, los cuales confeccionan una estructura social injusta e inhumana mantenida como tal gracias a la manipulación de lo divino [de la Ley sagrada]. Y ese impacto que Jesús produce en la conciencia de Pablo se hace más radical por el testimonio de Jesús en sus situaciones límites: frente a la persecución, el sufrimiento y la muerte, que se traduce en el asumir en su misma muerte la “maldición” divina y humana, la que lo coloca en los antípodas de los valores más sagrados de su entorno cultural y religioso. De allí que la resurrección afirmada –como fe– sobre la realidad histórica del crucificado, constituía la subversión más radical frente al mundo que legitimó política y teológicamente su crucifixión, pues equivalía a negarle radicalmente toda validez a esas cosmovisiones desde su última fuente legitimante –el señorío sobre la Vida– y equivalía al mismo tiempo a colocar a Jesús (“el maldito” y “el subversivo”) en el ámbito de lo divino.

Como muy bien lo analiza Juan Luis Segundo, lo que en los evangelios tenía una clave política inconfundible, en Pablo va a ser traducido a una clave antropológica: “he hablado de una clave política a propósito de un Jesús que organiza los valores de su vida en torno a las imágenes de un Dios que viene a “reinar” en Israel. Pablo, empero, pretende seguir el testimonio (=la fe) de Jesús, pero en un contexto histórico diferente. Por supuesto, tendrá que leer el testimonio de Jesús con la clave propia de Jesús. Pero lo que hoy el lector encuentra en él no es ya aquella clave sino la de Pablo. Y ésta, por cierto, no es la clave política que posibilitó la lectura de los Sinópticos. Así, no es de extrañar que el término “reino” haya desaparecido y que, en lugar de éste se encuentre uno, de acuerdo con Schillebeeckx, con el término central de “gracia”. Ha desaparecido igualmente el lugar central que “los pobres” ocupan en los Sinópticos. Los “pecadores” ya no apuntan, como término o concepto, a un grupo social determinado (y marginado), lo que explica que todo el sentido inesperadamente favorable que esta palabra tiene en el mensaje de Jesús, desaparezca en Pablo. Es que esa red de imágenes estaba ligada al contexto de Israel y no era ya operante de la misma manera en el contexto del paganismo grecorromano (y diáspora judía) en el que vive Pablo. Seguir a Jesús significa, en hermenéutica, tender hacia el Jesús de la historia la red de problemas que Pablo tiene. Esta nueva

clave para Jesús no significa que el Jesús de Pablo, a diferencia del estudiado en la Primera parte, sea un Jesús inventado. Hay una traducción por la que el sentido pasa de una clave a otra<sup>49</sup>.

“De un modo general, se puede decir que Pablo personifica las fuerzas que intervienen significativamente en estructurar cada existencia humana. Las que todo hombre (por diversas que sean sus circunstancias y aún su origen religioso) observa en sí mismo cuando dirige su mirada hacia la profundidad de su propia existencia y hacia las principales peripecias que la afectan. Así, lo decisivo de términos como pecado, gracia, obras de la ley, ley de los miembros, justificación, yo, hombre interior, y muchos más o menos semejantes a éstos, obliga a ensayar, para abrir el pensamiento de Pablo, una ‘clave’ antropológica o existencial”<sup>50</sup>.

Pero quienes leemos a Pablo veinte siglos después, tampoco podemos despojarnos de lo que las corrientes de pensamiento nos han dejado sedimentado en estos veinte siglos ni de los instrumentos de análisis textual y semiológico que con el tiempo se han ido afinando. Pablo recurre a veces a claves de lectura jurídicas, simbólicas, culturales, y a elementos que para muchos serían mitológicos, en la búsqueda de explicaciones de sentido que a veces no quedan bien articuladas a la predominante clave antropológica o existencial. También asume una que otra posición contradictoria con sus mismos principios, que son claramente peajes que paga a elementos culturales y políticos de su entorno, de los cuales no logra despojarse, como cuando se refiere al papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad (I Cor, 11,1-16; 14, 33-36; Ef. 5,22 ss; Col. 3,18; I Tim., 2, 11-15) o al manejo de la esclavitud entre los cristianos (Ef. 6, 5-9) posiciones todas que pueden ser contestadas y deslegitimadas con base en los mismos principios proclamados por él en sus cartas<sup>51</sup>. Sin embargo, a pesar de todas estas limitaciones, en él predomina la clave de lectura existencial o antropológica que constituye un esfuerzo por traducir el Acontecimiento-Jesús al ser humano de todos los tiempos, por encima de las diferencias étnicas, religiosas, culturales, lingüísticas, políticas y sociales.

### **3.2. Una versión actualizada de la Carta a los Romanos o el Evangelio de Pablo**

Me he tomado el atrevimiento de desenmarañar un poco el hilo argumentativo de la Carta de Pablo a los Romanos, ensayando una re-escritura de la misma que suprima repeticiones (marca inconfundible del estilo literario hebreo); que reduzca

---

<sup>49</sup> SEGUNDO, Juan Luis, S. J., “La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret”, Sal Terrae, Santander, España, 1991, pg. 391.

<sup>50</sup> Ibid., pg. 390.

<sup>51</sup> En la Carta a los Gálatas, Pablo afirma que la fe en Cristo elimina toda diferencia étnica, de clase y de género: “ya no hay judío ni griego; ya no hay esclavo ni libre; ya no hay hombre ni mujer; todos son lo mismo” (Gal. 3,28).

citas del Antiguo Testamento que tenían un objetivo evidente de polemizar con los judíos más ortodoxos de su tiempo que fueron sus interlocutores; que intente traducir algunas expresiones, tributarias de una clave mítica de lenguaje, para ponerlas en un lenguaje más cercano a nuestro ámbito cultural, y que refuerce, con pequeños incisos añadidos, ciertos nodos centrales, a mi parecer, del hilo argumentativo central. Este es el texto así re-escrito:

1. *Me presento: soy Pablo. Me considero impulsado por Dios para ser emisario ante ustedes de un mensaje seductor, el cual ya se había insinuado de manera incipiente en las Escrituras Sagradas de los judíos, particularmente en los libros de sus profetas. Ese mensaje toma fuerza en la persona de Jesús, nacido como cualquier ser humano dentro de un linaje y una familia, en este caso dentro del linaje de David, rey de Judá, pero considerado como Hijo de Dios gracias a una fuerza espiritual que se activó después de su muerte, a través de la convicción de que Dios lo levantó de entre los muertos. De él dimana la fuerza que nos convierte en mensajeros suyos a los que nos hemos propuesto que los seres humanos, entre los cuales están ustedes, los romanos, asuman la fe que marcó la vida de Jesús como camino de humanización profunda y de armonía con Dios. Por eso, sabiendo que ustedes ya han sido iniciados en la fe de Jesús, les deseo, ante todo, que disfruten ese estado de gratuidad y de armonía que nos regala Dios, como Padre, en Jesús, a quien reconocemos como "Señor" o referente fundamental de nuestra fe.*

*Ya es sabido que en Roma existe una comunidad de creyentes y doy gracias a Dios por ello. De allí mis deseos de visitarlos para que mutuamente nos animemos en esa fe. Hace mucho tiempo tengo el proyecto de ir a Roma, pero no he podido realizarlo hasta ahora. Siento un deber de ayudarles y de compartir mi fe con gentes de diversas culturas, de diversas categorías sociales y de diversos grados de instrucción.*

*No siento vergüenza sino, por el contrario, un profundo entusiasmo, de ser portador de este mensaje, según el cual, hay una fuerza divina que salva o humaniza profundamente al que modela su vida en la fe, sin importar si es judío o no judío. Pues en el que tiene fe se revela la verdadera rectitud que hunde sus raíces en Dios, y esa rectitud se desarrolla continuamente al ritmo de su vida, de modo que así se comprende una frase de las Escrituras antiguas: "El justo vive por la fe" (Habacuc, 2,4). En otras palabras diríamos: lo que modela la vida de un ser humano recto, es la fe.*

2. *Desde ya les quiero compartir unas reflexiones básicas: Dios no puede estar de acuerdo con las expresiones de insolidaridad y de injusticia que percibimos en nuestro mundo. Pero la mayoría de los humanos han instaurado y consolidado tanta injusticia en el mundo, que ésta llega a ahogar la verdad.*

*En efecto, **primero se ahoga la verdad sobre Dios.** Lo que podemos conocer de Dios lo conocemos a través de la creación. La creación nos remite a una fuerza creadora original donde reside la divinidad. Lo visible creado nos conecta de alguna manera con lo invisible divino. Pero los humanos se han desviado de este camino y han divinizado hasta los mismos animales a través de doctrinas extrañas. Ese culto o absolutización de las criaturas, que*

reemplazó el culto al Creador, fue permitiendo que los humanos se fueran viendo atrapados y sometidos por sus bajos instintos. Por eso en nuestras sociedades encontramos tantos comportamientos y costumbres que obedecen al desbordamiento de los bajos instintos, como manifestaciones de injusticia, egoísmo, odio, codicia, afán de lucro, corrupción, violencia, mentira, soberbia, insolidaridad y crueldad. Y aunque se tiene conciencia de que Dios aborrece todo eso y de que todo eso produce muerte y destrucción, sin embargo se sigue tolerando, incentivando y legitimando ese tipo de comportamientos.

En segundo lugar, **la injusticia ahoga también la verdad sobre el mismo ser humano**. En efecto, cuando juzgamos a los demás, también deberíamos examinarnos a nosotros mismos y mirar si no estamos cayendo en esos mismos comportamientos que necesariamente nos alejan de Dios. Y no es necesaria una Ley para que sepamos que nos alejamos de Dios en nuestro actuar. Algunos pueblos, como el pueblo judío, tienen una Ley escrita en la cual se prohíbe todo eso, pero todos los humanos tenemos escrita en el corazón una ley, que se manifiesta en nuestra conciencia y en nuestra razón, y que aprueba o reprueba nuestros comportamientos, y esa ley interior es la que nos hace manifiesto el mismo juicio de Dios en lo más íntimo de nosotros mismos.

El pueblo judío ha tomado como criterio de juicio la Ley escrita, en la cual reconoce la voluntad de Dios que le indica cómo debe obrar, pero frecuentemente toma esa Ley como un privilegio y cree que por ello está en una posición superior a la de los demás pueblos aunque no cumpla con los preceptos de esa Ley. Al violar la Ley sagrada, el judío suma a su pecado otro pecado, pues por su culpa, los que no son judíos se forman una imagen degradada de Dios. Los judíos, incluso hicieron de la circuncisión un signo externo de su fidelidad a la Ley, pero cuando los no judíos les dan ejemplo de rectitud, ese signo pierde todo valor y hay circunstancias en las que los no judíos pueden hacer de jueces de los judíos y reprocharles su infidelidad a la conciencia, a Dios y a la misma Ley.

Ustedes se preguntarán: ¿entonces cuál es la ventaja del judío, de la Ley y de la circuncisión? La única ventaja consiste en haber sido ese pueblo depositario de una promesa o proyecto divino, el cual no fue capaz de realizar. Pero si el pueblo judío no fue fiel a ese proyecto, no por eso pierde su valor el proyecto mismo ni eso mancha la fidelidad de Dios. Nuestra injusticia frecuentemente contribuye a hacer resaltar la justicia de Dios, pero no por ello debemos pensar que hay que hacer lo malo para que resalte lo bueno. A mí me han acusado a veces, falsamente, de sostener esa posición, pero yo pienso que Dios no puede estar de acuerdo con nada malo y su juicio siempre será de rechazo a toda injusticia.

En resumen, pues, no hay ventajas para nadie, pues tanto los judíos como los no judíos, estamos todos igualmente sometidos a la fuerza del pecado. Las mismas Escrituras sagradas de Israel muestran, en muchos pasajes, cómo todos caemos en el pecado y quizás las expresiones más duras de la Escritura se refieren a los pecados de los que habían aceptado la Ley como guía de su conducta. Queda muy claro también que la Ley lo único que puede hacer es indicarnos dónde hay pecado, pero las obras de la Ley, como tales, no hacen recto o justo a nadie.



3. *El mensaje seductor que yo transmito es que ahora tenemos un camino más claro y atractivo de acceso a la justicia o rectitud que se inspira en Dios. Es un camino que ya no pasa por la Ley, o sea, que prescinde de la Ley. Se trata de una rectitud que se inspira en Jesús y que es accesible a todo el que cree, sin discriminación de ninguna clase. Las mismas Escrituras y los profetas hebreos habían previsto el rechazo de que fue víctima Jesús y sus sufrimientos. Como vimos antes, todos hemos estado, en igualdad de condiciones, sometidos a la fuerza del pecado y, en esa medida, alejados de Dios. Pero después de la muerte de Jesús, quien fue asesinado porque lo consideraron pecador siendo la rectitud misma, ya no es posible tener la misma visión del pecado que se tuvo en el pasado, bajo el régimen de la Ley. La revelación de la justicia divina que brilla en la muerte de Jesús es que Dios hace caso omiso de los pecados según la Ley y establece como criterio de rectitud la fe de Jesús. La muerte de Jesús nos rescata como rectos y justos a los que tomamos su vida como criterio de rectitud. Ahora nuestra rectitud y justicia es gratuita. Ya no es un salario pagado al cumplimiento de mandamientos y se accede a ella por fe, es decir, porque creemos que el actuar de Jesús es el camino recto y que su asesinato transforma radicalmente el criterio sobre la rectitud. Ha sido, pues, superado, el régimen de la Ley, el cual nos exigía hacer méritos ante Dios cumpliendo mandamientos y revistiéndonos de orgullo y de egoísmo con esos méritos. Queda también superada la distinción entre judíos y no judíos, o sea, cualquier régimen de privilegios. Sólo hay un Dios en este universo, y tanto judíos como paganos, o sea, cualquier ser humano, tenemos las mismas posibilidades de inspirarnos en la rectitud que hunde sus raíces en Dios, no mediante ninguna obediencia a mandamientos, sino mediante la fe de la cual es modelo Jesús, quien se identificó con unos valores por los cuales se jugó su vida y tuvieron como precio su misma sangre. En el fondo, la Ley no queda anulada sino que la rectitud que la Ley había buscado incentivar a través de mandamientos, se logra ahora por otro camino.*

4. *Fijémonos en el caso de Abrahán, considerado como el padre y origen de la raza judía. Según las mismas Escrituras sagradas de los judíos, "lo que hizo que Abrahán fuera considerado justo fue el hecho de haber creído en Dios" (Génesis 15,6), es decir, que su rectitud o justicia no fue como un salario pagado por Dios por haber cumplido su Ley, sino el efecto de creer en alguien que tiene el poder de considerar justo aún a aquél a quien los humanos consideran pecador [como ocurrió con Jesús]. También el Rey David consideró bienaventurada a aquella persona a quien Dios no se pone a contabilizarle sus faltas a la Ley en el momento de juzgar su rectitud (Salmo 32,1). Y Abrahán existió mucho antes de que existiera la Ley en Israel, de allí que la rectitud que se origina en la fe es muy anterior a la rectitud que se origina en el cumplimiento de la Ley, por eso es más universal y se aplica a los que no están ni han estado bajo la Ley, es decir a cualquier ser humano como tal. La promesa que, según las Escrituras sagradas, le hizo Dios a Abrahán, de tener una descendencia y de constituirlo como padre de todo un pueblo, fue una promesa fundada en la fe y no en el cumplimiento de una ley que acarrea castigos al que no la cumple, mientras la fe se basa en la gratuidad, es decir, en la espontaneidad y en la libertad plenas. Y la fe de Abrahán consistió en creer a un Dios que da vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen. En efecto, Abrahán creyó en una promesa divina que le anunciaba tener descendencia contra todas las esperanzas que la misma naturaleza le ofrecía, pues tenía casi cien años y su fuerza reproductiva estaba agotada y el seno de su esposa Sara*



*estaba ya como muerto. Y esa fe que desafía los determinismos naturales es lo que se le toma en cuenta a Abrahán como rectitud o justicia. Y es exactamente el mismo tipo de justicia y rectitud que ahora se nos toma en cuenta a los que creemos que Dios levantó a Jesús de entre los muertos, de modo que nuestra rectitud y justicia se deriven de nuestra fe en Jesús, quien fue asesinado como pecador por los que se decían servidores de la Ley divina, pero Dios reconoce su rectitud por encima de ese pecado y de esa muerte y más bien, a través de esa muerte, nos rescata a nosotros para fundar nuestra rectitud en la fe de Jesús.*

5. *Así, pues, si es la fe la que funda nuestra rectitud, nos consideramos en armonía con Dios y creemos que le debemos a Jesús el habernos introducido en esas relaciones de gratuidad con Dios, lo cual nos produce alegría y seguridad, al mismo tiempo que encontramos un fundamento más firme para nuestra esperanza. Pero desde la fe, el mismo sufrimiento nos alegra, pues comprendemos que el sufrimiento nos hace resistentes, y en la resistencia madura la fidelidad, y a su vez la fidelidad alimenta la esperanza, y la esperanza no nos defrauda porque estamos convencidos de que es el mismo amor de Dios el que penetra en nuestros corazones mediante un espíritu de santidad al que accedemos. Jesús murió identificándose con quienes eran considerados pecadores y allí percibimos la expresión más valiosa del amor de Dios, por eso la sangre de Jesús nos transforma, de supuestos "enemigos" de Dios, en poseedores de una rectitud o justicia que no está sometida a relaciones de obediencia, transgresiones y castigos, sino que nos da acceso a la misma vida de Jesús, a los valores que la animaron, como criterio de salvación o humanización.*

*Ustedes se preguntarán por qué una sola persona, como Jesús, puede transformar de esa manera nuestras relaciones con lo divino. Se trata de un paradigma. En las Escrituras sagradas de los judíos, Adán fue el paradigma del pecado y de la muerte en su dimensión universal: simbolizaba al ser humano que, por su desobediencia a una ley divina, tenía que enfrentar consecuencias de degradación y de muerte que además transmitía a toda su descendencia. El paradigma de Adán buscaba hacernos entender cómo, también antes de la Ley de Moisés, la humanidad toda estaba sumergida en el dominio del pecado y de la muerte, así no hubiera transgredido ningún mandato concreto de Dios, pues arrastraba los efectos de una trasgresión cometida por quien se consideraba la cabeza de la especie humana. Ahora podemos comparar a Jesús con Adán y considerarlo como un "Nuevo Adán", que ya no transmite a la humanidad un régimen de Ley, caracterizado por la sucesión de mandamientos, transgresiones, castigos y muerte, sino un régimen basado en relaciones de gratuidad con Dios, donde la rectitud o justicia es fruto de la espontaneidad y el entusiasmo con que aceptamos las invitaciones de Dios. Y Jesús es el paradigma de esa rectitud y justicia que se manifiesta en ser fiel al proyecto de Dios prescindiendo de la ley y de los poderes, intereses y estructuras que toda Ley configura. Paradójicamente la ley lo que hizo fue multiplicar los delitos, pero sobre esa inundación de delitos Jesús instaura un mar de gratuidad que ya no conduce al deterioro, inutilidad y sinsentido de la vida, sino a una valoración entusiasta de la vida.*

6. *Algunos pensarán, entonces, que si la gratuidad es lo importante en nuestras relaciones con Dios, podemos seguir dominados por nuestros instintos sin hacer caso a la Ley, ya*

*que Dios valora es la relación libre y espontánea con él. Pero eso equivaldría a afirmar que debemos permanecer en el pecado, cuando la fuerza que Jesús nos transmite es justamente la de morir al pecado. Los seguidores de Jesús hemos simbolizado en el Bautismo una identificación con la muerte de Jesús y con su sepultura al sumergirnos en el agua, y también con su resurrección al ser sacados del agua. En ello significamos que cambiamos completamente nuestra manera de ser humanos: nuestra condición anterior muere con Jesús en la cruz y allí es simbólicamente destruido nuestro cuerpo esclavizado por el pecado. Nuestra nueva condición, en cambio, es la que se identifica con Jesús al ser levantado de la muerte para no volver a morir. Por eso no se dejen arrastrar más por los bajos instintos para que el pecado no reine ya nunca más en su condición carnal. Hagan de cuenta que son como muertos que han vuelto a la vida.*

7. *Tengan en cuenta que las leyes se aplican a los vivos, no a los muertos. Por ejemplo, cuando el esposo muere, la mujer queda libre de su fidelidad a él y puede casarse con otro. Así también nosotros, si hemos muerto con Jesús, quedamos libres de nuestro sometimiento a la Ley, pues la muerte de Jesús fue profundamente una muerte a la Ley [ya que el régimen de la Ley fue el que lo eliminó crucificándolo como pecador] y ahora pertenecemos al resucitado de entre los muertos, cuya relación con Dios ya no pasa por la Ley.*

*En el régimen anterior, lo que hacía la Ley era despertar nuestros bajos instintos al señalarnos sólo prohibiciones que producían en nuestra vida un efecto de muerte o frustración de nuestras energías humanas, pero ahora hemos quedado libres para servir a Dios en una vitalidad nueva que ya no es la letra de la ley sino la fuerza espiritual en la que nos introdujo Jesús. No quiero con esto afirmar que el que obedece a los mandamientos incurre en pecado, pero fijémonos que los mandamientos han sido los que nos han hecho conocer el pecado, por ejemplo, al prohibirnos la codicia, despiertan nuestros instintos de codicia; esto muestra que el pecado está como muerto cuando no hay mandamientos y es justamente el mandamiento el que lo despierta o activa. Sin mandamientos, la vida nos seducía; con mandamientos, la muerte nos fue invadiendo. Los mandamientos se elaboraron con la intención de dar vida pero en realidad produjeron muerte, pues el pecado tomó fuerza en el mandamiento para llevar a la muerte. La Ley no buscaba hacer el mal sino ayudar a que las personas fueran buenas, pero allí es donde descubrimos la perversidad típica del pecado: se sirve de lo bueno para producir lo malo. La esencia del pecado es, pues, el mecanismo de ocultamiento, de engaño, de falsificación y manipulación encubierta de las cosas para hacer que lo bueno produzca lo malo.*

*Sin embargo, no quiero con esto ignorar la fragilidad propia de nuestra naturaleza humana que se manifiesta en una división profunda de nuestro yo. En efecto, el régimen de la Ley suponía que el ser humano funciona sólo por motivaciones espirituales, pero en realidad somos también seres carnales y la energía biológica es capaz de convertirnos en esclavos del pecado. Muchas veces experimentamos que no hacemos lo bueno que queremos hacer sino lo malo que no quisiéramos hacer. Hay, pues, en nosotros, energías muy poderosas en las cuales se puede atrincherar el pecado como algo que nos domina. La Ley intentó hacernos vivir en función de ideales espirituales, pero no pudo vencer nuestras tendencias biológicas cuya fuerza es grande y puede dominarnos.*

*Sin embargo, lo que la Ley no pudo hacer, pues casi siempre tenían más fuerza los bajos instintos de nuestra naturaleza, lo pudo hacer Dios a través de Jesús, su Hijo, al vivir éste en nuestra misma condición carnal y, por tanto, al enfrentarse con la fuerza del pecado desde la misma condición de cualquier ser humano sumergido en un contexto de pecado. Así que nosotros, que recibimos la fuerza espiritual de Jesús, podemos alcanzar la rectitud que era lo que pretendía la Ley, ya no dejándonos dominar por los bajos instintos sino asumiendo la energía de Jesús, la cual no desconoce nuestras necesidades biológicas sino que las asume en una energía integral que es capaz de someter los bajos instintos que conducen a la muerte, a la degradación y a la frustración de nuestra existencia, y hace predominar una vitalidad de rectitud y transparencia que nos reconcilia con la vida asumiendo integralmente nuestras energías biológicas. Ya sabemos que la fuerza divina que se expresó en Jesús, se caracterizó por levantar de la muerte a quien fue destruido por el poder de los que se decían sometidos a la Ley. Esa misma fuerza divina, cuando habita en nosotros, es capaz de llenar de vida nuestra condición carnal invadida por instintos que producen muerte y frustración. En síntesis, hermanos, no estamos sólo bajo el poder de los bajos instintos de muerte; podemos dominar esos bajos instintos y disolverlos con la energía integradora que Dios demostró en Jesús, la cual lleva a la vida y hace amar la vida en su integridad.*

8. *Los que nos dejamos arrastrar por la energía vital de Jesús, nos consideramos, como el mismo Jesús, en una relación con Dios propia de hijos y no de esclavos. Nuestras relaciones con Dios no se apoyan ya en el temor sino en el amor que existe entre un padre y un hijo. Nos consideramos portadores de una fuerza que personificamos como Espíritu de Dios, fuerza que nos consolida como hijos, y al actuar como hijos actuamos entonces como herederos de Dios, tal como Jesús se consideró a sí mismo, de modo que somos co-herederos de Dios con Jesús. En efecto, nos identificamos con Jesús en su muerte, o sea, en el rechazo que sufrió por parte de quienes se creían representantes del Dios de la Ley, del Dios de los esclavos, y por eso mismo nos identificamos también con la manifestación o gloria de Dios que brilla en su asesinato y que se expresa en su resurrección. Por eso estoy convencido de que todos los sufrimientos que nos afectan son poca cosa en comparación con esa gloria o manifestación de Dios que se va consolidando en nuestras vidas. Y es que toda la creación está en esa misma expectativa y anhelo: la de alcanzar una relación filial con la energía original de este universo y superar las relaciones de dominación, esclavitud y frustración que se han instaurado y consolidado en la historia del mundo. Hay un anhelo evidente de superar las relaciones de esclavitud y de conquistar relaciones de seres libres, propias de hijos. La creación está como gimiendo con dolores de parto en espera de ese régimen de libertad y nosotros, que nos consideramos portadores de esas primicias, también gemimos suspirando por rescatar todas nuestras energías vitales en un régimen de libertad filial con Dios. Esta es nuestra esperanza. Somos conscientes de que esto no ha llegado todavía pero por eso mismo es esperanza. Y esa esperanza es la que nos rescata y motiva nuestra resistencia y nuestra paciencia.*

*Nos consideramos frágiles, pero ese Espíritu de Dios que invadía a Jesús es el que nos hace superar nuestra debilidad o incertidumbre cuando no sabemos qué es lo que nos conviene. Sabemos, es cierto, que Dios ha dirigido las fuerzas de este universo para el bien de los que buscan realizar el proyecto original que él escondió en la creación. Nosotros estamos*

convencidos de que el modelo de ser humano que Dios tuvo en mente desde el comienzo, fue Jesús, y que puso en todos los humanos una tendencia a identificarse con ese modelo, como una especie de "primogénito" entre todos los hermanos, pues se ajustaba lo más posible a la condición de Hijo (que no de esclavo). Por eso sentimos un atractivo profundo que nos arrastra a identificarnos con Jesús, e interpretamos ese atractivo como un llamado profundo de Dios, quien pone en él el criterio fundamental de la rectitud que buscamos. Y si sentimos a Dios así tan cerca de nosotros, ¿quién puede estar contra nosotros?, es decir, ¿quién podrá condenarnos? La condena y el rechazo de los que dominan este mundo ya no nos preocupa, al estar convencidos de que Jesús pasó por ese rechazo y fue asesinado. Ya estamos firmemente convencidos de que Dios no actuaba allí desde esos poderes, así fueran los representantes de la Ley divina, sino que Dios en la misma muerte de ese modelo de Hijo nos abrió los ojos para descubrir otro camino de relación con él. Y si el juicio de Dios se manifestó allí, ya no le tememos a ninguna condena, pues Dios es el único que puede absolver o condenar en última instancia. Por eso nuestra fe coloca a Jesús, levantado de entre los muertos, como sentado a la derecha de Dios, participando en el discernimiento definitivo de nuestra rectitud. De allí la firmeza que nos anima para desafiar todo obstáculo, todo problema, todo poder, todo sufrimiento y la misma muerte: nada de eso es ya capaz de separarnos del amor que Dios nos comunicó en Jesús.

9. Quiero ser totalmente sincero con ustedes. No puedo ocultarles el dolor que siento por mis hermanos de raza: los judíos. En su tradición e historia, Dios se manifestó de muchas maneras: en las promesas a sus patriarcas, en la elaboración de la Ley, en el culto; el mismo Jesús pertenece biológicamente a esa etnia. Pero ahora parece que todas esas expresiones de lo divino fracasaron. Los humanos tenemos cierta tendencia a tomar como definitivas las manifestaciones de Dios y a encasillarlas, empaquetarlas y utilizarlas para sacrificar lo que es pasajero y degradable, mientras la energía divina se revela siempre como imprevisible y desconcertante, haciendo añicos las seguridades en que nos atrincheramos. En efecto, no todos los israelitas se identifican con el modelo ideal de Israel; no todos los descendientes de Abrahán son hijos de la promesa, sino sólo Isaac cuyo nacimiento quebró todas las expectativas y las inercias de la naturaleza. Y no fue el hijo mayor de Isaac, Esaú, el que mejor desarrolló la ética de la Alianza, sino el menor, Jacob, contra todas las costumbres ancestrales. No son los méritos morales los que atraen el interés divino en nuestra historia, sino que a veces es la misma perversidad, como la del Faraón, que pudo ser aprovechada para incentivar un proyecto de liberación. Los profetas Oseas e Isaías intuyeron que lo que en un momento dado puede ser signo de cercanía de Dios, puede luego convertirse en signo de su lejanía, y que sólo ciertas minorías o "restos" salvaguardan lo que en otro momento fue objeto de compromisos masivos. Por eso hoy los paganos, que al parecer no se habían interesado especialmente en la santidad, acceden a la rectitud por la fe, mientras se derrumba el camino de rectitud construido por Israel mediante la Ley.

10. Mis sentimientos me llevan a desear que mis hermanos de raza encuentren la rectitud y la salvación. Sé que la han buscado en la Ley pero allí no está la rectitud que Dios inspira. Moisés, quien redactó los mandamientos, había dicho que la rectitud ligada a la Ley podría dar vida, mas sólo al que la pusiera en práctica. Pero la rectitud que se alcanza con la fe nos lleva a buscar fundamentos profundos: a colocar a Jesús en el ámbito de lo divino,

*como descendido del cielo, y a sacarlo del abismo de la muerte donde lo sumergió la falsa rectitud de la Ley. En esa fe se funda nuestra predicación, en la cual procuramos que el corazón se armonice con el discurso, pues en la fe profundamente sentida en el corazón se funda nuestra rectitud o justicia, y la predicamos para humanizar o salvar a toda persona sin distinción, sea judío o no judío. Es cierto que la fe se desarrolla con la predicación, pero no basta predicar cuando no se quiere recibir el mensaje. Los judíos no pueden quejarse de no conocer el mensaje de Jesús. Aquí se aplica lo que el profeta Isaías había sentido cuando puso en boca de Dios estas palabras: "me encontraron los que no me buscaban y me di a conocer a los que no estaban preguntando por mí (...) pues todo el día le tendía la mano a un pueblo rebelde que andaba por caminos equivocados en pos de sus fantasías" (Is. 65, 1-3).*

11. *Esto no quiere decir que todos los judíos se hayan colocado de espaldas a la fe de Jesús. Yo mismo soy judío y he asumido la fe de Jesús. La misma historia de Israel nos enseña que es siempre un resto, una minoría, la que capta profundamente los mensajes divinos y es fiel a ellos. Pero el derrumbamiento de la santidad de Israel sirve ahora para resaltar el llamado a los paganos y a todo ser humano, para que asuman la fe. Quizás esto provoque una cierta envidia en los judíos y los haga recapacitar, pues no ignoramos que las raíces de Israel son santas: son la vitalidad de la fe de Abrahán. Las ramas que se mantengan unidas a esas raíces se alimentan de una savia de rectitud, así como también las ramas que son injertadas para alimentarse de esa misma savia, aunque provengan de otros árboles silvestres. La savia de ese árbol de vida es la fe, y así como los judíos que perdieron la fe fueron como ramas secas que fue necesario arrancar y botar, también los paganos que se injerten en ese árbol de vida podrían llegar a ser ramas secas que haya que arrancar algún día, si pierden su conexión con la raíz y la savia de ese árbol, que es la fe. Nadie puede presumir de rectitud y santidad por su sola adherencia al árbol, haciendo caso omiso de su participación en la vitalidad del árbol, en su savia, que es la fe. Quisiera pensar que el endurecimiento de Israel terminará algún día, cuando la fe de los que no eran judíos los arrastre a revitalizar la fe de sus orígenes. Todos, judíos y no judíos, tenemos la tentación de vivir de espaldas al misterio de Dios que tiene una relación profunda con nuestra rectitud de vida y con el sentido del vivir en este mundo y en esta historia. Y la sabiduría de Dios nunca la podemos encerrar en nuestros limitados conocimientos ni manipularla desde mezquinos intereses. A veces nos resulta desconcertante, pero al fin y al cabo Dios es la energía original de este universo que habitamos. No puedo menos que expresar mi reverencia ante ese Misterio.*

12. *Así, pues, hermanos, los invito a practicar un nuevo tipo de religión, que consiste en tomar la propia vida, con toda su dimensión carnal e histórica, para hacer de ella algo coherente con lo que Dios nos inspira. No se acomoden a este mundo en que estamos sumergidos sino que aprendan a discernir lo recto. Y la base para poder crear una comunidad es que cada uno descubra, con humildad, el servicio que puede prestar a los demás, sin creerse más importante que los otros. Así como en un cuerpo hay muchos órganos y no todos tienen la misma función, así los miembros de una comunidad cristiana formamos un solo cuerpo en el que cada uno cumple distintas funciones: unos tienen cualidades para enseñar, otros para predicar, otros para coordinar, otros para estar atentos y remediar cualquier necesidad de los demás; lo importante es que todos sirvamos a los demás con*



*humildad y alegría sin creernos más que los otros. Lo que construye una comunidad es el amor, pero debe ser un amor auténtico y sincero que ayude a vivir en alegría y esperanza, a soportar con valor los momentos difíciles, a ocuparse de las necesidades concretas de los otros y a acoger fraternalmente a los que se nos acercan. No le deseen el mal ni siquiera a los que los persiguen. Traten de compartir con los demás las alegrías y las tristezas. Al que les haga daño no le hagan daño. Busquen el bien de toda la humanidad y traten de construir siempre la armonía desde una humildad profunda. No tomen como criterio vengar un mal con otro mal; por el contrario, traten de dar testimonio de humanidad a los que quieren destruirlos y así los harán recapacitar y avergonzarse de su comportamiento.*

13. *Toda persona debe reconocer y acatar la fuente más excelsa de legitimidad que es Dios. Ninguna autoridad tiene validez si no se origina en Dios, en quien debe fundarse toda legitimidad aceptable en lo concreto, para que se pueda decir que quien no la reconoce se opone a Dios mismo y se hace daño a sí mismo. Un gobernante recto no debería inspirar temor al que hace el bien sino al que hace el mal y la gente ordinariamente se porta bien porque el gobernante tiene el poder de castigar a quien hace el mal. Pero nosotros no actuamos por temor a ningún castigo sino por imperativos de conciencia y ese imperativo de conciencia es el que debe regir nuestros comportamientos, incluso cuando pagamos impuestos, cuando respetamos o acatamos a quien nos manda algo o cuando reconocemos u honramos a alguien. En su comportamiento no se rijan por méritos, recompensas o favores; que el único criterio sea el amor. Recuerden que el amor al prójimo es la mejor síntesis o compendio de los mandamientos. El que ama ha cumplido con la Ley, pues todas las prohibiciones que había en la Ley quedan superadas por el amor, ya que el que ama, si ama auténticamente, no será capaz de hacerle daño a nadie. Consideremos nuestro pasado como una noche cuya oscuridad va siendo vencida por la luz del día. Dejemos, entonces, atrás, los comportamientos oscuros y vivamos en la plena transparencia del día. No degrademos esa vida transparente con comportamientos que habría que ocultar en la oscuridad porque nos causarían vergüenza; más bien asumamos la conducta transparente, limpia y firme de Jesús.*

14. *Tengan en cuenta que la fe de Jesús implica una madurez y firmeza que no se adquiere rápida ni fácilmente. Muchos de ustedes han tenido otras creencias en el pasado y otras formas de relacionarse con Dios: unos creen que determinados alimentos son impuros y no se pueden comer; otros creen que determinados días son sagrados por sí mismos y no se puede trabajar en ellos. Yo les recomiendo que no hagan de esto objeto de discordia o de críticas de unos a otros. Si alguno cree honrar a Dios absteniéndose de algo, no lo critiquen por eso, al fin y al cabo, tiene la intención de honrar a Dios. Tanto nuestra vida como nuestra muerte la debemos asumir en coherencia con nuestra relación con Dios y es Él quien juzga en última instancia la rectitud de nuestro vivir. La fe de Jesús me ha convencido de que no hay nada impuro por sí mismo. Pero si algún hermano piensa que algo es impuro y se abstiene de comerlo, al comerlo tendría remordimientos de conciencia y se haría daño. En todo debemos tener como criterio máximo el amor; si seguimos esa guía, no llegaremos a escandalizar u ofender a nuestros hermanos por causa de las comidas. El Reino de Dios no es asunto de comidas sino de justicia, de paz y de gozo espiritual. Debemos buscar la armonía y la solidaridad como criterio máximo en nuestros discernimientos.*

15. *Les recomiendo, pues, que los fuertes en la fe soporten las limitaciones de los débiles en la fe, no buscando cada uno su propia complacencia sino el bien de todos. Hay que tener en cuenta que lo que está contenido en las Escrituras sagradas no se escribió para el mal sino para el bien, aunque muchos las interpreten con miradas estrechas. En esto hay que tener paciencia para lograr la armonía de todos, pero tratemos de imitar el ejemplo de Jesús quien no buscó su propio bien; él hizo esfuerzos por demostrar a los judíos que el proyecto de Dios, contenido en la Alianza que venía desde los patriarcas, llegaría a su plenitud si se proyectaba a todos los seres humanos. Les deseo, pues, que sientan la alegría del que está convencido de que es portador de la gran esperanza que Dios quiere anunciarle a todo el mundo.*

*Me he atrevido a escribirles estas cosas porque siento un llamado especial de Dios a compartir este mensaje con los que no son judíos sino que desde el paganismo han llegado a la fe de Jesús, aunque sé muy bien que ustedes tienen la suficiente sabiduría y convicción para construir una comunidad creyente. Ese llamado de Dios que siento en mí, me entusiasma, pero jamás me atrevería a hablar de algo que Jesús mismo no hubiera hecho. He tratado de difundir ese mensaje desde Jerusalén hacia todas direcciones, y no sólo con palabras sino con la vida misma, viviendo situaciones maravillosas que sólo las explico por la fuerza del Espíritu de Jesús que nos acompaña en todo esto, prefiriendo siempre llegar a esos sitios donde nadie había llevado el mensaje, para no construir sobre los cimientos puestos por otros. Esta es la razón por cual no he podido todavía ir a visitarlos a pesar de los deseos intensos que he tenido de hacerlo. Ahora pienso ir a España y, de paso, detenerme un tiempo entre ustedes. Pero primero tengo que ir a Jerusalén, pues los creyentes de Macedonia y Acaya hicieron una colecta para ayudar a los hermanos pobres de Jerusalén, con el sentimiento de que si los judíos creyentes han compartido sus bienes espirituales con los paganos, éstos deben compartir sus bienes materiales con ellos. Una vez haya cumplido esta misión, iniciaré mi viaje a España pasando primero por Roma. Les pido oraciones para que los judíos que no han aceptado la fe no traten de hacerme daño y para que la colecta sea bien recibida en Jerusalén. Que el Dios de la paz esté siempre con ustedes.*

16. *Finalmente les pido que acojan fraternalmente a Febe, servidora de la comunidad de Céncreas y le ayuden en todo, pues ella le ha ayudado a muchos, particularmente a mí. Envío saludos para Prisca y Áquila quienes mucho me ayudaron y se jugaron la vida por mí; también a la comunidad que se reúne en su casa y a muchos otros vinculados a esa iglesia de Roma, entre ellos a Epéneto, el primer cristiano de Asia; a María quien tanto ha trabajado entre nosotros; a Andrónico y a Junias, compañeros de prisión y que creyeron en Jesús antes que yo; a mi paisano Herodión y a muchos que han trabajado por la causa de Jesús, a quienes conozco [Ampliato, Urbano, Estaquis, Apeles, Aristóbulo y su familia, Narciso y su familia, Trifena y Trifosa, Pérsida, Rufo y su madre, Asíncrito, Flegón, Hermes, Patrobas, Hermas y su grupo, Filólogo y Julia, Nereo y su hermana y Olimpo]. Que unos a otros nos saludemos con el abrazo de la paz. También les envían saludos todas las comunidades de creyentes en Jesús; también Timoteo, mi colaborador, y mis paisanos Lucio, Jasón y Sosípatro, así como el amanuense de esta carta, Tercio, su huésped Gayo, el tesorero de la ciudad (de Corinto) Erasto, y su hermano Quarto.*

*El mensaje que les comparto tiene sus adversarios, los cuales andan promoviendo desconfianzas y divisiones y se sirven de su elocuencia para enredar a la gente sencilla. No comparten la fe de Jesús sino que buscan intereses personales. Apártense de ellos y acojan lo bueno, no lo malo. Dios que es fuente de armonía, les inspirará la manera de vencer a quienes buscan el mal.*

*Sólo Dios, fuente de toda sabiduría, puede ayudarles a asimilar este mensaje que les estoy compartiendo, asumiendo a Jesús como expresión de un sentido que permanecía escondido pero que poco a poco los mensajes proféticos lo fueron descubriendo como una fuerza divina a la que se accede por fe. Démosle, pues, gracias a Dios, por Jesús, de manera incesante. Amén.*

### **3.3. La identidad cristiana en el corazón del conflicto**

El esfuerzo realizado por Juan Luís Segundo al someter a un análisis minucioso los 8 primeros capítulos de la Carta a los Romanos<sup>52</sup>, donde él ve como “una tarjeta de presentación para una visita que pretende hacer” a “una comunidad que no conoce”, lo que le facilita “tratar con los Romanos de su “evangelio” en forma más libre de problemas ocasionales y concretos” y le da a esta carta el carácter de “un pequeño tratado”, permite descubrir el meollo de la lectura que Pablo hace de Jesús en cuanto válido para los humanos como humanos, o sea en una clave existencial o antropológica.

No hay duda de que este sentimiento razonado de Pablo que construye un hilo argumentativo a través del cual trata de transmitir lo que él mismo experimentó en su vida, como vuelco completo de sus valores y cosmovisión precedentes, frente al Acontecimiento-Jesús, es un esfuerzo que apela a la realidad existencial del ser humano de todos los tiempos. Pablo echa mano por momentos de referentes bíblicos de valor incontrovertible para quienes procedían del Judaísmo, como la referencia a la figura simbólica de Adán y de su pecado, proyectado sobre su descendencia que es la humanidad tomada como especie; o como la referencia-eje de toda su exposición que es el modelo de fe de Abrahán, quien, como personaje que aún no se puede catalogar como sometido a la Ley judía, la cual no existía entonces, y que por lo tanto se toma como paradigma de una fe que lleva a un reconocimiento de rectitud, como espejo retrospectivo de la misma fe que Pablo ha puesto en Jesús y que da acceso a un reconocimiento de rectitud al margen del sistema de la Ley. En otros momentos Pablo echa mano de elementos legales, como los efectos que la muerte produce sobre ciertas obligaciones legales, por ejemplo el matrimonio. También acude Pablo a esquemas cúllico-legales para darle expresión a ciertas dimensiones valorativas del Acontecimiento-Jesús,

---

<sup>52</sup> Cfr. SEGUNDO, Juan Luís, S. J., “El Hombre de hoy ante Jesús de Nazaret”, II/1, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, volumen segundo, segunda parte, pag. 287 a 599, resumido en: “La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret”, Sal Terrae, Santander, España, 1991, pg. 371 a 631.



como el esquema sacrificial de las víctimas expiatorias, cuya muerte-sangre tenía un valor reconciliatorio con la divinidad. Todos estos recursos aparecen ante una lectura de fondo como recursos pedagógicos para transmitir el impacto existencial del Acontecimiento-Jesús en cuanto interpelación profunda al ser humano de todos los tiempos.

No se puede negar que algunos de esos recursos pedagógicos, muy válidos en su contexto histórico y cultural, plantean problemas interpretativos de fondo a los lectores de hoy. No es fácil para el lector de hoy, muy marcado por los desarrollos epistemológicos de los últimos siglos, pasar continuamente de referentes históricos o antropológicos a referentes meta-históricos o escatológicos y viceversa. Es claro que la resurrección no es una categoría histórica en el sentido científico que tiene esa palabra, aunque se refiera a algo que se construye con categorías históricas extrapoladas. Es claro, también, que el paradigma cúlctico-legal del que Pablo echa mano para interpretar la muerte de Jesús y sus efectos sobre la situación pecaminosa de la humanidad, es una metáfora, pero no ignoramos que ese símbolo fue tomado literalmente dentro de un esquema mítico para construir las cristologías-desde-arriba que han predominado en la teología cristiana desde hace muchos siglos<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> La lectura que hace Pablo de la muerte de Jesús y de su relación con el Pecado de la humanidad está enmarcada, sin duda, en un recurso pedagógico simbólico que Juan Luis Segundo denomina una clave cúlctico-legal. Partiendo de la situación existencial que Pablo ha descrito en los primeros capítulos de la Carta a los Romanos donde se muestra el dominio del Pecado tanto en el mundo no judío (pagano) como en el mundo judío, y teniendo en cuenta que la situación de pecado tiene una connotación de "enemistad con Dios" que hace necesaria una "reconciliación", la cual se debería expresar en una cierta "sentencia judicial" simbólica que "declare justos" (o "rectos") a los pecadores (tal es el sentido de la palabra griega traducida por "justificación"), Pablo pasa de allí fácilmente a la idea más común de "justicia" entre los pueblos primitivos, según la cual, el perdón (que reconcilia con Dios o lo hace declararnos justos o "rectos") hay que "comprarlo" pagando un precio o "rescate", con el fin de "volver propicio" ("propiciación") al ofendido, como si la relación amistosa fuera una especie de "rehén" del ofendido. En las mitologías y los rituales de los pueblos primitivos, ese precio que hay que pagar para rescatar la actitud propicia de la divinidad ofendida es siempre la sangre (vida) de una víctima ofrecida en sacrificio como tomando "el lugar del" ofensor. Y en el caso de la humanidad entera que busca reconciliarse, solo una víctima vinculada de algún modo a la divinidad misma, podría rescatar su actitud propicia. Tal es la teología predominante en la Carta a los Hebreos que concuerda con algunas expresiones de Pablo en su Carta a los Romanos. Pero esto constituye una lectura distinta del mensaje de los Evangelios, en los cuales Jesús no aparece muriendo para algo sino que allí su muerte violenta solo aparece como consecuencia de las características conflictivas del proyecto del Reino, y la resurrección de Jesús no mostraría que el Reino ya no es conflictivo y sí reconciliador, sino que lo que Jesús puso a su servicio: su persona, su actividad, su vida, es más fuerte que la muerte. En la lectura (ya no política sino antropológica) de Pablo, el conflicto que lleva a la muerte a Jesús pasaría a ser una simple "ocasión" histórica para que su muerte y resurrección tuvieran lugar. Jesús sería llevado a la muerte por Dios mismo y no por sus adversarios, y al morir así, asumiría una tarea referente a los pecados de la humanidad y no a la felicidad de los pobres y marginados, y al resucitar, manifestaría la declaración de justicia obtenida por nosotros (pecadores) y no la fuerza que debería llevarnos a afrontar sin temor la conflictividad que la construcción del Reino seguirá provocando. Juan Luis Segundo sostiene que cuando Pablo echa mano de esta clave interpretativa cúlctico-legal para explicar el significado de la muerte de Jesús y de su resurrección en relación con la experiencia existencial del Pecado, no toma esa clave en sentido estricto sino en un sentido metafórico muy amplio. Si la tomara en sentido estricto, la "declaración de rectitud" solo se podría dar, cronológicamente, después de la muerte de Jesús, y se comprendería imaginando una sala de un tribunal donde comparece un pecador y el juez pregunta: ¿ya murió Cristo?; si se responde que no, el juez declara convicto al reo; si se responde que sí, lo declara libre de culpa.

Una lectura en profundidad del hilo argumentativo de Pablo, que sepa darle la dimensión justa a los recursos pedagógicos que él utiliza sin absolutizarlos o desviarlos del hilo argumentativo, deja en evidencia su clave existencial como interpelación al ser humano de todos los tiempos.

Para ello Pablo crea unos personajes abstractos que simbolizan realidades existenciales o antropológicas universales: el Pecado, La Ley, Las Obras-de-la-Ley, la Ley-de-los-miembros, la Muerte, la Vida, la Fe, la Gracia (o gratuidad), el Servilismo, la Libertad. Y entre todos estos 'personajes' aparece un conflicto evidente que es el que Pablo quiere resaltar para construir la identidad cristiana como una toma de partido en el corazón de ese conflicto. De un lado se sitúan: EL PECADO, LA LEY, EL SERVILISMO Y LA MUERTE. Del otro lado: LA GRATUIDAD, LA FE, LA LIBERTAD Y LA VIDA.

Es importante comprender cada una de esas realidades existenciales en todo el contexto de la reflexión paulina. Acudiendo nuevamente a la profunda exégesis de Juan Luis Segundo podemos definir esos personajes existenciales así:

1. El Pecado: no equivale, en Pablo, a actos puntuales de trasgresión de normas; es, más bien, un mecanismo ínsito en la psicología humana profunda. Se puede apreciar esto en los dos primeros capítulos de la Carta a los Romanos donde Pablo trata de dibujar el pecado de los no judíos (cap. 1) y el pecado de los judíos (cap. 2), ambos con una esencia común que es la de "aprisionar la verdad en la injusticia" (1,18; 2,8). Ese mecanismo que es el Pecado solo se comprende dentro del cuadro general que Pablo traza del ser humano como un ser profundamente dividido y arrastrado por fuerzas contrarias: sus ideales y sus bajos instintos (el "yo" y el "ello" diría Freud). El Pecado es la alienación del Yo ideal arrastrado por los bajos instintos, las energías baratas, la "ley del menor esfuerzo", la adaptación al statu quo para evitar costos en seguridad, mecanismo que consiste en construir un filtro –ordinariamente "religioso"– para que el ser humano no pueda encontrarse transparentemente con su propia verdad, la cual incluye relaciones transparentes y sinceras consigo mismo, con el resto de los humanos, con la naturaleza y con Dios, derivando por el contrario en unas relaciones mediadas por imposiciones que vienen desde fuera, ya sea por

---

Además, si esa clave fuera estricta, allí el valor redentor lo tiene la muerte de la víctima; la resurrección no tendría un valor superior como sí lo tiene en Pablo. En cambio tomando la clave como un símbolo muy amplio y que apela, como el conjunto del mensaje de Pablo, a realidades existenciales, significaría que la muerte de Jesús, al revelarse como una actitud que encarna amor a la humanidad como humanidad ("hacerse maldito" por desvelar la fuerza deshumanizante de los poderes y de la cosmovisión vigentes y dominantes) tal actitud libera de temores morales y abre otro camino posible de relación con lo divino: hacer caso omiso del propio destino inmerso en el mundo del Pecado y lanzarse, de manera creadora y libre, a edificar, en lo que esté a nuestro alcance, el Reino de Dios (que en Pablo toma el carácter de una humanización radical). Ambas interpretaciones tienen como trasfondo metafórico un escenario judicial: en el uno la muerte de Cristo opera como causa directa de una sentencia que declara rectos; en el segundo esa muerte transforma el obrar humano condicionado por el temor a la ley y lo convierte en un obrar libre y lleno de confianza para buscar, no lo mandado, sino lo más conveniente a una humanización progresiva.

parte de una divinidad (ídolo) construida a la medida de instintos o intereses perversos, ya sea de parte de una sociedad pervertida por relaciones injustas. En el caso de los no judíos (el paganismo romano), la idolatría cumplió ese papel de institucionalizar el mecanismo alienante, o sea el Pecado. En el caso de los judíos, ese papel lo cumplió la Ley, pues fue asumida no en sus contenidos profundos sino como privilegio y mecanismo de manipulación de lo divino al servicio de instintos e intereses de poder étnico o de clase. En uno y otro caso, la verdad (o relaciones transparentes) es convertida en rehén de mecanismos de manipulación de lo divino puestos al servicio de la injusticia y de los bajos instintos<sup>54</sup> y eso es lo que Pablo personifica como Pecado.

2. La Ley, para Pablo, constituye la modalidad equivocada de acceso a Dios que dominó gran parte de su vida hasta el camino de Damasco, donde percibió con claridad, interpelado por el testimonio de Jesús, que marchaba en contravía de lo divino. Como antiguo fariseo que fue, apasionado y fanático de la Ley, Pablo conocía a fondo lo que la Ley podía producir en el ser humano, por eso impresionan sus frases tajantes: “por las obras de la Ley jamás será reconocida por Dios la rectitud de mortal alguno, pues por la ley tenemos sólo el conocimiento del pecado” (Rom. 3,20); “En un tiempo en que no había Ley, yo estaba vivo; pero cuando llegó el mandamiento, el pecado revivió y yo quedé muerto. Así resultó que el mandamiento que debía darme vida, me trajo la muerte” (Rom. 7, 9-10). Cuando se enteró de que la comunidad de Galacia, fundada por él, estaba retomando elementos de la Ley judía, como la circuncisión, le escribió una carta enérgica en que llega a llamarlos “estúpidos”. Allí les dice: “los que quieren ser reconocidos rectos por la Ley, quedan desligados de Cristo y separados de la gracia” (Gal. 5, 4) “no se dejen poner de nuevo el yugo de la esclavitud” (5,1) En la Carta a los Gálatas elabora una lectura teológica de la cruz que se sale del paradigma de las víctimas expiatorias que tantos problemas interpretativos han causado al tomar dicho símil literalmente: “Cristo nos liberó de la maldición de la ley, haciéndose maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros, como dice la Escritura: ‘Maldito el que cuelga de un madero’ (Gal. 3,13). En efecto, todo el sistema de la Ley judía excomulgaba al que no cumplía todos los preceptos de la Ley, declarándolo maldito por Dios (Gal. 3,10 [Deut. 27,26]), y todo crucificado, como supuestamente culpable de un delito grave, se consideraba de tal modo maldito por Dios, que la Ley ordenaba que su cadáver debía ser enterrado antes del anochecer para no manchar la tierra que se consideraba herencia de Yahvé (Deut. 21,22-23). Para Pablo, lo impactante de Jesús fue su ruptura con todo ese sistema aceptando todas las consecuencias de maldición. Por ello, reconocer la rectitud de Jesús implicaba “hacerse maldito” para el sistema y subvertir todos los parámetros ético teológicos del sistema de la Ley, es decir, deslegitimar la Ley como base de “bendiciones” y “maldiciones” y remitir la Ley al ámbito del Pecado. Allí ve Pablo la “liberación de la Ley” que el Acontecimiento-Jesús aporta.

<sup>54</sup> No hay que olvidar que numerosos cultos paganos e incluso los cananeos y muchos otros del Oriente integraban formas de prostitución sagrada, y que en el mismo Israel los profetas condenaron siempre la hipocresía cultural que ayudaba a enmascarar la injusticia.

La Ley, para Pablo, no se identifica con el Pecado, sino que el mecanismo del Pecado se activa al solo contacto con la Ley. De hecho Pablo afirma en varias de sus cartas que los preceptos de la Ley se resumen en el amor al prójimo (Rom. 13, 9-10) y en la Carta a los Gálatas utiliza el símil del "pedagogo" para explicar el sentido y la función positiva que pudo tener la Ley en Israel: el pueblo de Israel era como un niño guiado por un tutor esclavo, señalado por su padre, hasta llegar a la mayoría de edad.(Gal. 4, 1-7). Pablo afirma tajantemente que la Ley no se identifica con el Pecado (Rom. 7,7) pero enseguida explica: "el pecado, apoyándose en el mandamiento, despertó en mí toda clase de malos deseos, pues el Pecado sin la Ley está muerto". La Ley, entonces, no es el mecanismo mismo de Pecado sino que en ella el mecanismo del Pecado se activa. Se vio antes que el Pecado, para Pablo, es ese mecanismo que enajena al ser humano de sí mismo para impedir su transparencia frente a sí mismo, frente a los demás humanos, frente a la naturaleza y frente a Dios, construyendo un filtro que desvía la conciencia hacia una imposición exterior alienante. La Ley cumple la función de ese filtro que bloquea la transparencia. En efecto, la Ley crea un sistema contractual de relaciones con Dios, encerrando a los humanos en un sistema de trasgresión/castigo y observancia/mérito, el cual, para Pablo, es un sistema de esclavitud. Los humanos encerrados en ese sistema son seres marcados por el temor, que modelan su vida alrededor de una pregunta constante y angustiante por lo que es lícito, pregunta que bloquea la pregunta esencial de una ética humana (la escrita en el corazón del hombre), que es la pregunta por lo conveniente. No hay duda de que Pablo apunta a una ética de lo conveniente, a una ética de la libertad y tiene una claridad meridiana de que la Ley lo condujo a unas relaciones perversas con lo divino, atrapadas en un esquema mercantil y salarial de méritos y recompensas, trasgresiones y castigos, algo completamente opuesto a la relación con Dios (de "hijo" y de "gratuidad/libertad") que él percibió en Jesús y que lo sedujo y le produjo un vuelco radical en su cosmovisión y escala de valores.

3. El Servilismo (Esclavitud) y la Libertad constituyen los dos marcos contrapuestos del comportamiento humano, según se opte por el sistema de la Ley o por el sistema de la Gratuidad (Gracia). En la Carta a los Gálatas, Pablo vuelve a echar mano del ejemplo de Abrahán como un símbolo en el cual se expresa lo divino de la libertad y lo anti-divino del servilismo o esclavitud: allí hace alusión a los dos hijos que tuvo Abrahán, uno de la esclava egipcia Agar y otro de su mujer libre Sara, pero el hijo de la promesa y el que representa la fe de Abraham (engendrado a los 99 años "contra toda esperanza", en quien lo imposible se vuelve real y lo muerto se vuelve vivo) es Isaac, de cuya descendencia deberá salir el "ungido" ("mesías" de Dios). Pablo interpreta el símbolo así: "Estas cosas están dichas en sentido alegórico, pues estas mujeres representan dos alianzas; una, la del monte Sinaí, que engendra esclavos, y está representada en Agar (...) Ustedes, como Isaac, son hijos de la promesa (...) no somos hijos de la esclava sino de la libre" (Gal. 4, 21 y ss). Para Pablo es evidente que el sistema de la Ley es un sistema de esclavitud que modela psicológicamente esclavos, psiquismos angustiados perpetuamente por el temor a caer en lo "ilícito" sin enfrentar, como

seres libres, la problemática de “lo conveniente” y lo “inconveniente”. Por eso afirma tajantemente: “Cristo nos ha liberado para que seamos seres humanos libres; permanezcan firmes y no se dejen poner de nuevo el yugo de la esclavitud” (Gal. 5,1).

4. La Muerte y la Vida no tienen, en Pablo, connotaciones físicas o biológicas; tampoco envuelven idea alguna de premio o castigo. Son realidades existenciales que trascienden lo biológico. Si Pablo afirma que la Ley lo dejó “muerto” es porque la Muerte, como él la comprende, puede coincidir con la vida biológica. La Muerte, para él, no es algo que destruye la realidad física del ser humano: su cuerpo, sino mucho más: destruye el sentido y el valor de su actuar en el mundo, de “su obra”. Por ello las categorías “Muerte” y “Vida” en el lenguaje paulino están ligadas ineludiblemente a las de Pecado y Gracia, Libertad y Esclavitud, Ley y Fe. La Muerte, como el Pecado, la Ley y el Servilismo, tienen en común la connotación de frustración y alienación de la obra histórica del ser humano e implican el dominio, sobre el ser humano, de fuerzas que lo esclavizan y frustran el sentido de su vida: ya sean sus bajos instintos, la cultura o sociedad dominantes, las imposiciones que matan su libertad, en síntesis, la distancia misma que separa los ideales que el ser humano quiere realizar, de los resultados reales, marcados siempre por el triunfo de aquello que el Yo no quisiera hacer pero hace. La Vida, en cambio, es el servicio (que en griego tiene una connotación de entrega total) al ideal del yo, con la fuerza de la fe, de la esperanza y de la resistencia, aceptando con realismo las frustraciones que la Muerte causa en “su obra” pero contrarrestándolas con la fuerza del Espíritu.

Dentro de la categoría Vida, en el pensamiento paulino, entra necesariamente la categoría de Resurrección, tanto la de Jesús como la de todos los humanos, las cuales no se pueden dar una sin la otra (I Cor. 15, 12-19) y esto supone, para el lector de hoy, saltar de categorías existenciales, verificables introspectivamente, a una categoría fundada en datos trascendentes, inverificables histórica y científicamente. Sin embargo, como lo anota en toda su obra Juan Luis Segundo, los datos trascendentes no suponen arbitrariedad (dogmática) o irracionalidad, pues son extrapolaciones coherentes de experiencias verificables, o supuestos lógicamente necesarios para que los valores que nos seducen tengan capacidad de realización razonable. Sin embargo, la “Resurrección”, en Pablo y en los evangelios, según el consenso cada vez más unánime de los exegetas, no está referida a ningún hecho físico de reanimación de cadáveres sino a la vitalidad –en sentido integralmente humano– que recobra la existencia histórica de Jesús cuando en la conciencia de sus seguidores y de un arrollador movimiento histórico, se subvierte todo el sentido de maldición y estigmatización política de su muerte, saltando de ese hecho verificable a la comprensión de la Muerte y la Vida en sus dimensiones existenciales más profundas, íntimamente ligadas a las de Pecado y Gracia, Esclavitud y Libertad, Ley y Fe, y reconfigurando a la vez todas las relaciones con lo divino.

5. La Fe es la categoría que Pablo contrapone a la de Ley y que representa su nuevo acceso a lo divino desde su "caída" en el camino de Damasco. Está íntimamente ligada a la de Gratuidad o "Gracia", pues ésta constituye, a todas luces, el suelo nutricional de la Fe. Mientras la Ley enmarcaba las relaciones con lo divino en una estructura salarial / comercial, de acreencias y pagos, méritos y premios, trasgresiones y penas, la Fe-Gracia enmarca esas relaciones en la espontaneidad libre y la transparencia absoluta, impidiendo que se creen mecanismos substitutivos (el Pecado) que reemplacen la transparencia por poderes mediadores en los que anide la perversión o injusticia.

Ciertamente la categoría Fe, en Pablo, no es ningún contenido o "credo"; es una actitud y, para definirla, Pablo echa mano del ejemplo de Abrahán quien para él es "el creyente" por antonomasia. En el clímax del capítulo 4 de la Carta a los Romanos, Pablo describe la actitud de fe de Abrahán como la de alguien que "cree contra toda esperanza (...) en un Dios que da vida a los muertos y llama a ser a lo que no es" (4,17-18), poniendo esa actitud en paralelo con la de los cristianos que "creemos en aquél que resucitó de entre los muertos a Jesús, el Señor nuestro, quien fue entregado por nuestros delitos y resucitado para que seamos declarados rectos" (4,23-25).

Juan Luis Segundo comenta: "Podríamos, sin aventurarnos demasiado, decir que todo el que actúe implicando en su obrar que existe en el universo un poder que puede dar vida a lo muerto y llamar a ser a lo que no es, comparte la fe de Abrahán. Es hijo de Abrahán 'el creyente', todo ateo, pagano, judío o cristiano, que renuncie a tener con lo Absoluto relaciones de contrato y se fíe de la promesa inscrita en los valores humanos mismos que ofrece la existencia, luchando por ellos como si la muerte no hiciera vana su lucha"<sup>55</sup>.

De ninguna manera, para Pablo, la fe podría volver a entrar en el marco contractual al sustituir a la Ley, como si en lugar del cumplimiento de la Ley, la fe fuera una fuente de méritos y acreencias que se pagaría con la "declaración de rectitud" (traducida ordinariamente como "justificación"). Entraría así, entonces, en el mismo esquema de Pecado que Pablo descubrió tan en sus raíces. Por eso Juan Luis Segundo añade: "Llegamos así a la conclusión de que la fe es algo muy distinto de un acto específico, accesible a hombres específicamente situados en la historia. La vemos como una manera de ser humano. Como algo que hace pasar al ser humano de la timidez infantil a la madurez; como algo que remueve los cálculos mezquinos para hacer que el hombre actúe de manera gratuita y creadora. Ello significará, claro está, la apuesta por un dato trascendente que los humanos formularán de manera diferente, pero que será radicalmente el mismo y aparecerá claro en la resurrección de Jesús"<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> SEGUNDO, Juan Luis, S. J., "El Hombre de hoy ante Jesús de Nazaret", vol. II, pg. 398.

<sup>56</sup> SEGUNDO, Juan Luis, S. J., o. c., pg. 399-400.

Así, pues, Pablo construye la identidad cristiana en el corazón del conflicto entre ese conjunto de personificaciones que él crea, pero donde el Pecado, la Ley, el modelo de relaciones contractuales con lo divino, el sistema de esclavitud, de infantilismo y de inmadurez y las fuerzas de Muerte o de frustración e inutilidad que asedian la obra de los humanos en la historia, forman la parte negativa y oscura del díptico, sirviendo de contraste a su parte positiva y luminosa, que es la actitud de fe gratuita y libre que vivifica en la medida en que es una superación existencial de las fuerzas de Muerte, de frustración e inutilidad que asedian nuestro obrar en la historia.

Esas fuerzas de muerte, frustración, inutilidad e inmadurez, tienen, en los análisis de Juan Luís Segundo, un denominador común en el concepto mismo de LEY: una "Ley que no es mala en sí ni tiene atracción especial por el mal moral, sino que está constituida por los mecanismos de un mundo ya creado. De un mundo que ignora la libertad creadora del ser humano, que lo necesita para usarlo como instrumento y que cuenta, tanto fuera como dentro de él, con los mecanismos necesarios para instrumentarlo".

Exceptuando el sentido que Pablo le da a veces de "ley espiritual", el resto de connotaciones del término Ley "se reducen a uno: la oposición de lo ya hecho, del camino ya trazado, a la libertad. En efecto, descubrir una "ley" en la conducta humana -biológica, psicológica, económica, política ...- equivale a descubrir que no es la libertad o el hombre interior quien la domina, sino la repetición de lo fácil, que da lugar a la estadística, es decir, a esa expresión matemática de lo que en otro plano llamamos, con mayor o menor propiedad, relación causa-efecto. Además, "ley de los miembros" es una expresión de la atracción que "habita" en la "carne" del hombre -en la condición humana- a renunciar sin darse cuenta, auto-engañándose, a sus proyectos más íntimos y justificar, ante sí mismo y ante los demás, el dejarse llevar por la ley del menor esfuerzo. Y esa atracción no está radicada, ni mucho menos, (sólo) en el cuerpo. Nuestra psiquis, con sus mecanismos congénitos y adquiridos; nuestra sociedad, con sus ideologías, prejuicios y costumbres; la misma Ley revelada, en cuanto sigue teniendo letra en la Biblia y, por tanto, autoridad exterior psico-social, todo ello entra en la misma categoría de "ley de los miembros" (...) En la medida en que los mecanismos de lo ya creado -primera naturaleza (natural) o segunda naturaleza (cultural)- se apoderen, mediante la facilidad, de nuestro obrar, toda nuestra "carne" irá hacia la muerte. Seremos una cosa más en un conjunto de cosas o una pieza más en un mecanismo. Pasaremos como si no hubiéramos pasado. Es eso es lo que hace exclamar a Pablo: "¿quién me librá de este cuerpo (carne) de muerte?" (Rom., 7,24)<sup>57</sup>.

En este nivel de profundidad, toda la reflexión de Pablo sobre la Ley entronca con la mayoría de nuestros análisis precedentes acerca del derecho positivo, aunque los planos sean diferentes.

---

<sup>57</sup> SEGUNDO, Juan Luis, S. J., o. c., pg. 490-491.



En efecto, en el plano religioso, que implica nuestro acceso y relaciones con lo divino a través del discernimiento de valores, la Ley (divina) aparece en la reflexión de Pablo como un mecanismo muy afín al Pecado (al contacto con ella "se activa" el Pecado), el cual impide la transparencia del ser humano consigo mismo, con los demás humanos, con la naturaleza y con Dios, creando filtros y substitutos de lo divino de tal modo que la verdad (esas relaciones transparentes) se oscurezca y se enrede en cadenas de mediaciones para que así la perversión (o "injusticia") la pueda mantener en prisión. En este cuadro paulino de un mundo dominado por el Pecado, imperan unas relaciones contractuales (legales) con Dios, y los humanos han introyectado un sistema de esclavitud que los mantiene atados a lo ya hecho, al statu quo, mundo dominado por la "ley de los miembros" (del "ello", de los "intereses", del egoísmo, de la "muerte" o frustración e inutilidad de los proyectos humanos). De allí que la Fe tenga ante todo una connotación de audacia (creer contra toda esperanza, como Abrahán); de contracultura; de ruptura con el mundo de causas/efectos (racionalidad con arreglo a fines); de predilección por una "vida que surge de la muerte"; o sea de lo que la realidad real declara "muerto", imposible, "no viable" (el seno agotado de Sara, la ya inexistente energía reproductiva de Abrahán, el sepulcro cerrado [muerte política y religiosa] de Jesús).

En un plano antropológico y sociológico, el derecho positivo –La Ley secular– se fue erigiendo y consolidando dentro de un proceso que se caracterizó por la substitución progresiva de la racionalidad con arreglo a valores por la racionalidad con arreglo a fines, invadiendo esta última los campos de la primera y adulterando los campos desagregados de la razón –o esferas culturales de validez en los términos de Weber–. En la medida en que el derecho positivado fue cambiando la polaridad racional del derecho natural, alejando el derecho del horizonte de la rectitud normativa para sumergirlo en la lógica sistémica de "leyes que validan otras leyes" y que buscan como último fundamento una ley-poder fundante, una vez hecha abstracción de toda ética social, nos encontramos con un paralelismo bastante cercano a lo que ocurre con la Ley divina en el plano religioso: hay un filtro que adultera profundamente la naturaleza del derecho y desvía sus funciones para crear un mundo de relaciones, no solo no transparentes sino perversas, entre la sociedad y el derecho; filtro y desvío que cumplen la función de la "cámara oscura" de Girard, aprovechada por los intereses del mercado y del poder para instrumentalizar a los seres humanos y someterlos a formas de dominación y esclavitud legitimadas "por la ley".

Cuando el derecho corta sus puentes naturales de comunicación con la ética, con los humanismos e ideales sociales y políticos, con las religiones y las culturas, con la moral y el ethos de cada pueblo expresado en sus cosmovisiones, para convertirse en una técnica cerrada que proclama una asepsia total frente al mundo de los valores, se convierte en un campo de ejercicio de la razón instrumental, que termina organizando medios, con criterios de "eficacia", para dirigirlos al único fin aséptico que queda como bagazo, una vez extraídos todos



los jugos de los valores e ideales, fin que se reduce a la conservación de lo ya establecido.

El cristiano de hoy se enfrenta a una sociedad que, en gran medida e inconscientemente, ha sacralizado la Ley y el Derecho. El sometimiento a las leyes y a las autoridades, principalmente a las judiciales, se podría decir que forma parte de una "moral cristiana" generalizada, a veces implícitamente, al usurpar términos como el de "justicia" que pertenece a constelaciones semánticas de "virtud". Sin embargo, el cristiano de fe abrahámica paulina – y por ende radicalmente cristiana – tiene que sentirse tanto más "pecador" cuanto más sometido a la Ley.

Juan Luis Segundo explica así el fenómeno histórico del "retorno a la Ley": "Las circunstancias históricas especiales en que el cristianismo hubo de actuar en Occidente después del vacío dejado por la caída del Imperio Romano lo obligaron a convertirse de nuevo en el "pedagogo" de masas humanas y a intervenir en la creación de una moral cívica de tipo 'infantil'. En nombre de la religión 'cristiana' se volvió a lo que el cristianismo había superado –por definición–, es decir, el decálogo bíblico, base de la moral cívica de Israel. A un decálogo que, por otra parte, según la opinión mayoritaria de los exegetas, fue redactado en un comienzo en forma de prohibiciones, es decir, de preceptos negativos (...) Pero precisamente la prohibición unida a la sanción desplaza de nuestra atención las acciones u omisiones que, de manera indirecta pero segura, producen males mucho mayores. La prohibición de no matar no nos dice, así, nada sobre nuestra activa o pasiva connivencia con la muerte de muchas personas, aún cercanas a nosotros, y que han debido padecerla por el mero hecho de nuestra falta de coraje, de espíritu crítico, de sensibilidad histórica, de imaginación creadora. Y los razonamientos que nos disculpan son tanto más eficaces, engañosos y esclavizadores cuanto más nos persuadimos de que el rechazo de lo prohibido nos comunicará, mediante la religión, la buena relación decisiva con lo Absoluto"<sup>58</sup>.

Esa moral cívica de prohibiciones mal llamada "cristiana", ha ayudado a crear una falsa "rectitud de conciencia" que oculta o vuelve invisible toda la gravedad del pecado de omisión que compromete nuestra participación en permanentes genocidios facilitados por nuestra connivencia pacífica con el Statu quo. Así las personas pueden integrarse sin mala conciencia a los sistemas genocidas.

Una fe abrahámica paulina se coloca en los antípodas de esas formas de fe tranquilizantes y se nutre más bien de los sueños de los vencidos; de los proyectos "no viables", aplastados y desterrados por el poder histórico de los "sometidos a la Ley".

Una fe abrahámica-paulina se contrapone, en profunda contradicción, a la LEY como repetición de lo fácil o rutinario; como inercia de la estadística; como

---

<sup>58</sup> SEGUNDO, Juan Luis, S. J., o. c., pg. 588-589.

sucesión normalizada de causas y efectos; como acomodamiento al menor esfuerzo; como reproducción permanente de lo ya establecido y consolidado; como ajuste continuado al Statu quo; como vigia insomne de los mecanismos congénitos de las seguridades del Yo; como abdicación continua de la libertad en favor de autoridades externas que eximen de tomar decisiones libres y costosas; como ajuste permanente a la patológica “normalidad” de los entornos<sup>59</sup>.

Una fe abrahámica-paulina se nutre en las fuentes de lo que los poderes dominantes consideran “muerto” (no-viable, no legitimable, impedido de ser por la fuerza del sistema) para darle vida; se nutre en los márgenes de los órdenes establecidos y de sus legitimidades, para “llamar a ser a lo que no es”.

---

<sup>59</sup> Entre las comunidades de víctimas que acompaño en Colombia, asisto frecuentemente a expresiones de fe vaciadas en este molde, a veces muy conscientemente referidas a la fe cristiana, a veces implícitamente. En abril de 2005, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, que durante 8 años había pagado precios enormes por sostenerse en una estrategia de no involucramiento forzado en la guerra y en defensa de espacios de libertad, justicia y autonomía, en un proceso en el que el Estado les asesinó a más de 150 integrantes y perpetró contra ellos más de 500 crímenes de lesa humanidad, apenas vieron tomarse su núcleo urbano por la fuerza pública el 1° de abril de 2005, en un acto mediante el cual el Gobierno del Presidente Uribe Vélez rompía unilateralmente el frágil proceso de concertación que había propiciado la Corte Interamericana de Derechos Humanos, casi la totalidad de la Comunidad emigró del caserío, abandonando construcciones y servicios conseguidos en muchas décadas, para empezar a crear condiciones de supervivencia desde un punto cero, apreciando más la dignidad y los valores de la paz, de la justicia y de la libertad. Ese gesto heroico lo he visto cada vez más claramente como un acto de fe abrahámica-paulina.



## 4. La fe de un no cristiano defensor de la humanidad

### 4.1. Caminos inéditos para validar el Derecho Natural y de Gentes del Tribunal Russell al Tribunal Permanente de los Pueblos

Cuando el derecho natural, a través de un esfuerzo histórico de largo aliento, logra traducirse en derecho positivo a través de mecanismos de institucionalización de la comunidad internacional, expresándose en tratados y declaraciones universalmente acogidas, pero cayendo luego bajo la dinámica de los poderes que lo frustran e inutilizan de facto –aunque sin dejar de proclamar su vigencia formal y teórica–, se necesitan mentes muy esclarecidas y conciencias muy honestas que convoquen a la humanidad a abrir los ojos y a actuar en consecuencia.

Uno de los momentos históricos en que el derecho de gentes logró una expresión humanitaria de gran acogida en la opinión pública mundial, fue el de los juicios de Núremberg (1945-1946) en cuyo Estatuto se tipificaron los crímenes de guerra y los crímenes de lesa humanidad, tipificación que luego pasó a numerosos documentos de la Organización de Naciones Unidas considerados como “ius cogens” o derecho absolutamente imperativo y vinculante para todas las naciones. El filósofo inglés Bertrand Russell evaluó así ese logro: “Núremberg fue un juicio que el vencedor siguió contra el vencido. Núremberg fue llevado por una alianza de real-politik de potencias, pese a lo cual, a través de los legalismos de fuerza mayor, se filtró la voz de la Humanidad, voz que se levantó contra la increíble criminalidad del terror nazi”<sup>60</sup>.

Y fue el mismo Bertrand Russell quien le abrió los ojos a la humanidad para que apreciara cómo los mismos promotores de los juicios de Núremberg incurrieron muy pronto en los mismos crímenes que allí tipificaron y condenaron. Frente a imperdonables silencios de los Estados y de los medios masivos de información, Russell fue denunciando progresivamente las atrocidades perpetradas por los Estados Unidos, con la complicidad silenciosa de las demás potencias, contra el pueblo de Vietnam. Así sintetizó la tragedia de Vietnam:

- “Vietnam del Sur formaba parte de la Indochina francesa, que se rebeló en el curso de la segunda guerra mundial. Al fin, los franceses fueron derrotados en

---

<sup>60</sup> RUSSELL, Bertrand, “Crímenes de guerra en Vietnam”, Aguilar, Madrid, 1968, pg. 163.

Dien Bien Fu en 1954. Se celebró en Ginebra una Conferencia Internacional en la que se decidió que toda la Cochinchina se dividiría en varios Estados, uno de los cuales sería Vietnam. Este país quedó a su vez dividido en dos regiones, Norte y Sur, división que habría de ser transitoria, ya que habría de unificarse en dos años y establecer para todo el país un régimen parlamentario. Sin embargo, este proyecto de solución quedó frustrado casi inmediatamente. El Vietnam del Norte optó por ser comunista, en tanto una gran mayoría del Sur prefirió ser neutral. La pequeña minoría que se inclinaba por Occidente solicitó la ayuda de Estados Unidos. América respondió con una campaña cuya finalidad –como pronto se habría de ver– era convertir a Vietnam del Sur en una colonia americana. Quienes ahora apoyaban a los americanos eran los mismos que antaño apoyaban a los franceses. A su cabeza destacaba la familia Diem, que era cristiana, siendo así que la mayor parte de la población vietnamita es budista. La familia Diem se entregó a toda clase de desmanes. Unos cuantos eminentes dignatarios budistas se rociaron con petróleo y se quemaron vivos. A los americanos esto les pareció excesivo y se desembarazaron de la familia Diem, pero siguieron enfrentándose a los campesinos que, en su mayor parte, se unieron a las guerrillas del “Vietcong” que no contaban con un sólido nexo de unión. El “Vietcong” solía llegar a un poblado y recabar y obtener el apoyo de los aldeanos. Para evitarlo, el Gobierno survietnamita, con el apoyo de los americanos, encuadraron a la población rural en “aldeas estratégicas”, política que, siempre con el apoyo americano, prosiguieron los regímenes que vinieron después de Diem. Estas “aldeas” son, a todos los efectos, campos de concentración. Se procedió a la evacuación forzosa de las antiguas aldeas para confinar y someter a vigilancia a sus habitantes. Entre tanto, las fuerzas armadas pro americanas habían instaurado un régimen de terror. La policía secreta se contaba por cientos de miles de agentes que se comportaban con indecible crueldad. El dirigente de la jerarquía budista, el venerable Tich Thien Hao, aseguraba en 1963 que el régimen había causado la muerte de 160.000 personas. Otras 700.000 personas habían sido torturadas y quedado inválidas. Había en prisión 400.000 personas; se habían cometido 31.000 violaciones; 3.000 personas habían sido destripadas y sus hígados extirpados antes de morir y 4.000 habían perecido en la hoguera. Los datos de otras fuentes fidedignas confirman estas cifras. Los americanos se quedaron sorprendidos al enterarse de que, pese a esta forma de tratarlo, el pueblo no les guardaba ninguna simpatía. Ahora están pensando en atacar a Vietnam del Norte, país que la China se ha comprometido a defender. Es probable que la URSS siga el ejemplo de China, y así lo han anunciado. Si América insiste en su postura, la amenaza de guerra será inminente. ¿Cómo es posible que la gente corriente y honrada de América haya prestado su apoyo a esta guerra? ¿Cómo pueden con sus votos fomentar el empleo de tóxicos defoliantes contra árboles, teóricamente, pero que en realidad están causando la muerte de seres humanos, entre ellos muchos niños? ¿Cómo pueden ayudar a un Gobierno que despanzurra a mujeres embarazadas y exhibe los fetos en público? ¿Cómo pueden admitir en principio, como hacen ahora, que se extienda la guerra a Vietnam del Norte, con el peligro de que se llegue

hasta China y después a la URSS, lo que significaría sin duda la destrucción de la especie humana? Todo ello es posible gracias a una campaña de mentiras en parte del Gobierno, en parte de la prensa. Se miente para mantener viva la creencia en la maldad de los comunistas, que, según afirman, es tan enorme que con tal de acabar con ella no es mucho pedir la muerte de todos los seres humanos. Cabe aún la esperanza de que América no dará este último paso, pero es una esperanza que se desvanece día a día (...)"<sup>61</sup>.

Russell polemizó fuertemente con periódicos americanos como el New York Times, donde, contra toda ética, le recortaron sus respuestas para ocultar las pruebas más contundentes del genocidio. También le envió mensajes apremiantes por todos los medios al pueblo americano y al mundo consciente, en general. El 24 de mayo de 1966, aprovechando un espacio brindado por la radio de las fuerzas del Frente Nacional de Liberación de Vietnam del Sur, se dirigió a los soldados americanos en una alocución dramática:

- “La razón de que vosotros, soldados americanos, os encontréis aquí en el Vietnam, es reprimir al pueblo del Vietnam, que desea liberarse de la estrangulación económica y de la dominación militar extranjera. Os han enviado aquí para proteger las riquezas de unas cuantas personas de vuestro país. ¿Os dais cuenta de que los Estados Unidos controlan el 60% de los recursos mundiales, siendo así que solo tienen el 6% de la población mundial y de que de cada tres americanos uno vive en la miseria? ¿Os dais cuenta de que los Estados Unidos tienen 3.300 bases en todo el mundo, casi todas las cuales se emplean en contra de la población de los países en los que están emplazadas? Los que mandan en los Estados Unidos han montado un imperio económico contra el cual se combate desde la República Dominicana hasta el Congo y especialmente en el Vietnam (...) Si una potencia extranjera ocupara los Estados Unidos y os robara vuestras riquezas y pusieran un gobierno de su gusto, ¿cuál creeríais que es vuestro gobierno? Y lo que es peor, precisamente porque el pueblo vietnamita está decidido y muestra un heroísmo tan extraordinario que la potencia militar más poderosa del mundo no ha podido conquistarlo, se os prepara a vosotros, soldados americanos, para emplear todas las armas modernas de exterminio. Vuestros aviones hacen 650 incursiones semanales contra el Norte, y el tonelaje de bombas arrojadas en el Sur supera ya todas las bombas arrojadas en la segunda guerra mundial o en la guerra de Corea. Estáis arrojando bombas de napalm, que hacen arder todo cuanto tocan. Estáis arrojando bombas de fósforo, que corroe como ácido todo cuanto encuentran a su paso. Estáis arrojando bombas de fragmentación y “lazy dogs”, que despedazan y mutilan a mujeres y niños en las aldeas. Estáis arrojando tóxicos químicos, que causan la ceguera, afectan el sistema nervioso y paralizan. Estáis arrojando gases tóxicos, que figuran como venenos en los manuales del ejército de la segunda guerra

---

<sup>61</sup> RUSSELL, B., o. c., pg. 99-101.

mundial, y otros gases tan mortíferos que han llegado hasta a matar a los soldados provistos de caretas antigás que los empleaban. Cuando regresáis del combate, ¿os habéis preguntado quién es esa gente a la que estáis matando? ¿Cuántas mujeres y niños han muerto hoy a vuestras manos? ¿Qué sentiríais si todo eso estuviera ocurriendo en los Estados Unidos a vuestras mujeres, a vuestros padres, a vuestros hijos? ¿Cómo podéis soportar lo que ocurre en torno vuestro, día tras día, semana tras semana? Os hago estas preguntas porque vuestra es la responsabilidad y en vuestras manos está el decidir si ha de continuar o no esta guerra criminal. (...) En unión de muchas figuras famosas, premios Nobel, novelistas, filósofos, matemáticos, estoy constituyendo un Tribunal de Crímenes de Guerra para emitir un juicio, en los términos más solemnes y con las más prestigiosas figuras internacionales, sobre los crímenes que el Gobierno de los Estados Unidos están cometiendo contra el pueblo de Vietnam. Apelo a tus sentimientos, soldado, para que pongas fin a tu participación en esta bárbara y criminal guerra de conquista. A ti recorro para que des tu testimonio ante el Tribunal de Crímenes de Guerra acerca de la verdad de esta guerra y reveles cuanto has visto. Os llamo como ser humano a seres humanos. Tened presente vuestra humanidad y olvidad todo lo demás. Si hacéis esto, habréis prestado un valeroso servicio a la Humanidad. De no hacerlo, seguiréis dejando que los que os mandan continúen degradando a vuestro país y hagan que su nombre despierte el odio de toda la gente honrada del mundo. Uníos a nosotros, hombres de América, de Inglaterra, de Europa occidental, de América Latina, de Asia, de África, hombres de todos los sectores de la vida, en nuestra determinación de derrotar a esa gente de los Estados Unidos que es culpable de los padecimientos y horrores que vosotros, soldados americanos, habéis presenciado y por los cuales sois culpables. Negáos a seguir luchando en esta injusta guerra (...) Son muchas las personas que acudirán a vuestra ayuda, no temáis a las represalias. En todo tiempo podemos discernir y hacer opciones. Este es el momento decisivo"<sup>62</sup>.

En efecto, Bertrand Russell convocó al primer tribunal de opinión de la historia, el cual quedó referido a su nombre. Con su prestigio de científico y filósofo destacado, invitó a otras figuras destacadas en los más diversos campos de la cultura<sup>63</sup> y entre el 13 y 15 de noviembre de 1966 el Tribunal sobre Crímenes

---

<sup>62</sup> RUSSELL, B., "Alocución a los soldados americanos por la radio del Frente Nacional de Liberación - 24 de mayo de 1966", en Bertrand Russell, "Crímenes de Guerra en Vietnam", pg. 137-43.

<sup>63</sup> Quienes respondieron a la invitación de Russell y conformaron el Jurado, fueron: Gunter Anders, filósofo alemán luchador contra el nazismo y refugiado en Viena; Mehmet Ali Aybar, intelectual turco, jurista, diputado, profesor de la Universidad de Estambul y presidente del Partido Obrero; Lelio Basso, parlamentario italiano y experto en derecho internacional; Simone de Beauvoir, historiadora y novelista francesa; Stokely Carmichael, dirigente negro americano y líder del movimiento de no violencia; Lázaro Cárdenas, expresidente de México y Premio Nobel de Paz en 1955; Vladimir Dedijer, escritor yugoslavo y profesor de historia y jurisprudencia en Belgrado y otras universidades europeas y delegado a la ONU; David Dellinger, escritor americano y dirigente del movimiento antibélico; Isaac Deutscher, historiador

de Guerra en Vietnam (históricamente conocido como Tribunal Russell) tuvo su primera reunión en Londres. Allí se inició un período de instrucción que culminó en las sesiones públicas de Estocolmo, Suecia (2 al 10 de mayo de 1967) y de Roskilde, Dinamarca (20 de noviembre a 1° de diciembre de 1967).

Russell había comprendido que el derecho positivo, incluso el más solemne y con pretensiones más universales, como el formulado en los juicios de Nüremberg y acogido casi inmediatamente por las Naciones Unidas como principios que expresaban un consenso universal en bien de la Humanidad, naufragaba fácilmente bajo las presiones de estructuras de poder, siendo sometido a sus intereses. Por ello, su intento original y genial mira a volver a conectar el derecho con la ética y para ello ve necesario marginarse de los ámbitos del poder. En su discurso inaugural a los trabajos del Tribunal, en Londres, el 13 de noviembre de 1967, afirmaba: "Era inevitable que los procesos de Nüremberg, apoyados como estaban en el poder del Estado, tuvieran una fuerte dosis de realismo político (...) Nuestra tarea es más difícil pero nos impone idénticas responsabilidades. Nosotros no representamos a ningún poder estatal ni tenemos medios para obligar a los culpables de la política que da origen a los crímenes perpetrados contra el pueblo de Vietnam, a comparecer ante nosotros en el banco de los acusados ... No nos es posible dictar sentencias que se ejecuten. Pero creo que estas limitaciones son, en realidad, virtudes. Somos libres para iniciar un procedimiento solemne e histórico sin estar ligados a razones de Estado u obligaciones similares (...) Tenemos la obligación de estudiar todos los interrogantes y de pronunciarnos sobre ellos luego de una rigurosa investigación, pues al hacerlo, podremos ayudarle a la Humanidad a comprender por qué un pequeño pueblo de campesinos sufre desde hace más de 20 años los ataques de la potencia industrial más grande de la tierra, dotada con los medios militares más modernos y crueles. (...) Creo que tenemos el derecho de concluir que hay necesidad de reunir un tribunal solemne, compuesto por personas eminentes, no por su poder sino por su aporte intelectual y moral a lo que llamamos, de manera optimista, 'la civilización humana'"<sup>64</sup>.

En el discurso de clausura a la sesión de Estocolmo, Russell respondió a las objeciones de los victimarios que cuestionaban la imparcialidad del Tribunal. Se decía que el veredicto ya era conocido de antemano, pero Russell respondía: "cuando la evidencia de agresiones y bombardeos sistemáticos contra poblaciones

---

polaco, murió en Roma entre la primera y segunda sesión del Tribunal; Amado Hernández, poeta y líder sindical filipino; Mahmud Ali Kasuri, abogado y magistrado pakistaní; Floyd McKissick, dirigente americano de derechos civiles; Kinju Morikawa, dirigente japonés de libertades civiles; Soichi Sakata, científico y físico japonés; Jean Paul Sartre, escritor y filósofo francés quien había declinado el Premio Nobel de Literatura; Laurent Schwartz, matemático francés laureado por la Academia de Ciencias de París. Luego de la primera reunión fueron cooptados además: Lawrence Daly, secretario del Sindicato Nacional Escocés de Mineros; Wolfgang Abendroth, jurista alemán; James Baldwin, escritor afro-americano y Karl Oglesby, escritor americano. En la primera sesión se eligió además a: Melba Hernández, presidente de la Comisión Cubana de Solidaridad con Vietnam del Sur e integrante del Consejo Mundial de la Paz, y a Peter Weis, escritor sueco.

<sup>64</sup> «Tribunal Russell, Le jugement de Stockholm», Gallimard [Idées Actuelles 147], Paris, 1967, pg. 10-11.



enteras llegan a conocimiento del público, no nos queda duda de que toda persona íntegra que examine esas pruebas se sentirá constreñida a llegar a unas mismas conclusiones”, y añadía: “el sentimiento de identidad con la pequeña víctima de un agresor grande y cruel, afecta nuestras tendencias más profundas y ello hace parte de nuestra mitología, religión y literatura. La preocupación por el débil que lucha, tras largo sufrimiento, contra el fuerte, defendiendo sus más elementales derechos, es la fuente de nuestra ética y refleja los grandes momentos de nuestra historia. David y Goliat, los Griegos en Salamina; la Vietnamita y Genghis Khan –los guerrilleros de Vietnam y la fuerza aérea y la armada mecanizada de los Estados Unidos– son partes de una misma tradición secuencial. El Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra desafía a gobiernos poderosos que matan y descuartizan sin pudor alguno. ¿Quién puede comparar las cien mil toneladas de napalm con un campesino que tiene un rifle en sus manos? ¿Quién puede dejar de distinguir entre el poder que destruye hospitales y escuelas de un país entero, y resistentes que atacan los aviones cargados de napalm y de bombas de fragmentación? La diferencia entre víctimas y victimarios que los oprimen es parte de la evidencia que se nos impone y que constriñe a los humanos honestos a hablar fuerte y correr altos riesgos (... ) El Tribunal debe inaugurar una nueva moralidad en Occidente, en la cual toda fría matanza mecánica sea automáticamente condenada. El Tribunal debe inspirar una nueva comprensión, en la cual el héroe es el oprimido y los detestables los poderes arrogantes que lo desangran por generaciones o lo arrojan a la edad de piedra. El Tribunal debe alertar sobre el horror inminente en muchos territorios, tanto sobre las nuevas atrocidades que se preparan en Vietnam como sobre las luchas globales entre los pobres y los ricos poderosos. Son temas tan antiguos como la humanidad. La ardua lucha por la decencia y por la liberación es interminable. Un tribunal como el nuestro será necesario hasta que el último ser humano hambriento sea saciado y hasta que se abra un camino de vida que acabe con la explotación de los muchos por los pocos (...) Dondequiera que haya seres humanos que luchen contra el sufrimiento, debemos ser su voz. En cualquier tiempo en que sean atacados cruelmente para que se autoinmolen, deben unirse nuestras voces. Es fácil comprometerse de palabra con estos ideales. Seremos juzgados, no por nuestra reputación o por nuestras pretensiones, sino por nuestra voluntad de actuar. Sobre ese parámetro seremos también juzgados nosotros por personas mejores”<sup>65</sup>.

Ya antes, al publicar su libro sobre los Crímenes de Guerra en Vietnam, Russell había hecho precisiones importantes sobre la “imparcialidad”: “Las pruebas primarias de delito, suficientes para justificar la creación del Tribunal, comprenden la hipótesis de que los delitos imputados al agresor acusado revisten carácter excepcional y que no se puede equiparar la opresión del agresor a la resistencia de la víctima. Solo quienes no pueden distinguir entre el levantamiento del ghetto de Varsovia y la violencia de la Gestapo, o la lucha por su vida de los partisanos yugoslavos, la resistencia en Noruega, la lucha clandestina en Dinamarca y el Maquí

---

<sup>65</sup> Alocución de Bertrand Russell en la clausura de la primera sesión del Tribunal, en Estocolmo, el 10 de mayo de 1967 (Página web de obras de Bertrand Russell). Versión del inglés: JG.

francés de un lado y los ejércitos invasores nazis de otro, pueden dejar de enjuiciar los actos de los Estados Unidos como moral y cualitativamente diferentes de los actos de la resistencia vietnamita<sup>66</sup>. Esta posición la corroboró en su primera alocución a los miembros del Tribunal (Londres, noviembre 13 de 1966): “Debemos rechazar la opinión de que sólo los indiferentes son imparciales. Debemos repudiar el concepto degradado de la inteligencia individual, la cual confunde las mentes abiertas con las mentes vacías (...) No os voy a ocultar la profunda admiración y la pasión que me inspira el pueblo de Vietnam. Tenemos la misión de destapararlo todo y revelarlo todo. Estoy convencido de que no hay mayor homenaje para este pueblo que decir la verdad, fruto de una investigación profunda y rigurosa”.

El legado de Bertrand Russell, como intento de reconstruir las relaciones rotas entre ética y derecho al margen de la razón de Estado, se prolongó felizmente en el Tribunal Permanente de los Pueblos, obra del humanista italiano Lelio Basso, colaborador de Russell en esa primera experiencia de tribunales de opinión y relator del Tribunal Russell II sobre las dictaduras militares en América latina (1974 – 1976).

## 4.2. Tras las raíces de un amor desinteresado a la humanidad

Las profundas reflexiones en las que Russell revela los resortes éticos y humanistas de su compromiso, parecen acusar una motivación cristiana radical. Sin embargo, Bertrand Russell rechazó siempre, consciente y explícitamente, su adhesión a cualquier credo religioso. Aún más, consideró “dañinos” para el ser humano, tanto los credos religiosos como ideológicos. Cuando su amigo Paul Edwards publicó, en 1956, una serie de artículos suyos relativos a la religión, Russell afirmó en el Prefacio: “recientemente ha habido un rumor de que yo era menos contrario a la ortodoxia religiosa de lo que había sido. Ese rumor carece totalmente de fundamento. Creo que todas las grandes religiones del mundo –el budismo, el hinduismo, el cristianismo, el islam y el comunismo– son a la vez mentirosas y dañinas<sup>67</sup>”.

Pero, por otra parte, Russell fue un destacado científico. Desde niño le atrajeron las matemáticas y su afán de incursionar en campos donde las cosas pudieran probarse y verificarse con certeza lo impulsó a internarse en el mundo de la ciencia: los sistemas de Leibnitz y de Einstein le ocuparon largos años de investigación, así como la preparación de tres extensos volúmenes sobre Los Principios de la Matemática. Los campos del conocimiento y del lenguaje humano lo sedujeron profundamente y de ello queda constancia en sus numerosas obras

---

<sup>66</sup> RUSSELL, B., “El Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra”, en “Crímenes de Guerra en Vietnam”, o. c., pg. 165.

<sup>67</sup> RUSSELL, B., “Por qué no soy cristiano”, Edit. Hermes, México, 1976 (vigésima reimpresión 1996), pg. 13.

y artículos epistemológicos. Todo ello lo familiarizó con los sistemas filosóficos en cuyo estudio se sumergió con actitud crítica por mucho tiempo, dejando obras inmortales caracterizadas por una fina pedagogía, como la Historia de la Filosofía Occidental, La Sabiduría de Occidente y diversos compendios de filosofía. La Ética no estuvo ausente de su campo investigativo y sus profundos y pedagógicos escritos, en los cuales proyectó y trató de desentrañar todos los interrogantes que le dejaron sus discernimientos y rupturas con lo religioso, son de una claridad y honestidad impactantes, no obstante, a veces, la dureza y crudeza de sus críticas.

En 1950 fue laureado con el Premio Nobel de Literatura, en reconocimiento a su multitud de escritos filosóficos y científicos. Pero no permaneció como investigador puro, aislado del conflictivo mundo que le tocó vivir: sus posiciones pacifistas y su crítica radical a la posición de su país en la Primera Guerra Mundial, le valieron la pérdida de su cátedra de filosofía en Cambridge (1916) y 6 meses de prisión por su compromiso con los objetores de conciencia (1918). En 1961 sería nuevamente condenado a prisión, ya cercano a sus 90 años de edad, por impulsar la desobediencia civil y la condena de las armas atómicas. Muchos de sus escritos enjuiciaron en profundidad los modelos políticos del mundo de su tiempo, siempre desde ideales humanos cuya viabilidad concreta rastreaba de manera comprometida. Todos sus escritos impresionan por su honestidad intelectual, lo que los hace transparentes y pedagógicos y los sitúa en el polo opuesto de los dogmatismos. Al escribir, al final de su vida, "La Evolución de mi pensamiento filosófico", afirmó en su primera página: "Desde el principio hasta el fin, siempre estuve ansioso por descubrir cuánto puede decirse que conocemos y con qué grado de certeza o de duda"<sup>68</sup>. Por su parte, Alan Wood, en su introducción inconclusa a este libro, afirmó: "Pocas faltas o puntos débiles hay en su obra que no haya señalado él mismo con la mayor naturalidad; cada uno de sus avances constituyó una crítica de su posición anterior"<sup>69</sup>.

No hay duda de que el campo de sus creencias religiosas constituyó un desafío angustiante para él. A sus 16 años se embarcó en un discernimiento explícito de sus creencias, de manera secreta y solitaria, pues era consciente de que para su entorno familiar y social no eran de recibo sus dudas y sus conclusiones. Aceptó entonces la existencia de Dios pero rechazó la creencia en la inmortalidad del alma y en el libre albedrío de los humanos. Advertía que para su creencia en Dios "solo tomaré en cuenta argumentos científicos. Esto es un voto que he hecho y que me cuesta mucho trabajo cumplir, rechazando todo sentimiento"<sup>70</sup>. Más tarde se desvanecería también su creencia en Dios. Ya desde esa temprana juventud había descubierto que la verdad es dolorosa. "Siento cómo mis antiguas e indudables creencias se van deslizado una tras otra a la región de la duda. Por ejemplo, jamás,

---

<sup>68</sup> RUSSELL, Bertrand, "La evolución de mi pensamiento filosófico", Alianza Editorial, Madrid, 1976, 1982, pg. 9.

<sup>69</sup> O. c., pg. 272.

<sup>70</sup> O. c., pg. 28.

en ningún momento, había dudado de que la verdad fuese algo bueno que había de mantener. Y ahora experimento la más grande de las dudas y de las incertidumbres. Pues la búsqueda de la verdad me ha llevado a los resultados que he recogido en este libro, en tanto que, si me hubiese conformado con lo que me enseñaron en mi juventud, hubiese continuado tranquilo. La búsqueda de la verdad hizo añicos la mayor parte de mis antiguas creencias, lanzándome a cometer lo que probablemente sean pecados y que de otro modo me hubiese evitado. No creo que, en absoluto, me haya hecho más feliz; desde luego, me ha dado un carácter más profundo, disgusto por las trivialidades y las burlas, pero al mismo tiempo se ha llevado mi alegría y ha hecho mucho más difícil que haga amistades profundas; y, lo peor de todo, me ha apartado del libre trato con mis familiares, y los ha hecho extraños a algunos de mis profundos pensamientos. (...) Ciertamente, la verdad, en biología, empequeñece el concepto que uno tiene acerca del hombre, lo que resulta penoso. (...) Quizás habrían de considerarse todas estas cosas como una especie de martirio, ya que muy frecuentemente la verdad alcanzada por un hombre puede llevar a un aumento de la felicidad de muchos otros, aunque no de la suya”<sup>71</sup>.

En Russell se explicita de una manera muy clara el conflicto entra ciencia y fe. Los escritos en los que se confronta con la fe cristiana son tan sinceros y transparentes como los demás, aunque duros y descarnados. En 1930, cuando la BBC de Londres realizó un simposio sobre Ciencia y Religión excluyéndolo a él como ponente, tomó los materiales de dicho simposio como inspiración crítica para su obra “Religión y Ciencia”<sup>72</sup> en la cual sometió a exámenes de fondo varios campos de ese conflicto a los que alude en otras obras, tales como la revolución de Copérnico y Galileo; el problema de la evolución; la confrontación entre medicina y demonología; las visiones creyentes y científicas sobre el alma y el cuerpo; sobre el determinismo y la libertad; sobre la mística en cuanto fuente de conocimiento; sobre la finalidad del universo o “propósito cósmico” y sobre la ciencia y la ética. Un recorrido por esos capítulos demuestra que las doctrinas religiosas con las cuales él se confronta como científico han tratado de ubicarse en el mismo campo de la ciencia o al menos él así las asume en cuanto configuradas por afirmaciones que deben ser “creídas” como interpretaciones autorizadas y verídicas de la realidad, que deben traducirse en determinados manejos del mundo y de la vida. Sin embargo, en la introducción a dicha obra, le señala un campo intocable a lo religioso: “Hay, sin embargo, un aspecto de la vida religiosa, y quizás el más deseable, que es independiente de los descubrimientos de la ciencia, y puede sobrevivir sea lo que fuere lo que podamos llegar a creer respecto a la naturaleza del universo. La religión ha estado asociada no solo con credos e iglesias, sino con la vida personal de los que sienten su importancia. En lo mejor de los santos y los místicos existía, en combinación, la creencia en ciertos dogmas y una cierta manera de sentir los fines de la vida humana. Se dice hoy que el hombre que siente profundamente los problemas del destino humano, el deseo de disminuir los

---

<sup>71</sup> O. c., pg. 33.

<sup>72</sup> RUSSELL, Bertrand, “Religión y ciencia”, Fondo de Cultura Económica, 1951, 1985.

sufrimientos de la humanidad y la esperanza de que el futuro realizará las mejores posibilidades de nuestra especie, abriga una visión religiosa, aunque poco acepte la cristiandad tradicional. En la medida en que la religión consiste en una manera de sentir, más bien que en un conjunto de creencias, la ciencia no la puede tocar”<sup>73</sup>.

En sus escritos más duros contra las creencias religiosas aborda varios de los temas de Religión y Ciencia pero de manera más vivencial y polémica. A pesar de que en su discernimiento solitario a sus 16 años había aceptado la existencia de Dios, luego rebate los argumentos clásicos, como los de las cadenas de causas, de la ley natural, del plan u orden del universo, del fundamento diferencial entre el bien y el mal y el del remedio de la injusticia; todos ellos son desmontados implacablemente desde conquistas de la ciencia o del sentido común.

La figura de Cristo la respeta pero a la vez la cuestiona parcialmente en algunos relatos y expresiones de los Evangelios, como las que se refieren al infierno o a anuncios de castigos contra quienes no escuchan su mensaje; Russell ve allí los gérmenes de una cierta doctrina de crueldad que “llevó al mundo generaciones de cruel tortura”. También critica actitudes no compasivas de Cristo frente a animales y plantas (en el episodio de los cerdos en los cuales ordena a los demonios entrar, y en el de la higuera que se seca como castigo por no dar frutos a destiempo). Sin embargo afirma “Creo que hay muchos puntos en que estoy de acuerdo con Cristo, mucho más que aquellos en que lo están los cristianos profesos. No sé si podría seguirle todo el camino, pero iría con él mucho más lejos de lo que irían la mayoría de los que se profesan cristianos”<sup>74</sup>. En muchas charlas y artículos ironiza la manera como las iglesias y personas cristianas están lejos de asumir muchísimas enseñanzas del Evangelio: ofrecer la otra mejilla a quien lo golpea a uno; “no juzgar” (lo que hace incomprensible cómo los cristianos conviven con los sistemas judiciales y crearon el tribunal de la Inquisición); no darle la espalda a quien pide algo prestado; entregar los bienes a los pobres; no ir al templo; no castigar el adulterio, etc. Por eso afirma también que “Las enseñanzas de Cristo, tal como aparecen en los Evangelios, han tenido muy poco que ver con la ética de los cristianos. Lo más importante del cristianismo desde el punto de vista social e histórico, no es Cristo, sino la Iglesia, y si vamos a juzgar el cristianismo como fuerza social, no debemos buscar nuestro material en los Evangelios” (ibid., pg. 34).

En general, Russell critica a las religiones, en cuanto instituciones dotadas de credos, su arraigo en el miedo: “el miedo de lo misterioso, el miedo de la derrota, el miedo de la muerte”. Según él, “el miedo es el padre de la crueldad y, por lo tanto, no es de extrañar que la crueldad y la religión vayan de la mano” (ibid. pg. 32). Tampoco acepta Russell los credos en cuanto credos, pues “una cierta clase de sinceridad científica es una cualidad muy importante y ésta rara vez puede existir en un hombre que imagina que hay cosas en las que tiene el deber de creer”

---

<sup>73</sup> O. c., pg. 15-16, destacados fuera del texto.

<sup>74</sup> RUSSELL, Bertrand, “Por qué no soy cristiano”, Editorial Hermes, México, 1996, pg. 2.

(ibid. pg. 40). Pero los credos implican dogmatismo y el dogmatismo implica la intolerancia y la violencia: "Se considera virtuoso el tener fe, es decir, tener una convicción que no puede ser debilitada por la prueba en contrario. Ahora bien, si la prueba en contrario ocasiona la duda, se sostiene que la prueba en contrario debe ser suprimida. Mediante tal criterio, en Rusia los niños no pueden oír argumentos a favor del capitalismo ni en los Estados Unidos a favor del comunismo. Esto mantiene intacta la fe de ambos y pronta para una guerra sanguinaria" (Ibid., introduc. Pg. 14).

En el cristianismo, en particular, Russell critica el que la ética y el concepto de santidad sean individuales. Esto se inspiró en el estoicismo y reflejó la situación inicial de los cristianos en el Imperio Romano, que no podían reformar la sociedad porque eran débiles. Ello condujo a "un concepto de santidad personal como algo completamente independiente de la acción benéfica, ya que la santidad tenía que ser algo que podía ser logrado por personas impotentes en la acción. Por lo tanto, la virtud social llegó a estar excluida de la ética cristiana. Hasta hoy los cristianos piensan que un adúltero es peor que un político que acepta sobornos, aunque este último probablemente hace un mal mil veces mayor (...) La Iglesia no consideraría jamás santo a un hombre que reformase las finanzas, la ley penal o la judicial. Tales contribuciones al bienestar humano se considerarían como carentes de importancia" (Ibid., pg. 42).

Pero quizás lo que Russell juzga más repudiable en la ética y teología cristianas son los conceptos de virtud y vicio que forman una unidad: el vicio "es la conducta que disgusta al rebaño" y "la parte eficaz del concepto de virtud es una justificación de la antipatía del rebaño"; el sistema ético que gira en torno a estos conceptos, según Russell, lleva a que "el rebaño se justifique al castigar a los objetos de su disgusto, mientras que, ya que el rebaño es virtuoso por definición, pone de relieve su propia estimación en el preciso momento en que libera sus impulsos de crueldad. Esta es la psicología del linchamiento y de los demás modos en que se castiga a los criminales. La esencia del concepto de virtud reside, por tanto, en proporcionar una salida al sadismo, disfrazando de justicia la crueldad" (Ibid., pg. 50).

Sin duda Russell tenía muy en mente, al hacer estos análisis, las imágenes de la Inquisición, de las Cruzadas, de las Guerras de Religión y toda la violencia del cristianismo histórico. En efecto, afirma: "Los judíos, y más especialmente los profetas, pusieron de relieve la virtud personal, y que es malo tolerar cualquier religión, excepto una. Estas dos ideas han tenido un efecto extraordinariamente desastroso sobre la historia occidental (...) desde Constantino hasta fines del siglo XVII, los cristianos fueron mucho más perseguidos por otros cristianos de lo que lo fueron por los emperadores romanos" (Ibid., pg. 44).

Unos de los elementos teológicos del cristianismo que más inquietaron a Russell fueron los del pecado y la expiación. En uno de sus escritos de 1903 titulado *El Peregrinaje de la Vida*, no solo enfrenta el problema sino que avanza un esbozo de

teología alternativa. Describe profundamente la experiencia del remordimiento “que nos marca como un hierro abrasador con el odio a todos los pecadores y con un brutal deseo de castigo. Deseamos un sufrimiento intenso, para nosotros, para los demás; un sufrimiento intolerable que nos permita expiar la espantosa carga del pecado (..) Y al aceptar con júbilo nuestro castigo, tendemos a imponer con excesiva facilidad el mismo sufrimiento a otros pecadores (...) de este modo se hace imposible el perdón de los pecados, y nuestra propia crueldad se convierte en una ley natural. ¡Feliz el pecador que escapa del remordimiento para arribar a la rectificación! De repente, el mundo se transforma: vuelven a surgir las emociones amables, revive la piedad, el amor al bien sustituye al odio feroz al mal, y elimina para siempre las tentaciones que el remordimiento sólo consigue intensificar. Es necesario escapar del Yo, aprender a pensar en la vida de los otros y olvidar, por amor, los deseos culpables, que en vano reprueba el remordimiento. Entonces nacerá un hombre nuevo, un hombre ya incapaz de cometer los pecados de antes, para el que los pecadores son objeto de compasión y no de odio. Crece en él el perdón de los errores pasados, porque sabe que ya pertenecen al pasado para siempre”<sup>75</sup>.

Allí mismo analiza el mito de la expiación que Cristo hace en la cruz de los pecados del mundo y comenta: “La justicia de Dios no puede eludirse por un castigo vicario y no podemos adorar a un Dios que admite el sufrimiento de los buenos en pro de los malos. Pero las fuerzas que gobiernan la vida humana son como esa deidad: exigen que haya sufrimiento cuando ha habido pecado, sin preocuparse de si el que sufre es pecador o inocente. El mito cristiano nos ofrece sólo el papel del pecador que se aprovecha del sacrificio del otro; pero la vida real ofrece siempre el papel de la víctima sagrada, que es más noble. En cada generación ha de haber alguien que expíe voluntariamente el pecado y el sufrimiento del mundo, para que las fuerzas de la naturaleza no exijan venganza. La opción está planteada para todos: o podemos sumar peso a la carga de la humanidad, o ayudar a sostenerla; crucificar o ser crucificados; morir, o más aún, vivir por la cruz, aceptar la fatiga y el dolor para que otros escapen al castigo que demandan las leyes inexorables, es el papel de los que eligen la rectitud”.(Ibid., pg. 56).

### **4.3. Fe y sentimiento**

Las críticas de Russell a lo religioso tienen, pues, dos vertientes: en la una, desbarata las afirmaciones religiosas que pretenden describir la naturaleza y que se refieren a hechos, entidades o leyes que la ciencia desmiente o no puede probar. En la otra, repudia directrices para el obrar humano que causan sufrimiento o infelicidad a los humanos o que revelan incoherencias con sus inspiraciones originantes. Su crítica es cruda e implacable. Sin embargo, a no dudarlo, Russell fue un hombre de fe. No se consideró cristiano; repudió todos los credos y la lógica misma de

---

<sup>75</sup> RUSSELL, Bertrand, “El credo del hombre libre y otros ensayos”, Cátedra, Teorama, Madrid 1996, pg. 54.



los credos; rechazó toda afirmación no verificable empíricamente. Entonces, ¿cómo caracterizar su “fe”? Sin duda ella quedó magistralmente descrita en el último párrafo de su introducción a *Religión y Ciencia*: fue la fe de un hombre que tuvo “cierta manera de sentir los fines de la vida humana”, que “sintió profundamente los problemas del destino humano, el deseo de disminuir los sufrimientos de la humanidad y la esperanza de que el futuro realizará las mejores posibilidades de nuestra especie”.

No son, entonces, afirmaciones o dogmas, sino sentimientos, los que configuran esa fe. Y el mundo del sentimiento, en su filosofía, es precisamente lo que construye la ética. Si para él la fe debe abandonar definitivamente los intentos de seguir disputándose con la ciencia el campo del conocimiento humano, al estructurarse, en cambio, como “una manera de sentir”, entonces “la ciencia no la puede tocar”.

Para Russell “Cuestiones como los “valores” –es decir, lo que es bueno o malo por sí mismo, independientemente de sus efectos– se encuentran fuera del dominio de la ciencia” (...) Cuando afirmamos que esto o aquello tiene “valor”, estamos dando una expresión a nuestras propias emociones, no a un hecho que seguiría siendo cierto, aunque nuestros sentimientos personales fueran diferentes”<sup>76</sup>.

Al definir lo que entiende por ética, afirma: “La ética se diferencia de la ciencia en que sus datos fundamentales son los sentimientos y emociones, no las percepciones. Esto hay que entenderlo en sentido estricto, es decir, que los datos son los sentimientos y las emociones mismas, no el hecho de poseerlas. El hecho de poseerlas es un hecho científico como cualquier otro, y nos damos cuenta de ello por percepción, del modo científico habitual. Pero un juicio ético no constata un hecho; constata, aunque a veces de forma disfrazada, alguna esperanza o temor, algún deseo o aversión, algún amor u odio. Debe ser enunciado en modo optativo o imperativo, no indicativo”<sup>77</sup>. Y en otra parte corrobora: “en la filosofía del valor, la situación queda invertida. La naturaleza es sólo una parte de lo que podemos imaginar; todas las cosas, reales o imaginarias, pueden ser estimadas por nosotros, y no hay patrón exterior que demuestre que nuestra valoración está equivocada. Nosotros somos los últimos e irrefutables árbitros del valor y en el mundo de las valoraciones la naturaleza es sólo una parte. Así, en este mundo somos más grandes que la naturaleza. En el mundo de los valores, la Naturaleza es neutral, ni buena ni mala, sin que merezca la admiración o la censura. Nosotros somos los creadores de los valores y nuestros deseos son los que confieren valor. En este reino somos reyes, y degradamos nuestra realeza inclinándonos ante la naturaleza. Nosotros somos los que tenemos que determinar la vida buena, no la naturaleza, ni siquiera la naturaleza personificada por Dios (...) Lo que distingue la ética de la ciencia no es una clase especial de conocimiento, sino sencillamente el deseo”<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> RUSSELL, B., “Religión y ciencia”, o. c., pg. 158.

<sup>77</sup> RUSSELL, B., “Sociedad humana: ética y política”, Cátedra, Teorema, Madrid, 1993, pg. 25.

<sup>78</sup> RUSSELL, B., “Por qué no soy cristiano”, o. c., pg. 61 y 67.



A nadie se le escapa que esta posición tan radical puede llevar a un subjetivismo ético extremo. De hecho, en sus primeros escritos sobre ética, Russell complementó esto con una cierta teoría sobre “valores objetivos” o sobre una “intuición ética” que despersonalizaran los valores y les dieran un cierto carácter universal, y esto porque no veía la manera de acceder a valores compartidos por todos o la mayoría de los humanos, ya que el sentimiento siempre es subjetivo. Sin embargo, más tarde abandonó esas teorías y afirmó en sus obras siguientes que ya no creía en valores objetivos y que al examinar a fondo lo que podría llamarse “intuición ética”, su causa remitía nuevamente a las emociones: “emociones de alabanza o censura que sentimos en nuestro medio social, pero en parte también en nuestras emociones de amor u odio, dominio o sumisión y demás (...) Se deduce que no hay nada verdaderamente objetivo en el supuesto concepto de “rectitud objetiva”, excepto cuando coinciden los deseos de los diferentes seres humanos. Cuando digo: “Un acto correcto es el que pretende la mayor satisfacción posible de los deseos de los individuos, puedo estar dando una definición puramente verbal de lo “correcto”, pero ciertamente quiero decir algo más. Quiero decir que: 1) siento una emoción de aprobación hacia tales actos; 2) tengo una emoción de imparcialidad, o benevolencia, o ambas, que me hace estar poco dispuesto a valorar más el bien de un ser humano que un bien igual disfrutado por otro ser humano; 3) mi punto de vista podría ser compartido por todos los seres humanos, lo que no ocurriría si, por ejemplo, proclamara que mi propio bien es el summum bonum; y 4) me gustaría que mi opinión fuera compartida por todos los humanos. De esto se deduce que el argumento ético, cuando no se refiere meramente a los mejores medios para conseguir un fin dado, difiere del argumento científico en que se dirige a las emociones, aunque pueda disfrazarse usando el modo indicativo”<sup>79</sup>.

Russell se separa de muchos otros sistemas éticos que tienen como eje un “deber ser” que se le impone al ser humano desde fuera o desde su misma conciencia, al cual se accedería por un cierto género de “conocimiento”: “No creo que exista, hablando en puridad, el conocimiento ético. Si deseamos lograr algún fin, el conocimiento puede mostrarnos los medios, y este conocimiento puede pasar como ético. Pero no creo que se pueda decidir la conducta buena o mala como no sea por referencia a sus consecuencias probables. (...) Todas las reglas morales tienen que ser probadas examinando si realizan los fines deseados. Digo los fines que deseamos, no los fines que debemos desear. Lo que “debemos” desear es simplemente lo que otra persona desea que deseemos. Generalmente es lo que las autoridades desean que deseemos: padres, maestros, policías y jueces. Si alguien me dice: “debe hacer esto o lo otro”, la fuerza motriz de la advertencia reside en mi deseo de obtener su aprobación, junto, posiblemente, con premios o castigos unidos a su aprobación o reprobación. Como toda conducta nace del deseo, es evidente que los conceptos éticos no pueden tener importancia como no influyan en el deseo. Lo hacen mediante el deseo de aprobación y el temor del reproche. Son fuerzas sociales poderosas, y naturalmente tratamos de ponerlas de nuestra parte si queremos realizar cualquier

---

<sup>79</sup> RUSSELL, B., “Sociedad humana: ética y política”, o. c., pg. 89-90.

fin social". Por esta vía, la filosofía de Russell entronca con el mensaje de Pablo de Tarso, de cambiar la ética de lo lícito/ilícito por la ética de lo conveniente/inconveniente.

Russell afirmó repetidas veces que nunca podría probar la no existencia de Dios pero tampoco pudo armonizar ninguna idea de Dios confeccionada por las religiones, con aquellos sentimientos o emociones que lo ligaban a un bien de la humanidad como tal ni con la visión del cosmos que la ciencia le proporcionó. El cosmos lo sintió siempre ajeno o "neutral" frente a los valores: "La naturaleza es indiferente a nuestros valores, y sólo puede ser entendida ignorando nuestros conceptos del bien y del mal. El universo puede tener un fin, pero nada de lo que nosotros sabemos que, de ser así, ese propósito tiene alguna semejanza con los nuestros"<sup>80</sup>. Pero si esto lo alejaba de todos los argumentos que pretendían probar la existencia de Dios por la sabiduría y bondad de la creación, mucho más lo alejaba su evaluación del universo humano como supuesto culmen de la sabiduría y bondad divinas: "sólo cuando pensamos abstractamente tenemos una opinión tan alta del hombre. De los hombres, en concreto, la mayoría piensa muy mal. Los Estados civilizados gastan más de la mitad de sus ingresos en matar a los ciudadanos de otros Estados. Consideremos la larga historia de sus actividades inspiradas por el fervor moral: los sacrificios humanos, las persecuciones de herejes, las cazas de brujas, los progroms, hasta que se llega al exterminio en gran escala por medio de gases venenosos, que al menos uno de los colegas episcopales del Doctor Barnes parece patrocinar, ya que sostiene que el pacifismo es anticristiano. ¿Son estas abominaciones, y las doctrinas éticas que las inspiran, realmente prueba de un Creador inteligente? ¿Y podemos realmente desear que los humanos que las practicaron vivan eternamente? El mundo en que vivimos puede ser entendido como resultado de la confusión y el accidente; pero, si es el resultado de un propósito deliberado, el propósito tiene que haber sido el de un demonio. Por mi parte encuentro el accidente una hipótesis menos penosa y más verosímil" En otro apartado afirmaba: "Es asombroso que la gente pueda creer que este mundo, con todas las cosas que hay en él, con todos sus defectos, fuera lo mejor que la omnipotencia y la omnisciencia han logrado producir en millones de años. Yo realmente no puedo creerlo. ¿Creen que, si tuviera la omnipotencia y la omnisciencia y millones de años para perfeccionar el mundo, no produciría nada mejor que el Ku-Klus-Klan o los fascistas?" (Ibid., pg. 23) "Este argumento (el del plan divino en la naturaleza) fue destruido por Darwin; y, de todas maneras, sólo podría ser lógicamente respetable mediante el abandono de la omnipotencia de Dios. Aparte de la fuerza lógica, para mí hay algo raro en las evaluaciones éticas de los que creen que una deidad omnipotente, omnisciente y benévola, después de preparar el terreno mediante muchos millones de años de nebulosa sin vida, puede considerarse adecuadamente recompensada por la aparición final de Hitler, Stalin y la bomba H" (Ibid., pg. 14).

---

<sup>80</sup> RUSSELL, B, "Por qué no soy cristiano", o. c., pg. 93.

Sobre esto mismo vuelve en *Religión y Ciencia*, con reflexiones más crudas y dolorosas: “Un ser con otros valores podría pensar que los nuestros son tan atroces que podrían estar inspirados por Satanás. ¿No es una bagatela absurda el espectáculo de los seres humanos que sostienen un espejo ante ellos y piensan que lo que contemplan es tan excelente que prueba que un propósito cósmico debe haber estado tendiendo a ello? ¿Por qué, en todo caso, esta glorificación del hombre? ¿Qué pensar de los leones y los tigres? Ellos destruyen menos vidas animales o humanas que nosotros y son mucho más hermosos que nosotros. ¿Qué pensar de las hormigas? Administran el estado corporativo mucho mejor que cualquier fascista. ¿Un mundo de ruiseñores, alondras y venados no sería mejor que nuestro mundo humano de crueldad, injusticia y guerra? Los creyentes en el propósito cósmico exaltan nuestra supuesta inteligencia, pero sus escritos nos hacen dudar de ella. Si se me concediera omnipotencia y millones de años para ejercitarla, no creo que tuviera mucho que jactarme si el Ser Humano fuera el resultado final de todos mis esfuerzos”<sup>81</sup>.

#### 4.4. El Credo de un Hombre Libre

Dentro de ese universo sordo y extraño a nuestros sentimientos / valores, y dentro de ese ámbito histórico de una humanidad cruel y bárbara que en nada revela su dependencia de un creador omnipotente, omnisciente y benévolo, Russell elabora su “Credo del hombre libre” como emanación profunda de su sentir. Lo redactó a sus 30 años, en el invierno de 1902, en la villa florentina de un amigo, en un período sombrío de su vida en el que predominaba la contemplación y en el que dio a luz escritos profundos y hermosos. En 1962, a sus 90 años, afirmaba en una carta al Profesor Hiltz, incluida en su Autobiografía, que el estilo del Credo le parecía ya muy florido y retórico y que con posterioridad al mismo había dejado de considerar los valores éticos como valores objetivos, pero que no obstante su visión del cosmos y de la vida humana no había cambiado<sup>82</sup>.

El Credo es poético y trágico pero refleja muy fielmente su vida de científico y humanista, avocado a descubrir constantemente, con honestidad intrépida, verdades dolorosas que desgarraban sus sentimientos pero que lo llevaron siempre a buscar moradas de bases sólidas para sus emociones humanitarias. Me atrevo a dividir el Credo en 6 puntos para clarificar la lógica interna de algo expresado en un lenguaje de profunda poesía:

1. Parte de una descripción cruda del mundo “donde nuestros ideales han de encontrar su morada”. No considera el universo ni, dentro de él al ser humano, como obra de una mente sabia ni de un corazón amoroso, sino como “resultado de causas que no previeron el fin al que conducían” y no cree que algo pueda preservar

<sup>81</sup> RUSSELL, B., “Religión y ciencia”, o. c., pg. 152.

<sup>82</sup> Carta citada por Manuel Garrido en la Introducción al volumen “Credo del hombre libre y otros ensayos”, o. c., pg. 22.

la vida individual más allá de la tumba ni las construcciones históricas, de la muerte del sistema solar. Esta es la imagen del mundo “que la ciencia presenta a nuestra opinión” y la enmarca con un párrafo del Fausto de Marlowe en el que presenta al Creador divirtiéndose al crear una raza humana indócil y angustiada, para luego destruirla, variando así la aburrida alabanza rutinaria de los ángeles que eran beneficiarios de felicidad, cambiándola por una alabanza inmerecida: la de seres torturados por él. Este marco trágico trata de darle una base sólida a una fe no alimentada por fantasías inconsistentes: “Sólo dentro del armazón de estas verdades, sólo sobre los firmes cimientos de una completa desesperación, podrá construirse en lo sucesivo, con seguridad, la morada del alma”. La naturaleza es ciega, ajena y hostil a los humanos, y el gran misterio es que haya producido una criatura tan indefensa pero “dotada de intuición, de conocimiento del bien y del mal, con capacidad para juzgar todas las obras de su inconsciente madre”. A pesar de la marca y el sello del control paterno, “el Ser Humano es libre, durante su breve vida, de examinar, criticar, conocer e imaginar creadoramente” y en ello está su superioridad sobre las fuerzas externas que lo dominan.

2. En el segundo bloque de su Credo, Russell sobrevuela por la historia de las religiones: la impotencia frente al poder de la naturaleza inspira religiones de dominación “sin indagar si (los dioses) son dignos de adoración”. Aparecen religiones degradantes que buscan aplacar un poder divino sediento de sangre y de humillación; otras tratan de justificar una adoración del poder, supuestamente “libre”, pues aún no se reconocía “la independencia de los ideales”. A medida que se va tomando conciencia de las exigencias del mundo ideal, aparecen imágenes de Dios distintas a las creadas por el salvaje y que comprenden las exigencias del ideal pero que ponen por encima de todo un poder supuestamente digno de adoración. La respuesta de Dios a Job desde el torbellino, en la que afirma la sabiduría y el poder manifiestos en la creación, sin mencionar para nada alguna bondad divina, se compagina con el transformismo de Darwin, de la supervivencia de los más aptos en la lucha por vivir. Esto lleva a elaborar teorías que integren el mundo de los hechos con el mundo de los ideales “en forma misteriosa”, dando origen a una imagen de Dios “omnipotente y misericordioso”, armonizando místicamente el ser y el deber ser. En todas estas soluciones se falla porque no se comprende que “el mundo de los hechos, al fin y al cabo, no es bueno” y que “el poder es en gran medida nocivo”. A los humanos poco a poco se les va planteando el dilema: “¿debemos adorar la Fuerza o debemos adorar la Bondad?”, que se traduce en la pregunta: “¿Existirá nuestro Dios y será malo, o podremos reconocerlo como una creación de nuestra propia conciencia?”, pregunta trascendental que afecta la moral. Según Russell, Nietzsche, Carlyle y el credo militarista, optan por adorar la Fuerza como resultado del fracaso de nuestros ideales en un mundo hostil. La fe de Russell se va entonces perfilando en respuestas de contracorriente: “Si el poder es malo, arranquémoslo de nuestros corazones”. La auténtica libertad está en que el ser humano “se determina a adorar sólo al Dios creado por nuestro amor al bien; en respetar sólo al cielo que nos inspira la capacidad de discernir en nuestros mejores momentos”. “Es la energía de la fe lo que nos permite vivir constantemente

en la visión del bien, y descendamos, en la acción, al mundo de los hechos, sin perder nunca esta visión”<sup>83</sup>.

3. En el tercer bloque de su Credo, Russell aborda quizás el problema más crucial para el sentido de la vida: una vez que el ser humano es consciente de la oposición entre lo real y lo ideal, ¿cómo debe manejar esa oposición para poder preservar la morada o el templo del alma, como él llama simbólicamente la opción de vida fundamental que le da un sentido pleno a la existencia? Aquí se enfrenta con el problema de las bajas pasiones (el egoísmo) que pueden confundirse con los deseos o emociones que configuran la ética. La primera forma de no sometimiento a lo inevitable es la rebelión prometeica que consiste en odiar intensamente la maldad del mundo resistiendo incluso al dolor causado por la malicia del poder, pero afirma que “la indignación es aún una forma de esclavitud” pues en ella el ser humano logra hacerse dueño de sus pensamientos pero se deja dominar por los deseos que albergan una autoafirmación (egoísmo) ajena a la sabiduría. Acoge, entonces, la propuesta de libertad estoica centrada en la liberación o sometimiento de los deseos, de donde brota la virtud de la resignación. Cree que la libertad del pensamiento que permite reconquistar a medias el mundo por el arte y la filosofía, exige un “pensamiento descargado de nuestros deseos vehementes”, pues “la Libertad llega tan sólo a quienes no piden a la vida que les depare ninguno de los bienes personales que están sujetos a la mutación del Tiempo”. Entonces toma de la ascética cristiana el principio de la Renunciación: “debemos admitir que algunas de las cosas que deseamos, aunque resulten imposibles, son sin embargo, bienes auténticos; pero otras, tan ardientemente deseadas, no forman parte de un ideal plenamente purificado”. Afirma que “hay en la renunciación un elemento positivo, pues ni siquiera los bienes auténticos, cuando son inalcanzables, deben desearse con ansia. A cada ser humano le llega, tarde o temprano, la gran renunciación (...) la muerte, la enfermedad, la pobreza o la llamada del deber nos obligan a aprender, a cada uno de nosotros, que el mundo no se ha hecho para nosotros y que por muy hermosas que sean las cosas que anhelamos, el Destino puede vedárnoslas, pese a todo. Es propio del coraje, cuando llega el infortunio, sufrir calladamente

---

<sup>83</sup> Hay quienes ven en estos párrafos un tinte platónico, pues el mundo ideal aparece como la verdadera morada del alma, la cual “desciende” al mundo degradado de lo real. También aquí hay reminiscencias de la fe paulina y abrahámica, analizada antes, como un creer contra toda esperanza en que lo que no es puede ser y en que lo muerto puede ser llamado a la vida. De hecho, la imagen del universo que Russell presentará más tarde, como fruto de sus investigaciones científicas, en su libro “Fundamentos de Filosofía”, es una imagen física que desafía positivamente la creatividad humana: “mientras que nuestro conocimiento de lo que es ha venido a ser menor de lo que anteriormente se suponía que era, nuestro conocimiento de lo que puede ser se ha acrecentado enormemente. En vez de encontrarnos encerrados en un recinto de estrechas paredes, cuyos rincones y hendiduras todas podían ser objeto de exploración, nos encontramos en un mundo abierto, de libres posibilidades, en el que quedan muchas cosas desconocidas por haber tanto que conocer. La tentativa de dar leyes al Universo por medio de principios a priori se ha venido abajo; la lógica, en vez de ser, como era anteriormente, una barra de contención para las posibilidades, se ha convertido en la gran liberadora de la imaginación, y presenta innumerables alternativas cerradas para el mundo común irreflexivo, al mismo tiempo que deja a la experiencia la tarea de decidir, donde es posible la decisión, entre los múltiples mundos que la lógica ofrece a nuestra elección” (RUSSELL, B., “Fundamentos de Filosofía”, Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1975, pg. 625-626).

la ruina de nuestras esperanzas y apartar el pensamiento de los remordimientos vanos. Este grado de sumisión al poder no es sólo justo y conveniente: es la puerta de la sabiduría". Pero es consciente de que la renunciación pasiva no es toda la sabiduría y que el templo de nuestros ideales se construye con todas las riquezas del arte y de la razón "lejos del temor al cambio, del fracaso y del desencanto que produce el mundo de los hechos". Al final expresa estas convicciones en forma simbólica, imaginando que antes de entrar al templo de los ideales es necesario pasar por una caverna oscura cuya puerta es la desesperación y su suelo está empedrado de esperanzas abandonadas: "allí debe morir el Yo; allí el ansia y la voracidad de los deseos indómitos deben ser destruidas, porque sólo así quedará libre el alma del imperio del destino. Pero, a la salida de la caverna, la Puerta de la Renunciación conduce a la luz de la sabiduría". Una vez atravesada esa caverna de desesperanza y franqueada la puerta de la Renunciación, "cuando, libres de la amargura que proporciona la rebelión impotente, hayamos aprendido a resignarnos ante la ley exterior del Destino y a reconocer que el mundo no humano es indigno de adoración, será posible, por fin, transformar y reordenar el universo inconsciente, transmutarlo en el crisol de la imaginación, de tal forma que una nueva imagen de oro sustituya el antiguo ídolo de arcilla".

4. Habiendo definido la estética, el arte, como templo libre de los ideales, Russell aborda otro bloque crucial de su Credo al definir la tragedia como "la más orgullosa de las artes, la más triunfante". Está convencido de que el templo de la libertad, del pensamiento no esclavizado, de los ideales, sólo puede construirse en medio de un territorio enemigo. Por eso describe poéticamente la tragedia como la construcción de una ciudadela en la cima de una alta montaña del territorio enemigo, desde cuyas atalayas se observan perfectamente los campamentos, los arsenales y las tropas del adversario, es decir: la Muerte, el Dolor y la Desesperación, "los serviles capitanes del tiránico Destino", mientras que dentro de la ciudadela continúa y se preserva la vida libre y se constituye como "la morada de los no sometidos". La belleza de la tragedia hace visible una cualidad que está siempre presente en todos los aspectos de la vida: "En el espectáculo de la Muerte, en la capacidad de soportar la pena intolerable y en la irrevocabilidad de un pasado desvanecido, hay una santidad, un pavor estremecedor, una sensación de la vastedad, la hondura y el inagotable misterio de la existencia, en el cual, como por un extraño maridaje con el dolor, el sufriente queda vinculado al mundo por los lazos de la aflicción. En estos momentos de intuición perdemos la ansiedad de deseos temporales, de lucha y competición por metas insignificantes, de preocupación por las pequeñas cosas triviales que constituyen la vida cotidiana para la mirada superficial; vemos en torno a la estrecha balsa iluminada por la palpitante luz de la camaradería humana, el océano negro en cuyas olas nos agitamos por breves momentos; se abate desde la negra noche una ráfaga helada sobre nuestro refugio; toda la soledad de los seres humanos en medio de las fuerzas hostiles se concentra en el alma individual, que debe luchar sola, con todo el valor que pueda reunir, contra todo el peso de un mundo perfectamente insensible a sus esperanzas y temores. La victoria, en esta lucha contra las fuerzas de las tinieblas, es el auténtico bautismo que nos introduce

en la gloriosa compañía de los héroes, la verdadera iniciación en la belleza absoluta de la existencia humana. De ese asombroso encuentro del alma con el mundo exterior nacen la renunciación, la sabiduría y la piedad; y con ese nacimiento comienza una nueva vida. Introducir en el santuario más íntimo del alma aquellas fuerzas de las que parecemos ser marionetas –la Muerte y el cambio, la irrevocabilidad del pasado y la impotencia del hombre ante la ciega carrera del universo de una vanidad en otra–, sentir estas cosas y conocerlas, es conquistarlas<sup>84</sup>.

5. El quinto bloque del Credo de Russell es como un corolario del anterior y busca destacar la belleza del pasado, la que compara con el final del otoño, cuando las hojas se desprenden de los árboles pero todavía muestran frente al cielo su gloria dorada. En el pasado “lo que era vano o transitorio ha desaparecido, y las cosas que eran hermosas y eternas brillan como las estrellas nocturnas”. Es una belleza sólo accesible al que ha conquistado su Destino, para el cual se convierte en “la llave de la religión”. Por eso la belleza del pasado no es accesible al esclavo, el cual “está condenado a reverenciar el Tiempo, el Destino y la Muerte, porque son más grandes que todo lo que encuentra en sí mismo y porque todos sus pensamientos se ocupan de cosas que ellos pueden destruir”. Asimilar todo eso y asumirlo conscientemente hace libres a los humanos. Por eso, a esta altura, define el Credo del Hombre Libre como: “abandonar la lucha por la felicidad privada, renunciar a todo afán de deseos temporales, arder con pasión por las cosas eternas, tal es la emancipación y el credo del hombre libre. Y la liberación se logra por la contemplación del Destino; pues el Destino mismo es sometido por la mente, que no deja que nada sea purgado por el fuego purificador del Tiempo<sup>85</sup>”.

---

<sup>84</sup> Sin pretender manipular estos hermosos y profundos párrafos que constituyen como el “clímax” del Credo de Russell, es difícil no pensar aquí en el misterio cristiano de la Cruz y la Resurrección, despojándolo de lecturas teológicas concebidas en claves de dominación o afectadas en alguna medida por ella, y más bien retomando la manera como Pablo leyó el acontecimiento de la Cruz, lectura que subvirtió toda su estructura de valores moldeada antes por la Ley y la sumisión al Dios-Poder.

<sup>85</sup> Es difícil no relacionar este bloque sobre la belleza del pasado con los profundos párrafos con que termina su ensayo sobre la Historia: “La historia es, sin embargo, algo más que la relación de los seres humanos individuales, por grandes que sean: su ámbito es la biografía no sólo de los individuos, sino del Ser Humano; es presentar su larga sucesión de las generaciones como los pensamientos transitorios de una vida continua; es trascender la ceguera y brevedad en el lento despliegue del tremendo drama en el que todos tienen un papel (...) Con todos nuestros actos jugamos nuestro papel en un proceso cuyo desarrollo no podemos barruntar: incluso las personas más oscuras son actores en un drama del que sólo conocemos su grandeza. No podemos decir si será alcanzado algún objetivo valioso; pero el drama mismo, en todo caso, está lleno de grandeza titánica (...) A partir de los antiguos libros, en donde están embalsamados los amores, las esperanzas y las creencias de las generaciones pasadas, el historiador evoca imágenes ante nuestros espíritus, imágenes de comportamientos elevados y valientes esperanzas, vivas todavía por sus cuidados, a pesar del fracaso de la muerte. Con todo lo envuelto en el olvido, el historiador debe componer nuevamente, en cada época, el epitafio de la vida del Ser Humano. Sólo el pasado es verdaderamente real; el presente no es más que un penoso nacimiento al ser inmutable de lo que ya no es. Sólo lo muerto existe plenamente. Las vidas de los vivos son fragmentarias, inciertas y cambiantes; las de los muertos, completas, libres del yugo del Tiempo, todopoderoso señor del mundo. Sus éxitos y fracasos, esperanzas y temores, alegrías y penas se han convertido en eternos; y nuestros esfuerzos no pueden abatir un ápice de ellos. Pesares enterrados en la tumba, tragedias de las que sólo queda un recuerdo lejano, amores inmortalizados por la santa imposición de manos de la Muerte: todos tienen un poder, una tranquilidad mágica, intocable, a la que nada presente puede alcanzar. Año tras año mueren los camaradas, muestran ser vanas sus esperanzas, se desvanecen los ideales; la tierra encantada de la juventud queda más lejos, el camino de la vida se hace más tedioso, aumenta el peso del mundo hasta que el trabajo



6. En el último bloque de su Credo, Russell destaca el verdadero valor de la vida humana, su deber ser, ya no trazado por señores externos sino por el ser humano libre que a través de la tragedia, centro estético de la vida, ha logrado dominar el Destino, el Tiempo y la Muerte, haciéndose consciente de su lógica y por tanto conquistándola y sometiéndola por la conciencia. “Uno a uno, a lo largo del camino, nuestros camaradas desaparecen de nuestra vista, urgidos por las órdenes silenciosas de la omnipotente Muerte. Breve es el tiempo que tenemos para ayudarlos, para decidir su felicidad o su desgracia. Sirva el nuestro para derramar la luz del sol en su camino, para iluminar sus penas con el bálsamo de la simpatía, para ofrecerles la pura alegría de un afecto incansable, para infundirles fe en las horas de desesperación. No pesemos en balanzas de odio sus méritos y deméritos, por el contrario, pensemos tan sólo en su necesidad, en sus penas y dificultades, en sus cegueras, incluso, que forman la miseria de su vida; recordemos que son compañeros de sufrimiento en la misma oscuridad, actores de nuestra misma tragedia. Y así, cuando se les acabe la vida, cuando su bien y su mal sean ya eternos por la inmortalidad del pasado, sintamos siempre que en su sufrimiento y su fracaso no tuvimos culpa alguna, sino que allí donde una chispa de fuego divino se encendió en sus corazones, estuvimos a su lado, con coraje, simpatía y palabras valientes en las que brillaba el más alto valor”. La última imagen ideal del ser humano la dibuja así: “desdeñando los cobardes terrores del esclavo del Destino, reverenciar ante el altar lo que sus propias manos han creado; impasible ante el imperio de los cambios, conservar la mente libre de la tiranía caprichosa que rige su vida exterior; orgullosamente desafiante ante las fuerzas irresistibles que sólo por un momento toleran su conocimiento y su condenación, sostener solo, como un Atlante cansado pero inflexible, el mundo que sus propios ideales han creado a despecho de la marcha irresistible del poder inconsciente”.

El Credo del Hombre Libre nos permite acceder a las emociones más íntimas de Russell, como confecciones suyas libres y conscientes que son de una gran profundidad y finura humana. En sus reflexiones se evidencia el conflicto entre ciencia y fe y a la vez se resuelve, remitiendo la fe y la ética al mundo del sentir y la ciencia al mundo del conocer; la fe y la ética al orden de los fines y la ciencia al orden de los medios. No podemos atribuirle abusivamente un “cristianismo implícito” y debemos respetar su crítica a las religiones y al mismo cristianismo, muchas de ellas elementalmente justas. Pero así como él afirmaba que podría caminar con Cristo mucho más lejos de lo que lo hacen los cristianos profesos y las mismas iglesias cristianas, en cuyas prácticas el Evangelio tiene poca

---

y las penas se hacen casi demasiado pesadas de soportar; la alegría se desvanece en las fatigadas naciones de la tierra, y la tiranía del futuro mina la fuerza vital de los humanos; todo lo que amamos se decolora, en un mundo agonizante. Sin embargo, el pasado, devorando siempre los productos del presente, vive por la muerte universal; firme e irresistiblemente añade nuevos trofeos a su templo silencioso, construido por todas las épocas; allí están enterradas todas las proezas, todas las vidas magníficas, todas las conquistas y fracasos heroicos. Por las orillas del río del Tiempo, la triste procesión de las generaciones humanas camina lentamente hacia la tumba; en el apacible país del Pasado, la marcha finaliza: allí se quedan los cansados vagabundos, y todos sus llantos enmudecen” (Russell, B., “Ensayos filosóficos”, Alianza Editorial, Madrid, 1968/1996, pg. 93-96).



incidencia, también los cristianos podemos caminar con él, hoy quizás más lejos de lo que lo podrían hacer los cristianos contemporáneos suyos, condicionados como estaban por teologías y estructuras más dogmáticas y arraigadas en dinámicas más absorbentes de poder. Su pasión y celo por la libertad evoca la teología de Pablo de Tarso, con el cual se encontraría también en su visión de la tragedia de la cruz como centro estético del sentido de la vida. Su visión crítica de un universo ajeno y hostil a nuestros valores / emociones, de donde emanan divinidades que sacralizan el poder e ignoran la bondad, es compatible con las lecturas teológicas que ven morir en la cruz todas las imágenes de Dios que se asentaban en cualquier asomo lascivo de poder. Su crítica radical a la moral de un "deber ser" que disfraza de conciencia ética emociones de aprobación o rechazo por parte de múltiples instancias de poder, que a su vez seducen con premios o castigos, se compagina también con la negativa rotunda de Pablo de Tarso a concederle cualquier carácter soteriológico a la Ley, confinándola más bien al ámbito del Pecado. La misma asunción de la ascética estoico-cristiana de la resignación frente al Destino/"Providencia", aunque no pasiva como en estas tradiciones sino activa y liberadora, entronca con vetas de espiritualidad cristiana que han atravesado siglos. Pero ante todo, la emoción eje de su espiritualidad: la solidaridad y la bondad frente al mundo del sufrimiento, como eje fundamental de todo el sentido de nuestra corta vida, que aflora en el último bloque de su Credo y en toda su práctica política, integra profundamente la opción por la defensa de los derechos del ser humano y una fe-sentir que evoca valores de honda raigambre cristiana.

De todos modos, Bertrand Russell ofrece el modelo explícitamente agnóstico de compromiso con la defensa de los derechos humanos, sin riesgos de envolver ese compromiso en retóricas pseudo-científicas que deriven en técnicas jurídicas deshumanizadas y deshumanizantes, o en cultos sacrílegos de la Ley, sino más bien en sentimientos y emociones plenamente compatibles con las de aquellos que dejaron subvertir su estructura de valores por la tragedia incesante y siempre interpelante de un crucificado (ícono y sacramento de un mundo crucificado).

## 5. Servicio a los deshumanizados: Tensión entre las ideologías y la “experiencia cumbre”

En capítulos anteriores tomé de Juan Luís Segundo y de Karl Rahner un concepto de ideología, no peyorativo como el que usa el marxismo, sino referido a un sistema cualquiera de medios en orden a la consecución de un fin, que cumple la función irremplazable de darle eficacia histórica a los valores. Mientras la fe está siempre referida al mundo del sentido, la ideología lo está al mundo de la eficacia, pero aunque sean dos instancias irreductibles la una a la otra, se necesitan mutuamente, pues la fe no sería fe si no se preocupara de acercar eficazmente la realidad a los valores con los cuales se identifica, ya que la ausencia de este compromiso revelaría que tales valores no existen en realidad para el supuesto (falso) “creyente”. Por ello, toda fe, que dejaría de ser fe si careciera de compromiso para que los valores que asume se proyecten en su realidad concreta, necesita encontrar maneras eficaces de incidir en la realidad para transformarla desde sus valores.

La ideología le proporciona a la fe un cierto conocimiento del mundo real y de su funcionamiento desde la perspectiva de las dinámicas o técnicas por medio de las cuales se puede penetrar e incidir en ella para transformarla. A esta necesaria complementariedad se refería Bertrand Russell cuando afirmaba: “La vida buena está inspirada por el amor y guiada por el conocimiento (...) Ni el conocimiento sin amor, ni el amor sin conocimiento, pueden producir una buena vida. En la Edad Media, cuando había peste en algún país, los santos aconsejaban a la población que se congregase en las iglesias y rezase a Dios pidiendo que los liberase de la peste; el resultado era que la infección se extendía con extraordinaria rapidez entre las masas de los suplicantes. Este era un ejemplo del amor sin conocimiento. La última guerra nos dio un ejemplo de conocimiento sin amor. En cada caso, el resultado fue la muerte en gran escala. Aunque el amor y el conocimiento son necesarios, el amor es, en cierto sentido, más importante, ya que impulsará a los inteligentes a buscar el conocimiento, con el fin de beneficiar a los que aman”<sup>86</sup>.

Las ideologías, en el marxismo clásico, fueron contrapuestas a la ciencia y a la técnica, como si las ideologías fueran conocimientos funcionalizados a intereses

---

<sup>86</sup> RUSSELL, B., “Por qué no soy cristiano”, o. c., pg. 62.

no confesos y por lo tanto “conocimientos falsos”. El pensamiento crítico, sin embargo, ha catalogado más bien a la ciencia y a la técnica como ideologías en el sentido más peyorativo<sup>87</sup>. En el concepto de ideología que elabora Karl Rahner ésta aparece como una estructuración de los conocimientos muy ligada a la acción o a una estrategia operativa y que justamente por ello y para ello absolutiza un aspecto parcial de la realidad, “cerrándose a la totalidad del ser”. De allí que las ideologías estructuren el conocer asumiendo los condicionamientos y contextos culturales e históricos y las cosmovisiones preponderantes en cada pueblo y período, pero en estrecha relación con el manejo operativo del mundo.

### 5.1. Los derechos humanos en cinco modelos ideológicos

El artículo de Steven Lukes titulado “Cinco Fábulas sobre los Derechos Humanos”<sup>88</sup>, ilustra muy claramente los desafíos ideológicos que enfrenta el principio de la defensa de los derechos humanos. Lo hace muy pedagógicamente imaginándose (al estilo de “Utopía” de Tomás Moro) cinco naciones o sociedades, en cada una de las cuales domina una ideología que la caracteriza y le da el nombre: Utilitaria, Comunitaria, Proletaria, Libertaria y Egalitaria. En tres de ellas no se ha aceptado la Declaración de los Derechos Humanos y en las dos últimas sí se reconocen dichos derechos al menos formalmente. Cuatro de esas naciones o sociedades simbolizan mundos culturales reales de la actualidad, los cuales son “caricaturizados” o convertidos en “tipos ideales” por Lukes para poder contrastarlos. La última no existe propiamente en la realidad actual pero constituye, para muchos, el tipo ideal inalcanzable que inspira todos los discursos que hoy día buscan alguna legitimación social.

En el país de Utilitaria, marcado por una gran estima de lo público, el principio que rige es el de maximizar la utilidad o bienestar global de todos, entendido ese bienestar en aspectos susceptibles de medir. El instrumento más apreciado es la calculadora, la cual permite buscar continuamente las opciones que producen mayor utilidad, búsqueda que se ha delegado, de manera más especializada, en los tecnócratas, burócratas y jueces, quienes detentan el poder más decisivo. En dicho país, los derechos humanos se consideran un riesgo para el cálculo utilitario, ya que impediría que un derecho que obstaculiza el bienestar general calculado, sea abolido. Los jueces y tecnócratas de dicho país están convencidos de que cuando se favorezca el bienestar global, incluso un inocente debe ser condenado.

---

<sup>87</sup> Así lo expone Jürgen Habermas en su libro “La technique et la science comme ‘idéologie”, Gallimard, Paris 1973 (original alemán de 1968).

<sup>88</sup> Incluido en el libro “De los derechos humanos”, edición de Stephen Shute y Susan Hurley, quienes recogen textos de conferencias dictadas bajo los auspicios de Amnistía Internacional en Oxford, en la primavera de 1993. Trotta, Madrid, 1998, pg. 29 y ss. S. Lukes era profesor de Teoría Política y Social en el Instituto Universitario Europeo de Florencia.

En el país de Comunitaria reina una solidaridad de grupo muy fuerte y también hay un aprecio enorme por lo público. Antes fue un país apegado a tradiciones de lenta evolución donde la identificación de familias y grupos con tradiciones autóctonas tuvo gran peso, pero la cantidad de migraciones y el desarrollo de las comunicaciones lo ha vuelto más heterogéneo y pluralista; sin embargo todavía predomina el valor de las identidades colectivas; se promueve una cierta discriminación positiva, estimulando a grupos en desventaja para que se afirmen y obtengan representación en el conjunto. La convivencia de subcomunidades crea continuos problemas de inclusión / exclusión, de reconocimiento / desconocimiento, y sobre todo de relativismo, pues se supone que todas las creencias y tradiciones tienen el mismo valor, pero se va descubriendo que unas son incompatibles con otras. Su rechazo a los derechos humanos se funda en la convicción de que las libertades y normas varían con las circunstancias y son inadmisibles las reglas abstractas que no tengan en cuenta las identidades culturales, incluso las relativas a castigos, aunque éstos puedan ser considerados "inhumanos" por quienes tienen un concepto abstracto o universal del ser humano.

Proletaria es un país más ideal que real, donde se cree coincidir con el mundo y cuyo nombre es un recuerdo nostálgico de la clase social que lo hizo posible. La división social del trabajo desapareció hace mucho tiempo y nadie se identifica por un rol preciso. La producción es una actividad asociativa regulada racionalmente así como el intercambio con la naturaleza. No existe un gobierno sobre las personas sino una administración colectiva de las cosas. La distinción entre trabajo y ocio, entre esfera privada y pública, entre valor de uso y valor de cambio pertenecen a la prehistoria. Todos producen lo que son capaces y obtienen lo que necesitan; el valor de cada persona es igual y no hay conflictos de intereses entre individuo y sociedad. Los derechos humanos fueron estigmatizados por quienes construyeron ese país, pues los consideraron un obstáculo en la lucha de clases que fue la que hizo posible ese tipo de sociedad. Además, los consideraron referidos a una concepción de la moral "eterna" y su necesidad estaba ligada a un mundo prehistórico en el que los individuos necesitaban protegerse contra los daños generados por la división de clases, la cual ya desapareció.

En el país de Libertaria existe la convicción de que los derechos humanos florecen. La obsesión nacional es el análisis coste-beneficio y el derecho más apreciado es el de propiedad, comenzando por la propiedad de sí mismo, la cual se proyecta en las cosas afectadas por el trabajo de cada individuo. Los talentos y capacidades se desarrollan con miras a recibir recompensas, o sea, a feriarlas en el mercado. El derecho a las transacciones libres es otro derecho muy apreciado y para hacer cumplir los contratos libres se ha estructurado el sistema económico, el ejército, la policía y el poder judicial; de allí que se prohíba la redistribución obligatoria, pues afectaría el derecho ilimitado a ganar. Todos los servicios públicos son propiedad de empresas privadas que ejercen así el derecho a ganar apoyándose en las necesidades individuales y colectivas. Está abolida la tortura y hay libertad

de expresión pero en medios controlados por los ricos, así como libertad de asociación pero con prohibición de hacer huelgas para no afectar los derechos de los empresarios a ganar, y de oponerse a libre contratación de trabajadores no sindicalizados. Hay igualdad teórica de oportunidades y está prohibida la discriminación activa que no se deba a las reglas de la libre competencia. Aunque en Libertaria se asumen teóricamente los derechos humanos, las leyes del mercado y el tipo de derechos que se privilegian, hacen que, en la práctica, muchas franjas de población no sean sujetos de derechos.

El país de Egalitaria es un paradigma ideal. Allí existe un solo status, pues el bienestar y la libertad de cualquier persona tienen exactamente el mismo valor, pero esto no se debe solamente a que la Constitución garantice las libertades básicas, la tolerancia y la igualdad de oportunidades, sino porque hay un compromiso de todos para lograr que las condiciones de vida de todas las personas permitan que esos derechos sean realidad. Una convicción central y compartida por todos los habitantes de Egalitaria es que es posible crear una estructura económica y política básica que haga que todo el mundo esté mejor, dando prioridad al mejoramiento de las condiciones de los que están peor. Lo han logrado a través de impuestos progresivos y de unas provisiones sociales que garanticen un nivel de vida mínimo decente y de una cultura que privilegia políticas que eliminan gradualmente las desventajas involuntarias.

Lukes concluye que aceptar el principio de los derechos humanos implica aceptar 3 condiciones mínimas: 1) aceptar limitaciones en lo que se considera “ventajoso para la sociedad”; 2) mirar a las personas más allá de sus etiquetas auto-identificadoras (abstrayéndolas de sus pertenencias étnicas y socio culturales) y garantizarles un espacio protegido para vivir sus vidas desde dentro, sea esto conforme o no con lo que sus sociedades les imponen; 3) presuponer situaciones permanentes que arraigan en la condición humana: la malevolencia y crueldad de otros; la escasez de recursos; la búsqueda del propio interés individual y corporativo; dificultades para armonizar racionalmente los objetivos individuales y colectivos y las divergencias en las formas de vida y en las jerarquías de valores.

Para Lukes, lo que puede hacer inviable e insostenible el ideal que representa el país de Egalitaria es, de un lado, la constricción libertaria, que coloca el afán por un crecimiento económico eficaz por encima de la búsqueda de igualdad, pues de hecho las leyes del mercado reproducen y profundizan las desigualdades en todos los campos, generan des-economías, destruyen el medio ambiente, alimentan la codicia, el consumismo, la pasividad política y la anomía, fomentan la concentración de bienes, la irresponsabilidad social, la anti-democracia laboral, impiden la satisfacción de las necesidades básicas, acaparan la información y la mercantilizan y además separan la economía y el derecho de la moral, pues se basan en el principio de que ninguna economía puede funcionar sobre la base del altruismo o con incentivos morales. De otro lado, la constricción comunitaria

aumenta el escepticismo sobre la factibilidad y sostenibilidad del ideal de Egalitaria, ya que es difícil que la gente tome distancia respecto a sus propias opiniones y tradiciones, sobre todo en temas públicos y políticos. La tendencia creciente a afirmar las identidades diferentes, limita mucho la capacidad para alcanzar esa abstracción o visión imparcial del ser humano que lleve a considerar todas las vidas como de igual valor.

El artículo de Lukes tiene la virtud de mostrar los conflictos y debates ideológicos que rodean hoy el principio de defensa de los derechos humanos. Se imagina esa defensa como una “meseta egalitaria sobre la cual pueden tener lugar esos debates y conflictos políticos. En la meseta todas las partes toman los derechos humanos en serio, aunque existen grandes y profundos desacuerdos sobre lo que implica defenderlos y protegerlos. Confío en haberlos convencido de que existen razones poderosas para no abandonar esa meseta por cualquiera de los cuatro primeros países que hemos visitado. Sin embargo, la meseta está sitiada por los ejércitos de esos cuatro países”.

No existe ninguna ciencia pura, incontaminada de intereses, como bien lo ha demostrado Habermas, y por ello los ejercicios racionales o prácticas científicas –en el sentido posmoderno de Lyotard– que miran a la legitimación y puesta en práctica de los derechos humanos, son, en verdad, debates ideológico políticos. Pero las opciones que están implicadas allí, corresponden necesariamente a una estructura de valores, a una instancia de fe.

Todo el recorrido hecho hasta aquí lleva a privilegiar la comprensión de la fe como identificación con unos valores y no con un contenido cognoscitivo, sin negar que ciertos “datos trascendentes” sirvan de apoyo a los valores.

La desagregación de las esferas de validez de la racionalidad, en los trabajos de Max Weber, ayudó mucho a situar el mundo de lo ético y el de lo estético en su autónoma y respectiva validez, abandonando el monismo racional de otros tiempos que le otorgaba a la racionalidad cognoscitiva, o racionalidad con arreglo a fines, una primacía dominante, absorbente y hegemónica en la cultura occidental o cuasi-universal.

Todos los análisis retrospectivos, críticos de los dogmatismos, donde la posesión de conocimientos se concibió tan ligada al ejercicio de poderes sobre el mundo empírico y sobre los mundos trascendentes, llevando a detrimentos profundos de la libertad, han permitido reivindicar el valor fundamental de la libertad como la nota más esencial y específica de lo humano. Tal convicción la he considerado en todo este proceso de análisis como el valor que dio origen a las primeras expresiones de la fe cristiana (en Jesús de Nazaret y en Pablo de Tarso), sin negar su obturación en el cristianismo histórico predominante.

## 5.2. Un “excursus” filosófico adicional y opcional

Los rastreos hechos hasta aquí de testigos y de aportes teóricos que me han impactado en el corazón de este conflicto (Rousseau, Max Weber, los filósofos de la Escuela de Frankfurt, Bertrand Russell, Erich Fromm, Agnes Heller, Juan Luís Segundo, Luís Pérez Aguirre) coinciden en remitir al territorio del sentimiento el albergue de los valores. Allí la ética y la estética aparecen entrelazadas e imbricadas, revelando franjas de clara convergencia, intersección o fusión.

Varios de estos autores son en parte tributarios del filósofo alemán Emmanuel Kant (1724-1804), quien antes de Weber construyó un sistema de filosofía crítica que desagregó territorios o “facultades” de la razón, irreductibles unas a otras: la facultad de conocer (entendimiento); la facultad de desear (razón práctica o moral); facultad de sentir placer y dolor (juicio estético). El análisis de esta última facultad, desarrollado en su última crítica (“La Crítica del Juicio”) pretendía restablecer la unidad de la conciencia, la cual apareció para muchos fracturada o desintegrada por las dos primeras críticas (la de la “Razón Pura” y la de la “Razón Práctica”), escindiendo la mente entre lo teórico y lo práctico. Y justamente en ese territorio del sentimiento, Kant albergó el estrato más hondo de la libertad o autonomía de la conciencia, reservándole como ejercicio típico la “reflexión”, que es un ejercicio de la conciencia sin mediación alguna, que consulta exclusivamente el estado subjetivo del yo, el cual ya no se expresa en categorías (atributos formales del objeto de conocimiento) sino en “tautegorías” o expresiones no mediadas de su más íntima intimidad.

Si en todos los análisis precedentes he concluido que la fe está referida, como a su morada u “hogar” más pertinente, al mundo del sentir, sin pretender que el marco filosófico kantiano sea el único o el más pertinente marco de comprensión de la fe, pero dado el influjo de Kant en la mayoría de los autores con cuyas luces me he sentido más identificado, trato ahora, en este “excursus”, de ubicar ese sentir de fe en dicho marco filosófico.

La Crítica kantiana del Juicio se desdobra en dos sentimientos fundamentales: el sentimiento de lo bello y el sentimiento de lo sublime. El sentimiento de lo bello, aunque comparte con el de lo sublime su carácter reflexivo y tautegórico (autonomía subjetiva del sentir), conserva todavía ciertos condicionamientos por parte del mundo objetivo o fenoménico, ya que el placer de lo bello se siente con ocasión de la forma de los objetos, abstracción hecha de todo interés por la materia de los mismos.

Ciertamente lo que está en juego en el gusto estético de lo bello, no es el conocimiento de los objetos ni ningún interés ligado a ese conocimiento, sino sólo el placer que su forma (no su materia) produce en el estado subjetivo de la conciencia, afectando la facultad de sentir placer o dolor. La imaginación es la que aporta esas formas y, en este caso, deja de someterse a los principios y

reglas del entendimiento (lo que daría como resultado un objeto o fenómeno cognoscible) y, más bien, al separarse de los esquematismos del entendimiento, deja en libertad de juego a las formas. Se produce entonces un cierto forcejeo entre los poderes intelectivos y los imaginativos, y en ese forcejeo, la imaginación logra independizarse de los esquemas intelectivos pero mantiene el poder de representación o de “síntesis comprensiva” de los objetos, que es lo que despierta el sentimiento de lo bello, el cual queda de alguna manera (aunque más débilmente que en el conocimiento como tal) sujeto a los límites del mundo objetivo.

El sentimiento de lo sublime, en cambio, se caracteriza por romper esos últimos límites de lo objetivo o fenoménico.

Dos siglos después de la aparición de la *Crítica del Juicio* de Kant, Jean-François Lyotard escribió un profundo análisis de su capítulo sobre la “Análítica de lo Sublime”<sup>89</sup> que actualiza muchas de sus inspiraciones. Siguiendo a Lyotard, el sentimiento de lo sublime irrumpe o se despierta en momentos en que la realidad, con todos los mecanismos y esquematismos mediante los cuales se proyecta en la conciencia (sensaciones, imaginación, producción de conceptos mediante esquemas, principios o imperativos a priori que se sintetizan), no da más, a pesar de que la conciencia quiere forzarla a que dé más, o sea, a que le proporcione imágenes o conceptos, teóricos o prácticos, de lo infinito y de lo absoluto, llegando entonces la razón a experimentar sus propios límites y produciéndose simultáneamente un dolor y un placer que configuran el sentimiento de lo sublime. En esos momentos, la mente humana descubre en sí misma un acceso, en su sentir, a lo que trasciende el mundo real o fenoménico.

La experiencia de lo sublime se da de dos maneras, las que Kant llama “sublime matemático” y “sublime dinámico”.

El sublime matemático se despierta cuando el entendimiento y la imaginación llegan a sus límites en su esfuerzo por representarse la magnitud y se revelan incapaces de elaborar lo infinito como representable. Lyotard lo describe así: “en el instante de pasar más allá de ese límite absoluto, la síntesis comprensiva de la magnitud llega a ser imposible y la calidad del estado en el cual se encuentra entonces el pensamiento imaginativo, se invierte: el pensamiento tiene miedo de esto trascendente que es un “más allá” inestable y confuso como el de un abismo, donde el pensamiento mismo teme perderse (...) cuando el concepto de magnitud se muda en la idea de un infinito absoluto o actual, la síntesis matemática por composición se revela impotente para dar una representación de sí misma. Ante esta idea, el vértigo del pensamiento exponente se transforma en angustia mortal. La imaginación se hunde en el cero de representación que es el correlato del infinito absoluto. La naturaleza se hunde con ella, pues nada de ella es presentable como objeto de esta idea [de lo infinito] (...) Hay, entonces, en el sentimiento sublime, la sensación experimentada

---

<sup>89</sup> LYOTARD, Jean-François, “Leçons sur l’Analytique du Sublime”, Galilée, Paris, 1991.



por la conciencia de que se hace un “llamado” a una “fuerza” dentro de ella (de la conciencia), que no es “de la naturaleza”. Tal sensación es una satisfacción exaltante y por tanto un placer vivo. ¿Por qué? Porque este llamado actualiza, al mismo tiempo que lo descubre, el destino de nuestra facultad espiritual”<sup>90</sup>.

En el sublime dinámico, la impotencia se experimenta, ya no en el terreno de la razón teórica sino en el terreno de la razón práctica o de la libertad: “la Analítica de lo sublime considerado dinámicamente, se abre sin más sobre el tema de la fuerza y ya no de la magnitud (...) La naturaleza tiene fuerza y esta fuerza le causa miedo a la conciencia, pero ésta descubre que ella también tiene fuerza, un poder suficiente para resistir al de la naturaleza (...) No se trata de un miedo real o empírico, que no puede dar lugar al sentimiento sublime como tampoco la conciencia dominada por la inclinación del apetito podría conllevar un juicio sobre lo bello. Lo que importa en la formación del sentimiento sublime es la sensación de que hay lugar al miedo, un espanto que corresponde al “esto es horrible”, es decir, un juicio reflexivo en sentido tautegórico (...) la idea de libertad no conduce aquí a la conducta moral sino al sentimiento estético; no está presente en la conciencia como motivo para hacer que sea lo que no es pero que debe ser, sino que está presente como temor y exaltación de que lo que es (el fenómeno) sea insignificante frente a lo que la libertad podría y debería hacer que sea”<sup>91</sup>.

Friedrich Schiller, quien siguió a Kant de cerca en la elaboración de una Estética trascendental, en su opúsculo sobre Lo Sublime prefirió llamar sublime teórico y sublime práctico lo que Kant llamó sublime matemático y sublime dinámico. Sus explicaciones son quizás menos complicadas que las de Kant: “Un objeto es teóricamente sublime, cuando lleva consigo la idea de infinitud que la imaginación se siente incapaz de reproducir; es prácticamente sublime, en cambio, cuando entraña la idea de un peligro que nuestra fuerza física no se siente capaz de vencer. Fracamos en el empeño de formarnos una idea del primero y en la tentativa de hacer frente al poder del segundo (...) Ambas formas de sublimidad coinciden, por su oposición a las exigencias de nuestro existir y obrar, en su común capacidad para descubrir las fuerzas de la naturaleza humana no sujetas a ninguna de las condiciones referidas, las cuales nos permiten, de un lado, pensar más de lo que el sentido puede aprehender y, de otro, no temer por su independencia ni sufrir violencia alguna por su manifestación, aun cuando su compañero sensible sucumba bajo el poder terrible de la naturaleza (...).

Lo sublime teórico se halla enfrentado con el instinto de representación, lo sublime práctico con el instinto de conservación. En el primer caso, se obstaculiza exclusivamente una manifestación aislada de la facultad imaginativa. En el segundo, se ataca el fundamento último de todas ellas, es decir, la existencia (...).

---

<sup>90</sup> LYOTARD, J. F., o. c., pg. 141, 143, 149, 150.

<sup>91</sup> LYOTARD, J. F., o. c., pg. 171-172.

Ahora bien, dado que la esencia entera de lo sublime descansa en la conciencia de la libertad de la razón, y como quiera que el placer de lo sublime tiene en ella su único fundamento, se desprende naturalmente –y así lo muestra también nuestra experiencia en la representación estética– que lo terrible debe conmover más viva y agradablemente que lo infinito y que, por consiguiente, la sensación de lo sublime práctico sea mucho más fuerte que la de lo sublime teórico (...) De este modo, la naturaleza, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para que consideremos como pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud, vida); y así, no consideremos la fuerza de aquella (a la cual, en lo que toca a esas cosas, estamos sometidos), para nosotros y para nuestra personalidad, como un poder ante el cual tendríamos que inclinarnos si se tratase de nuestros más elevados principios y de su afirmación o abandono.

(...) Tal como lo hemos definido, sublime es únicamente el objeto ante el que sucumbimos como seres naturales, pero del que, como seres racionales, como criaturas no pertenecientes a la naturaleza, nos sentimos absolutamente independientes. Así pues, la idea de lo sublime excluye cualquier medio natural empleado por el hombre para oponerse al poder de la naturaleza. Su única e incondicionada exigencia consiste en cumplir el deber de no competir con ella [con la naturaleza] como seres naturales, de sentirnos libres de sus exigencias merced a la dimensión no natural de nuestro ser, es decir, sirviéndonos exclusivamente de la razón pura<sup>92</sup>.

Algunas de estas explicaciones de lo sublime podrían dejar la impresión de que tanta insistencia en los límites de nuestras facultades deja un vacío que podría ser llenado por una realidad infinita y absoluta, la que correspondería al concepto griego Dios, o que la idea de la inmortalidad del alma podría corresponder al sentimiento sublime al ayudar a superar el terror natural de la muerte. Sin embargo, Schiller explícitamente desmonta estas dos hipótesis:

- Respecto al tipo de seguridad que podría proporcionar la idea de la inmortalidad del alma para enfrentar la representación del horror de la muerte, sería más un sosiego para la sensibilidad, en el afán subjetivo de persistencia, y no produciría propiamente un sentimiento sublime, ya que en éste las causas del sosiego residen exclusivamente en la razón y no en la sensibilidad. Por eso afirma Schiller que “la idea de inmortalidad que toma en cuenta de un modo o de otro la sensibilidad –como ocurre en todas las religiones positivas– no puede contribuir a convertir la representación de la muerte en un objeto sublime. La idea de inmortalidad debe estar situada en segundo plano, para acudir en ayuda de la sensibilidad cuando se sienta expuesta sin consuelo e indefensa a los horrores de la destrucción y amenazada de sucumbir a su

---

<sup>92</sup> SCHILLER, Friedrich, “Lo sublime”, Edición de Pedro Aullón de Haro, Agora, Málaga (España) 1992, pg. 76 a 80.

violento ataque. No obstante, si la idea de inmortalidad impera en el espíritu, la muerte pierde su condición terrible y desaparece lo sublime<sup>93</sup>.

- Respecto a la idea de Dios, para que ésta despierte un sentimiento sublime, tendría que tener representaciones terribles, como en realidad las tiene en las imágenes más corrientes de Dios: como escudriñador judicial del corazón humano que busca pruebas para acusarlo y castigarlo; como poseedor de una santidad que no tolera ningún "deseo impuro"; como poder que tiene en sus manos nuestro destino físico amenazándonos permanentemente con destruirnos en cualquier momento, es decir, como un poder al cual es imposible resistir, o sea, ante el cual no hay seguridad física posible sino sólo seguridad moral: cuando su justicia y nuestra inocencia puedan coincidir. Pero Schiller anota: "el sentimiento de seguridad no puede ser la causa de lo sublime, pues ni siquiera cuando se basa en fundamentos morales proporciona otra cosa que un principio de sosiego para la sensibilidad y la satisfacción del instinto de auto-conservación. Pero lo sublime no se funda en la satisfacción del instinto. Para que la idea de la Divinidad se torne práctica, dinámicamente sublime, es preciso buscar el sentimiento de seguridad en nuestros principios fundamentales, no en la existencia (...) Únicamente cuando no puede aniquilar nuestra autonomía ni es capaz de forzar a la voluntad a obrar en contra de sus principios, nos percibimos independientes, como seres racionales, de su omnipotencia. Así pues, la idea del poder de la Divinidad es dinámicamente sublime cuando le negamos cualquier posibilidad de influir de modo natural sobre las decisiones de nuestra voluntad. Sentir que las decisiones de la voluntad no dependen de la Divinidad significa exclusivamente ser consciente de que la Divinidad no puede influir, como poder, sobre la voluntad. Mas, como quiera que la voluntad pura ha de coincidir siempre con la de la Divinidad, la determinación de la razón pura no podrá ir nunca contra la voluntad divina. Rechazamos el influjo de la Divinidad sobre la voluntad, porque sabemos que únicamente puede influir sobre sus decisiones merced a la armonía que mantiene con la ley de la razón pura inscrita en nosotros, no por su autoridad, ni por los castigos, recompensas o temor a su poder. Nuestra razón venera exclusivamente la santidad divina y teme únicamente ser reprobada por ella. El temor a no recibir la aprobación de la Divinidad tiene su origen, por lo demás, en que la razón percibe en ella sus propias leyes. No es cuestión de arbitrariedad divina aprobar o desaprobar nuestro carácter. (...) Así pues, en el único caso en que la Divinidad podría convertirse en una realidad terrible, aquél en que recibimos su reprobación, no dependemos de ella. Únicamente cuando la Divinidad es "representada como poder capaz de abolir nuestra existencia –aunque sin posibilidad de influir sobre las acciones de la razón mientras la conservamos-, la Divinidad es dinámicamente sublime. Por consiguiente, sólo una religión que brindara esa idea de la Divinidad, llevaría en sí el sello de lo sublime"<sup>94</sup>. Es

---

<sup>93</sup> SCHILLER, F., o. c., pg. 85.

<sup>94</sup> SCHILLER, F., o. c., pg. 88.

decir, que sólo una imagen de Dios que conlleve una oposición a nuestra más íntima moralidad y que se afirme como poder capaz de destruirnos, podría crear un espacio generador de un sentimiento sublime, cuando al mismo tiempo descubrimos en nosotros una fuerza moral capaz de resistir a ese poder divino.

El sentimiento sublime consiste, pues, en una afirmación de libertad frente al mundo natural. "La libertad debe consistir tan sólo en no considerar la situación física, que puede ser determinada por la naturaleza, como un elemento constitutivo del propio yo, sino como algo externo y extraño incapaz de influir sobre la persona como realidad moral. (...) No debemos sentirnos superiores al objeto terrible por nuestra fuerza, entendimiento o condición de seres sensibles, pues, de hacerlo así, la seguridad sería meramente empírica, dependería exclusivamente de causas físicas, es decir, siempre subsistiría una dependencia de la naturaleza (...) Quien supera lo terrible es grande. Quien no lo teme, ni siquiera cuando sucumbe ante ello, es sublime (...) Hércules, cuando emprendió y llevó a cabo los doce trabajos, fue grande. Prometeo, que encadenado en el Cáucaso no se arrepintió de su hazaña ni reconoció su culpa, fue sublime. En la dicha cabe mostrarse grande. Únicamente en la desgracia es posible exhibir una actitud sublime"<sup>95</sup>.

Todas estas exposiciones sobre lo sublime están revelando la profunda imbricación entre lo estético y lo ético. Este es justamente el tema de una de las Lecciones de Lyotard sobre la Analítica de lo Sublime. Allí rastrea minuciosamente las posiciones de Kant sobre esa relación entre lo ético y lo estético, para concluir, no de una manera fácil sino como deducción complicada de múltiples análisis colaterales, que hay una analogía legítima entre lo bello y el bien y que entre el sentimiento estético y la ética hay afinidades profundas que tienen que ver con la especificidad y el funcionamiento de las facultades mismas de la conciencia en que se albergan.

El meollo de esa afinidad y analogía entre ética y estética lo pone Lyotard en el desinterés que caracteriza, tanto el sentimiento estético como la ley moral. Lyotard no desconoce ni minimiza de entrada la heterogeneidad de las facultades en que se albergan lo ético (facultad de desear) y lo estético (facultad de sentir placer y dolor) sino que reafirma las diferencias y las esquematiza para poderlas contrastar en profundidad y descubrir sus posibles afinidades. No obstante concluye, con plena "legitimidad kantiana", que "la belleza es símbolo del la moralidad"<sup>96</sup> (tal como lo afirmaba Agnes Heller, antes citada a este respecto) y que "el bien (moral) intelectual, en sí mismo final, considerado estéticamente, no debe ser representado de tal modo como bello sino como sublime"<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> SCHILLER, F., *ibid.*

<sup>96</sup> LYOTARD, J. F., o. c., pg. 201.

<sup>97</sup> LYOTARD, J. F., o. c., pg. 220.

Para la opinión común es difícil articular la imperatividad de la ley moral, referida ordinariamente (en los imaginarios más comunes y corrientes) a la autoridad de un legislador externo al ser humano, con el sentimiento estético, que pareciera situarse en los antípodas de la "ley", o sea, en los territorios de la más absoluta libertad. Este abismo no se franquea sin tener en cuenta la crítica kantiana de la ley moral. En la imperatividad absoluta (el "imperativo categórico") de la ley moral Kant no ubicó el dominio de agentes externos al ser humano sino, por el contrario, el de la libertad más íntima y radical del ser humano, la que llamó "causalidad absoluta", en contraposición con la causalidad vigente en el mundo fenoménico, donde entre causa y efecto se interponen muchos elementos condicionantes. La causalidad absoluta, en cambio, ni siquiera depende (como finalidad o motivación) de un objeto de búsqueda que sería el bien, sino que es ella misma la que crea el bien, lo bueno, como expresión de su libertad radical. No es una "ley" de contenidos la que la Razón Práctica le impone al actuar humano, sino el formato o matriz más elemental y profundo de la ética: el bien debe ser realizado ("Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda valer al mismo tiempo como norma universal de conducta").

Según Lyotard, la afinidad profunda, el piso o base común y compartida, entre el sentimiento estético y el formato originante de la ética, se da en la carencia de interés que campea en dichos ejercicios de facultades diferentes: "la razón práctica encuentra interés en el placer desinteresado que suscitan las bellezas naturales"<sup>98</sup>. Sin caer en la tentación de ubicar su conclusión en un plano dialéctico, lo que lo sacaría del sistema crítico kantiano, la formula así: "un interés ético por un desinterés estético"<sup>99</sup>, lo que significa que, en la interacción de las facultades de la conciencia, la quintaesencia de la ética o de la ley moral, donde no cabe ni de lejos ningún asomo de interés, se siente atraída, se articula o se funde con la quintaesencia del sentimiento estético, donde tampoco cabe ningún asomo de interés. Ese desinterés es más radical en el sentimiento de lo sublime que en el sentimiento de lo bello, pues lo sublime ya no se funda en la ocasión que brinda una forma para que irrumpa un placer del espíritu; en lo sublime las formas se desvanecen y se pierden, y con ello se da ocasión a que la razón práctica refuerce su copamiento de la conciencia, la cual queda así más expuesta a la ley moral sin ser inducida por ningún interés.

Sin embargo, lo sublime, como se vio, implica un sentimiento simultáneo de dolor, no sólo por la conciencia de los límites imaginativos, sino por el carácter terrible de las fuerzas naturales que se oponen a nuestra conciencia moral, poniendo en alto riesgo nuestra existencia física. Por eso Lyotard aborda, en el último apartado del capítulo donde examina las afinidades entre lo ético y lo estético, el carácter sacrificial de lo sublime. Allí concluye que "esta fuerza (de la ley moral) sólo se deja experimentar estéticamente mediante sacrificios" (ibid. 228).

---

<sup>98</sup> LYOTARD, J. F., o. c., pg. 209.

<sup>99</sup> LYOTARD, J. F., ibid.

Toda esta digresión por la filosofía kantiana actualizada por Lyotard, tiene el propósito de brindarle algún esquema de comprensión filosófica a la experiencia de fe, tal como se ha ido reelaborando en la confrontación con el principio de defensa de los derechos y de la dignidad radical del ser humano a través de una larga conflictividad histórica.

### 5.3. Epílogo

Todas las salidas y los aportes que he ido asumiendo en este trabajo reflexivo, como aceptables, interesantes y convincentes, han ido remitiendo la experiencia de fe al ámbito ético-estético y en ello me fueron dando seguridad, en uno u otro aspecto, Juan Luís Segundo, Max Weber, Erich Fromm, Agnes Heller, Max Horkheimer, Jürgen Habermas, René Girard, Bertrand Russell, Luís Pérez Aguirre (el inolvidable 'Perico'), sin dejar de lado a Rousseau, Kant, Schiller y Lyotard, y sin olvidar los aportes plenamente coherentes con éstos, en el campo de la exégesis y de la teología, de John Dominic Crossan y de Marianne Sawicki.

Hay que evocar aquí de nuevo el aporte de Agnes Heller, en sus profundos análisis de los sentimientos, y particularmente de las emociones, en las cuales se alberga el summum de conciencia y libertad que la especie humana puede dar, cuando afirma que no existen propiamente "sentimientos estéticos" en los cuales se aplicarían las categorías orientativas de valor "bello/feo" (pues éstas están referidas más al bien y al mal), pero que sí existe un "sentimiento estético" que se caracteriza por la irrupción de la "EXPERIENCIA CUMBRE"; la cual equivale a una "auto-identificación con la especie" o con "el ser para sí de la especie", donde se generan los sentimientos "moralmente buenos" y que es simultáneamente una "auto-identificación con lo hermoso".

La experiencia cumbre, de la cual habla Agnes Heller, que integra en su fuente común lo ético y lo estético [absolutamente desinteresada, absolutamente ajena a la racionalidad con arreglo a fines y más bien identificada con la racionalidad con arreglo a valores absolutamente autovalidantes] apunta, sin duda, a ese territorio donde Kant presenció el surgimiento del sentimiento de lo sublime, dentro de los parámetros de su filosofía, desde donde la fe y la defensa radical de la dignidad humana confrontan, asumen y relativizan las ideologías.

Pero también hay que evocar de nuevo, en estas líneas finales, aquel hermoso bloque del Credo del Hombre Libre, de Russell, donde la tragedia se convierte en el centro estético de la vida, y donde la ciudadela del hombre libre se erige en esa cumbre rocosa desde donde se aprecian todas las fortalezas del adversario. No hay duda de que las frías definiciones kantianas de lo sublime encuentran en la hermosura descriptiva que logra Russell de esa tragedia, del vivir desde la libertad en un mundo hostil y terrible, sus más estéticas expresiones.

Cómo no evocar, para terminar, el núcleo sublime de la fe cristiana, envuelto en las imágenes de la crucifixión y de la resurrección de Jesús. Imágenes que han acompañado a la vez, durante siglos, la experimentación de fuerzas ciegas y terribles (naturales y culturales) con las que chocan trágicamente nuestros ideales de libertad y bondad, y las incursiones desafiantes y heroicas que afirman e implantan esos valores en territorios enemigos, muchas veces copados por divinidades implacables de Ley y de Muerte. Imágenes miles de veces estetizadas en la pintura, en la música, en los rituales y en otras muchas y variadas performances, pero también miles de veces trivializadas en mitos y cooptaciones degradantes. Imágenes, sin embargo, no desgastadas por el tiempo y los usos, sino que siempre están ahí, con toda la energía original de su impacto, en cualquier lugar y tiempo en que el ser humano se vea avocado a enfrentar los límites de la fuerza apabullante de lo que es, e invitado a violarla desde la libertad soberana de lo que puede y debe ser.

No puedo dejar de evocar, en este final, un párrafo profundo del teólogo John Dominic Crossan, en su libro *The Dark Interval* (El Intervalo Oscuro), en el cual estudia profundamente el lenguaje típico de Jesús que fue la parábola, relato que desestabiliza constante y totalmente los pisos de todas nuestras seguridades, subvirtiendo los esquemas interpretativos y valorativos de los espectadores. Crossan muestra cómo finalmente Jesús se convirtió, de “parabólico” en parábola él mismo, cuando en la cruz trastocó, con su “maldición asumida”, los parámetros más hondos de bendición y maldición de su cultura étnica y universal. Al finalizar el ensayo teológico mediante el cual Crossan prepara al lector para abordar el estudio de la parábola como lenguaje, ensayo que él denomina *Teología del límite*, Crossan apela a una experiencia emocional profunda: “Al menos para mí, la forma más emocionante de navegar en un velero, es la de una carrera de tiro corto, apuntando lo más cerca posible al ojo del viento. El límite es total. Yo diría que no se puede remar hacia el ojo del viento algo más de lo que uno logra ponerse fuera del lenguaje y fuera del relato. Pero uno puede llevar el velero tan cerca como sea posible hacia el ojo del viento y decir que uno se acerca tanto como es posible sólo porque uno está probando, experimentando, ensayando, midiendo constantemente el viento. Entonces el velero se sostiene ahí encima, empuja, se enrosca, tira, y uno experimenta así, a plenitud, la emoción del navegar. Eso me sugiere que el estímulo de la experiencia trascendente sólo se encuentra en el borde del lenguaje y en el límite del relato, y que la única manera de encontrar la emoción, es probar, medir, ensayar, experimentar esos bordes y esos límites. Y de eso se ocupa precisamente la parábola”<sup>100</sup>.

\* \* \* \* \*

---

<sup>100</sup> CROSSAN, John Dominic, “*The Dark Interval*”, Eagle Books, Sonoma, CA., 1988, pg. 29 - Versiones del inglés: JG.

## Apéndice

### Carta a Ignacio de Loyola

Querido Íñigo:

Desde hace varios años esta carta está en gestación. Responde a una necesidad que siento de expresarte muchas cosas que tocan realidades existenciales que nos son comunes.

La idea de escribirte nació en una tarde de otoño hace unos seis años. Una invitación a un congreso cerca de Loyola me arrancó de improviso de los días lóbregos de un exilio cuajado de soledades, en el que las circunstancias me obligaron a encontrarme a fondo conmigo mismo y a decantar muchos dolores, tragedias, tensiones y oscuridades. Un parque precioso que bordeaba un lago holandés, en medio del cual se erigía un memorial a las víctimas de un genocidio, me servía de sala de lectura en las tardes de aquel otoño. Por aquellos días trataba de digerir las *Leçons sur L'Analytique du Sublime*, de Jean-François Lyotard, una obra que me ayudó a reconfirmar y esclarecer mucho el papel decisivo del sentimiento en los intrincados ejercicios de la razón.

Al concluir el congreso al cual fui invitado, un compañero jesuita vasco me sugirió volver a visitar tu casa solariega de Loyola. Me contó que la habían remodelado removiendo el exceso de mármoles y terciopelos que le quitaban autenticidad al histórico caserón, y al día siguiente me condujo en su coche y me dejó allí desde la mañana para que disfrutara de una jornada de reencuentro con lo que fue tu entorno físico, lleno de densos significados y evocaciones. Me detuve un tiempo largo en el cuarto de tu conversión, restablecido a la austera sencillez vasca de antaño. Fijé la mirada en la escultura de tu cuerpo convaleciente con rostro de discernimiento y quedé absorto allí por un largo rato. Comprendí entonces mucho mejor, en profunda contemplación intuitiva, lo que fue decisivo en tu conversión: aquellas sensaciones de fruición profunda que experimentabas cuando te imaginabas siguiendo a Jesús, en contraste con las sensaciones de desencanto y sequedad que te producía el imaginarte en nuevas gestas de honor caballeresco, como las que te habían seducido con pasión en el pasado.



Sentí, como nunca antes, que mi existencia entraba en un intercambio profundo con la tuya y que la comunicación fluía en un hermoso y reconfortante diálogo. Con la ayuda de teólogos y teólogas inquietantes, también abordados en mi exilio, pude sentir más claramente que la idea de la muerte que nuestra cultura occidental nos ha obligado a introyectar, como clausura final de la existencia, que entra definitivamente en el pasado y no vuelve a interactuar ya más con la realidad viviente, es una idea descabellada. Tu existencia es un texto que muchos llevamos inscrito en los estratos más vitales de nuestro ser y que interactúa dinámicamente con quien activa en sí mismo dimensiones más determinantes que la biológica.

El impacto de aquel encuentro en tu casa solariega, donde el mismo paisaje y la arquitectura de los espacios que contextualizaron tus sensaciones de consolación y de desolación me transmitían por todos los sentidos la génesis de tu proyecto de vida, fue algo que me invitó a continuar mi comunicación contigo y me sugirió el medio epistolar. Desde aquella misma tarde la temática quedó insinuada en mi mente pero solo en contenidos seminales que fueron germinando poco a poco.

Consideraba que debía sincerarme contigo y expresarte lo que sentía frente a tu legado espiritual y humano, haciendo conscientes las distancias ineludibles que el tiempo y la historia han ido estableciendo, pero también aquellas persistencias que se agigantan con el tiempo y que refuerzan cada vez más mi comunión contigo.

Como todo jesuita, bebí por muchas décadas, con sagrado entusiasmo y sobrecogimiento, del texto literal de tus Ejercicios Espirituales. Asimilé todos sus lenguajes, iconografías, trasfondos teológicos, psicológicos y filosóficos que modelaron su trama, todo lo cual hace parte inconfundible e irreversible de mi itinerario espiritual. No me fue necesario ningún trasplante cultural, ya que todos mis ancestros se habían nutrido de esos mismos parámetros culturales, que aún mantenían vigentes los códigos de honor y vergüenza que tejieron el mundo ideal de los caballeros medievales y los habían proyectado en los patrones morales de su tradicional cristianismo. Como tú, también yo en mi niñez y adolescencia trasegué por un mundo habitado por Dios en todos sus rincones, donde Cristo, María y los santos hacían frecuentes incursiones milagrosas para censurar conductas o ideologías o para impulsar campañas y devociones que iban saturando cada vez más nuestra fantasía de ideales apasionantes, los cuales a su vez sacralizaban muchas instituciones que nos atrapaban por doquier.

Pero todo fue cambiando. Las oleadas secularizantes fueron debilitando aquella cosmovisión fantástica sostenida por construcciones teológicas ancladas en fundamentos de autoridad. El concepto de Dios fue el más fuertemente sacudido por no tener referentes de bulto en nuestros conocimientos empíricos. Sobre los relatos bíblicos se volcaron todas las ciencias: lingüísticas, arqueológicas, antropológicas, históricas, sociales y hermenéuticas, para depurar los lenguajes y re-situar los símbolos. El mismo campo de relaciones entre los conceptos y sus referentes extra-conceptuales sufrió un remezón profundo, cuando fueron

desdoblados los lenguajes bidimensionales que desintegraron la unidad monolítica antes existente entre los conceptos y sus referencias. Así, el psicoanálisis destapó los dinamismos del inconsciente que relativizaron ampliamente los contenidos de la conciencia, al tiempo que el materialismo histórico develaba el influjo de los intereses económicos y políticos en la construcción de los saberes sociales, otrora considerados como construcciones puras de la razón.

Mientras la objetividad de las ciencias humanas y sociales se derrumbaba progresivamente, a la teología cristiana se le exigía prescindir de marcos conceptuales ajenos al mensaje de Jesús; relativizar aquellos de los cuales echaron mano las comunidades cristianas del Imperio que fueron sus primeras destinatarias, y depurarse profundamente de las construcciones teológicas medievales, contaminadas de los intereses de poder de un imperio cristiano.

La Iglesia fue cuestionada profundamente en la coherencia de su fe, al ponerse en evidencia su connivencia histórica con regímenes antihumanos y con procedimientos radicalmente antievangélicos. La tradicional cosmovisión cristiana de Occidente terminó reivindicada, en el último siglo, por los regímenes de facto más anticristianos. Las capas intelectuales se fueron sintiendo más tranquilas, en su mayoría, refugiándose en agnosticismos, ateismos o indiferentismos.

Aunque la Iglesia hizo grandes esfuerzos por escuchar, revisar y cambiar, abriéndose a visiones más críticas de la realidad, de las ciencias y de la fe, esfuerzos que llegaron a su clímax en el Concilio Vaticano II, rápidamente recogió sus velas y se atrincheró de nuevo en su cosmovisión tradicional, la que continuó inspirando sus momentos más decisivos.

Muchos de mis compañeros siguieron la corriente mayoritaria de la Iglesia y reconstruyeron un discurso que fue facilitando la convivencia pacífica entre una fe sostenida por la tradicional cosmovisión cristiana y un estándar de vida secularizado, adaptado a los permanentes avances del capitalismo globalizado. La teología más modernizante se fue encargando de confinar la fe en ámbitos impermeables a los grandes desafíos humanos, intelectuales y sociales, y de blindarla frente al discernimiento histórico y a los escrutinios de coherencia.

Otros nos involucramos de lleno en todas estas convulsiones y solo nos sentimos tranquilos poniendo a prueba constantemente nuestra fe, confrontándola con todas las críticas y exponiéndola a todos los embates. Por eso nos fuimos aficionando a leer y a escuchar a los maestros de la sospecha y a todos sus discípulos y simpatizantes. Esta actitud, que no fue fácil de sostener, no solo por las estigmatizaciones de los de casa sino también por la sensación recurrente de perder continuamente el piso de nuestras seguridades y autoestimas, nos fue llevando a la convicción de que debíamos ser radicalmente honestos con nosotros mismos y con nuestros entornos sociales. Esa honestidad la fuimos descubriendo también progresivamente en la misma intelectualidad crítica de la

cual nos nutrimos y en los movimientos sociales radicales que desde compromisos impactantes zarandearon continuamente nuestra fe.

Pero en todo este proceso no naufragó Jesús como iniciador y consumidor de nuestra fe. Por el contrario, lo vimos levantarse después de cada embate con rasgos más atractivos y cautivantes. Nos parecía redescubrirlo cada vez más limpio de excrecencias que adulteraban su rostro y su más genuina identidad.

Desde la otra orilla de la tormenta descubrimos que varios parámetros teológicos que sirvieron de armazón a la cosmovisión cristiana tradicional, sí habían naufragado.

Ante todo, un concepto de Dios que había sido tomado en préstamo de filosofías pre-cristianas y acomodado como hipoteca a la misma identidad de Jesús, concepto que arrastraba, a su vez, la proyección acumulada de los señoríos históricos y obraba como sublimado instrumento generador de relaciones de dominación y sumisión.

Sobre esa misma base se había anclado la teología de la prueba, esquema fundamental dentro del cual se vaciaron las imágenes que teologizaron los misterios de la creación, del mal y del pecado, y sobre el cual también se apoyó la lectura mitificada de la vida y muerte de Jesús.

En la teología de la prueba, la existencia humana en el mundo tenía solo el carácter de una prueba para poder conquistar otra vida que era la verdadera; prueba que se pasaba si se cumplían a satisfacción de Dios numerosos preceptos y se aceptaban muchos sufrimientos. Atrapados en esta mentalidad teológica, los creyentes se habían encapsulado por siglos en una emulación de méritos, agotándose en un egoísmo salvífico en gran medida ajustado a los patrones del mercado, justo en la actitud que Pablo consideró en sus momentos de mayor lucidez como el polo radicalmente contrario a la apuesta de Jesús.

Complementada con una teologización de la muerte de Jesús sobre el esquema de la víctima expiatoria, o víctima que discontinuaba las cadenas infinitas de violencias al colocarse en el lugar de los culpables a pesar de su inocencia, la teología de la prueba había desembocado en una mística de imitación de Cristo, y particularmente de su pasión, como culmen del ideal cristiano.

Aquí reconoces, seguramente, Íñigo, armazones teológicos en los que se apoyaron meditaciones álgidas de tus Ejercicios, como las del Principio y Fundamento, el Pecado, el Infierno, el Llamamiento del Rey Temporal, las Dos Banderas, los Tres Binarios y las Tres Maneras de Humildad. Sin las teologías de la prueba y de la víctima expiatoria, su lógica interna se derrumbaría. Pero esa fue la cosmovisión teológica que tu entorno histórico te legó y podríamos decir que te impuso, y esa fue la tradición de la cual tú, como nosotros hasta hace muy poco, nos nutrimos.

Aquí se perfila una de las distancias que había querido explicitarte, querido Íñigo, no sin experimentar desgarramientos, como esos que obligan a desprenderse de iconos entrañables que presidieron por mucho tiempo nuestros recintos de oración íntima.

Nuestro largo proceso de sinceramiento nos fue haciendo inaceptable la teología de la prueba con su concomitante concepto de Dios y su lectura expiatoria de la muerte de Jesús. También se derrumbaron todas las puertas de acceso a la experiencia de Dios que estaban flanqueadas por argumentos de autoridad o por rezagos de ideologías de dominación. Solo quedó en pie la humilde portada, atractiva y fascinante, del acceso ético existencial al Dios de Jesús, lugar de encuentro trascendente con el testimonio autovalidante de Jesús, quien ofrece un paradigma de mundo contracultural, éticamente subyugante, donde incluso el concepto occidental de la muerte queda radicalmente subvertido. Todo el proceso nos fue llevando a transformar la teología de la prueba en una teología del proyecto, y la teología de la víctima expiatoria en una teología del justo perseguido.

No puedo menos que imaginarte, querido Íñigo, reestructurando esas meditaciones álgidas de los Ejercicios desde tus mismos criterios de discernimiento histórico; desde los mismos parámetros de acceso a Jesús que constituyeron tu peculiar camino espiritual, y desde tu apertura extraordinaria para relativizar posiciones e instituciones que pudieron prestar un servicio benéfico en determinadas circunstancias pero pueden obstruir luego el camino a un mayor bien. La mayoría de tus orientaciones terminaban matizadas con relativizaciones prudentes que le abrían espacio a las circunstancias cambiantes o imprevistas y a los desafíos que podían transformar radicalmente los presupuestos de tus directrices. Tus expresiones se nos grabaron como reflejos y testimonio de un espíritu abierto en permanente discernimiento: “se provea como mejor les pareciere a mayor gloria divina”; “donde se juzgue en el Señor nuestro que ha de servir”; “según en el Señor nuestro parezca convenir”; “provea en todo lo que sintiere, ponderadas todas las cosas, ser más agradable a la divina y suma Bondad y mayor servicio y gloria suya”; “viendo lo que todos sienten, mejor se determinare lo que conviene”.

Pero además, Íñigo, todos los dinamismos que han ido llevando a derrumbar concepciones de Dios y armazones teológicos que van en contravía de una valoración radical de lo humano o que sirven subrepticamente a intereses de dominación, estaban en plena consonancia con los mecanismos de discreción de espíritus, que constituyen parte importantísima del bagaje sapiencial de tus Ejercicios. Como fino conocedor del alma humana, gracias a tus largos períodos de introspección orante de cara al Misterio, encontraste maneras de sacar a la luz las trampas psicológicas que impiden la transparencia del ser humano frente a sí mismo, frente a los demás, frente a la historia y frente al Misterio fontal, tan susceptible de manipulaciones. Y no otra cosa han tratado de hacer los maestros de la sospecha, un Freud, un Marx, un Nietzsche, como también Bertrand Russell, Erich Fromm, Ernst Bloch, Michel Foucault, los impulsores de la Escuela de

Frankfurt, Régis Debray, René Girard y muchos otros, quienes nos han obligado a romper esquemas alienantes y a reconstruir la fe desde horizontes humanizantes más transparentes.

Y por encima de todo, querido Íñigo, los procesos que han ido dando al traste, para nosotros, con las teologías de la prueba y de la víctima expiatoria, se han arraigado en una mirada contemplativa al Jesús de los evangelios, lanzada desde el corazón y desde el horizonte inquisitivo de nuestras propias vidas, contextos y conflictos, en la desnudez desmitologizada de sus paisajes, condicionamientos y conflictos históricos, tal como tú nos lo pusiste a tiro, como presa de todos nuestros sentidos, en el más largo trayecto de los Ejercicios.

Y aquí, Íñigo, llego al fondo de mi sintonía contigo. Siempre me llamó la atención el que estructuraras tus Ejercicios como un largo trayecto de contemplación austera de la vida de Jesús en su materialidad histórica, como un ejercicio de los sentidos acompañado por la imaginación, sembrando desconfianzas frente a discursos y saberes eruditos o teológicos, pero poniendo todo el cuidado sobre los vaivenes de las mociones del sentimiento, campo en el cual se juega el éxito o el fracaso, vale decir, lo decisivo de los Ejercicios. Si muchos historiadores te consideraron como un forjador de soldados de la ortodoxia, se hubiera considerado más coherente que pusieras al ejercitante a asimilar durante varias semanas las tesis dogmáticas de más "sana doctrina", para convertirlo en un apóstol o soldado de la ortodoxia. Pero ese no fue ciertamente el eje de tu espiritualidad.

Con Juan Luis Segundo, jesuita uruguayo con cuyas preguntas siempre me sentí identificado porque correspondían a mis mismas preguntas, y en cuyas búsquedas y respuestas hallé siempre al menos rutas o pistas que me satisfacían, estoy convencido de que el eje de tus Ejercicios y de tu espiritualidad está puesto en los modos de elección o de opción, los que constituyen su centro neurálgico.

Tributario como fuiste de la cosmovisión teológica que dominaba tu época, utilizaste en parte un lenguaje mítico, hincado en la imagen de una intervención divina en la vida del ejercitante para revelar la voluntad de Dios en su historia personal. Sin embargo, no dejaste de manifestar tus preferencias por el Segundo Tiempo de Elección, en el cual el sujeto llega a tener suficiente claridad sobre cuál es el mejor servicio de Dios que puede configurar en su vida, a través de la experiencia de consolaciones y desolaciones y del discernimiento de espíritus. Juan Luis Segundo sintetiza esa instancia culminante de tus Ejercicios y de tu espiritualidad como un tejido de elementos de prudencia psicológica para descubrir ese mejor servicio de Dios que puede confeccionar cada uno con su propia vida, cuando el sujeto, puesto en condiciones de gran autenticidad, experimenta determinado sentir, mientras contempla su vida a la luz de la de Jesús. Y esas condiciones de autenticidad son las condiciones que tú diseñaste milimétricamente para que el ejercitante tuviera claro su sentir, como: el ánimo y la disponibilidad, la concentración, el silencio, la regulación de la luz, las posturas, las comidas, los contextos, la ausencia de

influjos o presiones y los pensamientos, cuidando que nada interfiriera en el fluir de un sentir auténtico y limpio, dentro del ejercicio de confrontación de la propia vida con la de Jesús.

Y es aquí donde se articulan estas reflexiones con aquel encuentro contigo en la estancia de tu conversión, en Loyola, inquieto como estaba en aquellas tardes otoñales, por profundizar en el papel que juega el sentimiento en el ejercicio de la razón.

Pienso que toda tu espiritualidad está presuponiendo necesariamente, como condición de su autenticidad, una comprensión de la fe como acceso ético existencial a Jesús, en la identificación con unos valores por los cuales Jesús se jugó su vida, acceso en el cual juega un papel decisivo el sentir.

Tú lo habías experimentado reflejamente en tu larga convalecencia de la herida de Pamplona, y por eso sabías que el que decide todo, a la hora de la verdad, es el corazón. Y sobre esa experiencia profunda germinal quisiste construir el compartir básico con tus amigos en el Señor.

Pero ese contacto con el Jesús escueto de los evangelios, desnudo de ropajes teológicos o discursivos y en una materialidad tal que se vuelve accesible a aplicaciones de sentidos, poniendo en alta tensión el sentir del ejercitante, es el elemento que le da mayor autenticidad a una fe viva y la sustrae a la manipulación de los poderes. Configurando este tipo de acceso a Jesús, estabas de hecho buscando alternativas legítimas y fecundas a esa fe de afirmaciones y de informaciones que ha dominado por siglos nuestra Iglesia de masas, pero que no toca ningún centro vital de los creyentes. ¿Acaso, Íñigo, te apartó tan radicalmente de este tipo de comprensión de la fe, la experiencia de tus encarcelamientos y procesos por parte de la Inquisición?

En la confrontación vital con el Jesús de los evangelios no se puede eludir el encuentro, frente a frente, con un personaje que, si bien desestabilizó las tradiciones y estructuras más sagradas de su sociedad que era intensamente teocéntrica y teocrática, con la misma fuerza subyugante hace añicos la legitimidad de la mayoría de los fundamentos e instituciones de nuestra cultura. Sus parábolas le dan un vuelco a las expectativas que la mentalidad "normal" le impone a los relatos, y van mostrando que la única manera de abrirle campo a Dios es instalarse sobre una falla geológica donde los pisos estables de ideologías e instituciones que configuran nuestras seguridades, en cualquier momento pueden agrietarse y hundirse. Su humanismo cautivante se construye desde los excluidos, burlando y desintegrando todos los códigos de pureza, de jerarquía y de decoro social. Sobre ese mismo terreno resalta su actividad de sanación, la mayoría de las veces inseparable de múltiples formas de resistencia. Todo el colorido escatológico que refleja gran parte de su mensaje, ya en sus estratos más arcaicos, ya en las versiones teologizadas por los primeros movimientos de seguidores, que echaron

mano de toques de escatología apocalíptica o de escatología ascética, revelan de todos modos un NO explícito y rotundo a la aceptación rutinaria de la normalidad de la vida y de los presupuestos de la cultura dominante, poniendo fin (eschaton) a un mundo que representa aquel en el cual uno está instalado, pero en una lógica que se traduce en resistencia a un mal sistémico.

No hay duda de que ese Jesús con el cual uno se ve confrontado en la experiencia radical de los Ejercicios, solo puede acceder a nuestro mundo de valores a través de un compromiso contracultural radical. Por eso se entiende que desde los primeros siglos de esta era se haya reinterpretado profundamente a Cristo para que pudiera ser cooptado por los patrones básicos de nuestra cultura. Hubo necesidad de transferir al mundo de lo mítico muchas dimensiones de su vida y de su mensaje, y en ese intento justamente se confeccionaron las teologías de la prueba y de la víctima expiatoria, no fuera que su mensaje, convertido en proyecto histórico, desestabilizara todos nuestros patrones culturales, y que cualquier intento de enjuiciar la injusticia de su muerte llegara a deslegitimar las violencias legitimadas desde el poder.

Muy bien hiciste, Íñigo, en prohibir a los acompañantes de ejercicios que le entregaran a los ejercitantes a un Jesús envuelto en ropajes hermenéuticos y teológicos. Por muchos siglos se le han confeccionado a Jesús trajes y mantos reales y coronas de oro que substituyen la de espinas, y se le ha cambiado el trono de la cruz, propiedad intransferible de los delincuentes políticos, por olimpos celestes donde existiría el verdadero reino y donde se accedería a la verdadera vida, a la cual se llegaría pasando la prueba del cumplimiento de la Ley y de la resignación ante el sufrimiento histórico, mundo de la prueba donde la salvación del mal fue adquirida de una vez por todas por una víctima expiatoria y se recibe ya pasivamente, ritualizada, sin necesidad de tocar para nada los males históricos ni las estructuras de la injusticia y de la deshumanización, las que más bien ayudan a refinar la prueba. Tu sabiduría, Íñigo, salvaguardó el acceso a un Jesús más desnudo y auténtico como el de la cruz.

Sin embargo, Íñigo, las teologías de la prueba y de la víctima expiatoria te atraparon de una manera más profunda en aquella etapa en que sedimentaste tus ideales de servicio a la Iglesia y buscaste cómo incrustarte, con todo tu grupo de amigos en el Señor, en ese mundo eclesiástico que había pagado enormes peajes a las inercias develadas por la sociología de las instituciones, aunque guardaba como en un cofre sagrado y precioso el mensaje explosivo del Evangelio, así fuera entre cortinajes palaciegos que no pocas veces te escandalizaron. Quizás no tenías otras alternativas. Te comprendo.

Los proyectos apostólicos de la Compañía de Jesús se fueron diseñando sobre esos parámetros que eran los normales y oficiales: salvar al mundo mediante la difusión de un conocimiento dogmático, que llevaba a configurar la existencia terrena como prueba para poder acceder a otra existencia, esa sí verdadera y



consistente, haciendo de los sufrimientos de Jesús que culminaron en su pasión y muerte expiatoria, un hontanar de imitación meritoria, y de sus palabras, códigos morales que perfeccionaban la Ley impuesta a la humanidad desde el comienzo, como elemento central de la prueba.

Con todo, nuestra misión apostólica llevaba desde el comienzo el germen de una apertura a muchos desafíos históricos como implicaciones pertinentes de la fe. Así, el mundo de la enseñanza secular, del avance de las ciencias y de los proyectos sociales, reivindicaron y conquistaron desde el comienzo su carácter apostólico dentro de la Compañía y abrieron espacios de diálogo intenso con el mundo circundante, pero la mayoría de las veces reforzaron los patrones básicos de la cultura dominante, como la mercantilización del saber, el humanitarismo asistencial, cuando no la misma legitimación teologizada del poder.

No faltaron experiencias cautivantes e inspiradoras de contracultura, como las reducciones del Paraguay, cuando los misioneros se plantearon honestamente la imposibilidad de anunciar el Evangelio mientras los nativos continuaran sometidos a la brutalidad y explotación de conquistadores y autoridades que se hacían llamar "cristianos". Iniciaron entonces la construcción de unas estructuras sociales y políticas autónomas, inspiradas en utopías más cercanas al Evangelio, pero ese mundo también fue deslegitimado y destruido por la confluencia de poderes coloniales eclesiástico-seculares.

De ninguna manera pretendo recriminarte, Íñigo. Ese fue tu mundo y esa fue la cultura monolítica incuestionada que contextuó tu vida y esa sigue siendo fundamentalmente nuestra cultura que nos atrapa, en su mayor medida, sin dejarnos salidas.

Es cierto que en la historia multicentenaria de la Compañía, muchos jesuitas que se confrontaron sin pliegues ni trastiendas con el Jesús desnudo de los Ejercicios, desde la transparencia conflictiva de sus contextos vitales, encontraron infinidad de resquicios para crear respuestas comprometidas con un proyecto histórico inspirado en el Evangelio. Sin embargo, el lenguaje predominante e institucionalizado continúa atrapado en los armazones teológicos que se creían derrumbados. Nuestra última Congregación General sintetizaba la misión de la Iglesia dentro de la cual estamos incrustados, como "la realización del Reino de Dios en toda la sociedad humana, no solo en la vida futura, sino también en la presente", expresión que, sin desconocerle avances sobre el pasado, describe el compromiso por construir el Reino en esta vida como una concesión innovadora de algo aceptado como secundario, frente a lo esencial y primario que sigue siendo construirlo "en la vida futura".

Es legítimo, Íñigo, que frente a tantas corrientes que hoy existen dentro de la Iglesia y de la Compañía, tan distanciadas y opuestas en sus cosmovisiones y compromisos y separadas fundamentalmente por una línea divisoria que coloca



en un lado a quienes aceptan los principios básicos de la cultura dominante, y en el otro a los que han optado en su corazón por una contracultura y tratan de legitimar, impulsar y apoyar todas sus humildes manifestaciones y ejercicios marginados, nos preguntemos, o mejor te preguntemos, ¿de qué lado te sientes más cercano?

Soy consciente de que el bloque histórico que envolvió tu vida no se planteó numerosos problemas y preguntas que solo siglos después de tu muerte nos sacudieron con fuerza; de que la cosmovisión cristiana marcada por la teología de la prueba y la de la víctima expiatoria no solo era incuestionada sino incuestionable en tu tiempo, bajo la vigilancia torturante de la Inquisición, y de que la reflexión sobre la justicia ni de lejos tocaba la problemática de las estructuras económico políticas, aún no teorizadas como tales, y llegaba, como máximo, a impulsar obras de caridad, en las cuales fuiste pionero y profundamente comprometido.

No pretendo hacerte levantar de la tumba para que respondas lo que no tienes por qué responder. Temo, además, manipular tus pensamientos y convicciones para construir respuestas forzadas que no encajarían ni en tu carácter ni en tu camino. Solo quiero explorar respuestas ya dadas en tu vida, al menos como signos germinales, que ante un cambio de contexto no podrían producir frutos ajenos a su propio núcleo vital, a no ser que mediaran modificaciones genéticas.

Ante todo, Íñigo, tu fuiste un hombre de rupturas heroicas. Rompiste abruptamente con tu mundo familiar y con las perspectivas de ascenso en las jerarquías de nobleza que te ofrecieron. Rompiste con los códigos mínimos de normalidad que imperaban en tus comarcas, para mendigar y cosechar burlas y desprecios. Rompiste con la seguridad mínima del dinero y con las hospitalidades decentes que te ofrecían tus amigos, para frecuentar hospitales y hostales donde afluían los miserables y marginados. Cuando un médico, en tus últimos años, te aconsejó disminuir tensiones, le confesaste a tus compañeros que quizás la mayor angustia te la podría proporcionar la eventualidad de que el Papa suprimiera la Compañía, que era la criatura de tus sueños, y afirmaste que te bastarían quince minutos de oración para aceptar con serenidad tal decisión. Me pregunto qué hilo conductor articulaba tantas rupturas. Solo descubro una especie de ascesis que buscaba contrarrestar el instinto de seguridad que te aferraba, como cordón umbilical, a los patrones del mundo y cultura dominantes, sobre todo porque tus rupturas tenían siempre un punto de partida, que eran jirones de poder, de honor y de seguridad, y un punto de llegada inconfundible, que era la periferia de la sociedad legitimada, donde imperaban la ausencia de reconocimientos y recompensas; las miserias y los conflictos sociales y la carencia de seguridades humanas: todo un mundo desafiante e inseguro que sospechabas como refugio privilegiado de un Dios que interpela y que llama a crear y re-crear todo desde el sufrimiento, desde la libertad y desde la solidaridad, y que en toda la historia bíblica jamás habló desde los grandes sino desde los pequeños, oprimidos o rebeldes; jamás desde sus moradas consagradas sino desde escondites insospechados.

El amor a Jesús que te fue invadiendo a fuerza de contemplaciones y aplicaciones de sentidos, se fue concentrando en su faceta sufriente y dolorosa. Las preguntas más radicales con que su amor te desafió: “lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo”, se hicieron sentir frente a la cruz. En la visión de la Storta, que despejaba místicamente tu futuro y el de la Compañía, la cruz ocupaba un lugar central. Y al fundar la Compañía, la describiste en los primeros textos fundacionales como un escuadrón que marchaba detrás del estandarte de la cruz. Tus esquemas teológicos no te permitían leer la cruz sino desde la teología de la víctima expiatoria, pero sabemos que tu camino espiritual exigía poner entre paréntesis los ropajes doctrinales para dejar que el sentir confrontara tu existencia con la de Jesús, en los niveles más elementales de su materialidad. No pudiste ignorar, seguramente, en esos estratos elementales, que la cruz fue el suplicio propio de los delincuentes políticos dentro del Imperio, y quizás esto sintonizaba con el hilo conductor de tus rupturas: emigración hacia las periferias del poder. Por eso, en un cambio de contexto teológico, en el que la teología del justo perseguido substituya la de la víctima expiatoria, y en el que aquella desafíe las violencias de la historia para que sean esclarecidas en sus causas, llamando a reconstruir el mundo transparentemente desde los crucificados, no puedo menos que imaginarte, Íñigo, radicalmente comprometido con los crucificados y rediseñando el mundo y la historia desde ellos.

En el diseño de tu meditación de las Dos Banderas revelas un profundo conocimiento del alma humana, de sus condicionamientos psico-biológicos, así como de la estructura conflictiva de la sociedad y de la historia. Podría decirse que coincides con Karl Marx en el auscultamiento de las raíces de la conflictividad de la historia humana, que hunde sus raíces en la manera de apropiarse los recursos del mundo a impulsos de los instintos egoístas, atrincherándose luego en estructuras jurídicas y culturales que consagran las desigualdades en códigos de honores, propiedades y jerarquías, culminando en la confección de ideologías soberbias que legitiman el desprecio y la exclusión de millones de seres humanos, sin detenerse ante el escrúpulo de divinizar el poder y de utilizar a Dios como garante de sus más horribles excesos. Si bien el trasfondo teológico de las Dos Banderas es tributario de la teología de la prueba en su más externo nivel semántico, en capas más profundas trasciende la teología de la prueba y me atrevería a decir que podría desplegar con más fuerza sus virtualidades en una teología del proyecto. Aquí el discernimiento del ejercitante encuentra el mayor apoyo racional, diríase estratégico-táctico, para ubicarse en la conflictividad de la historia y desde allí configurar con más seguridad sus opciones en los convulsionados oleajes de sentimientos y decisiones.

Y al tratar de traducir los elementos más profundos y preciosos de tu camino espiritual a unas estructuras jurídicas que le aseguraran cierta estabilidad a la Compañía, el desafío más angustiante que tuviste que enfrentar, que te obligó a largos períodos de discernimiento inundados en lágrimas, los cuales quedaron reflejados en lo que sobrevivió de tu Diario Espiritual y en tu documento de

Deliberación sobre la Pobreza, fue justamente el problema de la economía. Veías claro que incrustar a la Compañía en las estructuras económicas dominantes, quizás las únicas que entonces podían asegurar la continuidad de un trabajo apostólico más o menos estable y consistente, exigía pagar un peaje excesivo a un mundo estructurado sobre valores absolutamente contrarios a los del Evangelio, y exponer a tus amigos en el Señor a dejarse atrapar de lleno en la redes de la estrategia enemiga, cuyas sutilezas y astucias habían quedado tan al descubierto en la meditación de las Dos banderas. No me queda duda, Íñigo, de que en esa angustiada búsqueda, todas tus preferencias, tus apoyos racionales y las mociones fundamentales de tu sentir, se inclinaron hacia una contracultura económica y social. Quizás la angustia de sentirte presionado a pagar un impuesto excesivo a la sociedad a la cual querías convertir, te impulsó a refinar en tus reflexiones la imagen de la pobreza, que llegó a un hermoso clímax en tu Carta a los jesuitas de Padua, cuando sintieron el peso concreto de la pobreza al fallar las estrategias de financiación de su colegio. El hermoso himno a la pobreza que es esa Carta, saturada de fundamentos bíblicos, teológicos, psicológicos y espirituales para mostrar que los pobres son el verdadero eje del Reino de Dios; los que explican y producen las manifestaciones de Dios en la historia humana y los seductores decisivos de la Encarnación y del mundo sentimental de Jesús, plantea opciones cruciales para un cambio de contexto. En una teología del proyecto y del justo perseguido, enfrentada a un mundo donde la estrategia de la bandera contraria se ha convertido en una verdadera “racionalidad de la irracionalidad”, para emplear una expresión de Franz Hinkelammert, teólogo laico de la liberación y economista, tu discernimiento sobre la pobreza se convierte en un gigantesco desafío contracultural, capaz de sacudir inercias e instituciones seculares; de generar rupturas de las de tu misma identidad genética y de convocar a unos nuevos desposorios con el Evangelio de Jesús.

Todos estos rasgos que no corresponden ciertamente a la periferia sino al núcleo de tu camino espiritual, me confirman, querido Íñigo, que en los conflictos cruciales que nos afectan hoy, tú estás inconfundiblemente al lado de una contracultura.

No puedo imaginarte, en absoluto, Íñigo, en ningún grado de condescendencia con los patrones del mercado global como principio estructurante de la economía mundial; tampoco con las ideologías “democráticas” que encubren infinidad de estructuras de explotación, dominación y deshumanización, ni con el imperio omnipotente de los mass media con sus métodos subliminales de alienación de las conciencias. Te imagino, más bien, impulsando y animando infinidad de rupturas de tus amigos en el Señor, para emigrar hacia las periferias de la patológica normalidad que nos envuelve. Te imagino urgiendo acercamientos a los foros sociales y a las utopías que allí van tomando cuerpo, como la transformación de la mercantilización del conocimiento en un compartir libre de saberes de cara a las necesidades humanas; como la implantación de la soberanía alimentaria desde los pequeños territorios articulados en estructuras de economía solidaria; como una defensa racional de los recursos no renovables del planeta y una recuperación del

respeto y reverencia por la madre naturaleza; como dinamismos de resistencia a las leyes injustas y opresoras e impulsos a la recuperación de las relaciones entre el derecho y la ética. Te imagino reconstruyendo la memoria de las víctimas de tantos genocidios y haciendo de su verdad un criterio decisivo para trabajar por que la historia nunca más vuelva a repetir esos horrores. Te imagino, finalmente, enfrentando todas las estigmatizaciones del mundo normal con la misma mística que en momentos culminantes de tu espiritualidad te llevó a “desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo”.

En Jesús, Cristo, iniciador y consumidor de nuestra fe,  
filialmente, Javier Giraldo, S. J - Octubre de 2005



## BIBLIOGRAFÍA

- ACCATTOLI, Luigi, “Quando Il Papa Chiede Perdono”, Arnoldo Mondadori Editore S. P. A, Milano, 1997, (ISBN : 88-04-45967-0).
- ANÓNIMO: “Bullarium Romanum” [‘Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum’], Taurinensis Editio, cura et studio R.P.D. Aloysii Tomassetti, Augustae Taurinorum Seb. Franco, H. Fory et H. Dalmazzo Editoribus, 1858- (Tomos consultados: III (1181 a 1268), IV (1271 a 1431), V (1431 a 1521), VI (1522 a 1559), VII (1559 a 1572), VIII (1572 a 1588).
- ANÓNIMO, “Ante-Nicene Fathers”, Edited by Alexander Roberts, D. D. & James Donalson, Ll. D., Hendrickson Publishers Inc., Peabody, Massachusetts, 1995 (ISBN: 1-56563-087-4).
- ANÓNIMO, “Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church”, translated into english under the editorial supervision of Philip Schaff, D. D., Ll. D. and Henry Wace, D. D., Second Series, T&T Clark, Edinburgh, 1989 (ISBN: 0567-09421-9).
- ANÓNIMO: Colección Completa de Encíclicas Pontificias, de 1832 a 1959, preparada por las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Argentina, 2 tomos, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1959.
- ANÓNIMO: “Catecismo de la Iglesia Católica”, Asociación de Editores del Catecismo –co-editores de Librería Editrice Vaticana, Impresa, Madrid, 1992 (ISBN: 84-288-1102-4).
- BELO, Fernando, “Lectura materialista del Evangelio de Marcos”, Editorial Verbo Divino, Estella (España) 1975 (ISBN: 84-7151-184-1).
- BOFF, Leonardo, “Jesucristo El Liberador”, Indo-American Press Service, Bogotá, 1977.
- BRAVO GALLARDO, Carlos, S. J., “Jesús, hombre en conflicto”, Sal Terrae, Santander, 1986 (ISBN: 84-293-0754-0).
- BRAVO GALLARDO, Carlos, “Galilea año 30”, Edición Parroquia ‘Cristo Resucitado’ EDICAY, Quito, Ecuador, 1991.
- BURMAN, Edward, “Los secretos de la Inquisición”, Ediciones Martínez Roca, S. A., Barcelona, 1988 (ISBN: 84-270-1203-9).
- CARDENAL, Ernesto, “El Evangelio en Solentiname”, Departamento Ecueménico de Investigaciones - DEI -, San José de Costa Rica, 1979 - 2 volúmenes.

- CLARAVAL, Bernardo, Abad de, Obras, Biblioteca de Autores cristianos BAC, Madrid, No. 23, 1947.
- CLEVENOT, Michel, "Lectura materialista de la Biblia", Sígueme, Salamanca, 1978 (ISBN: 84-301-0748-7).
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Documento "Memoria y reconciliación", Ediciones Paulinas, Bogotá, 2000.
- CONCILIO VATICANO II, Constituciones, Decretos, Declaraciones, Biblioteca de Autores Cristianos BAC, Madrid, 1970 (Novena edición).
- CROSSAN, John Dominic, "The Historical Jesus – The life of a mediterranean jewish peasant", Harper, San Francisco, 1992 (ISBN: 0-06-061629-6).
- CROSSAN, John Dominic, "The Birth of Christianity – Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus-", Harper, San Francisco, 1998 (ISBN: 0-06-061672-5).
- CROSSAN, John Dominic, "Jesus, A Revolutionary Biography", Harper, San Francisco, 1994 (ISBN: 0-06-061669-5).
- CROSSAN, John Dominic, "In Parables – The Challenge of The Historical Jesus", Eagle Books Sonoma, California, 1992 (ISBN:0-944344-22-4).
- CROSSAN, John Dominic, "The Dark Interval", Eagle Books, Sonoma, California, 1988 (ISBN: 0-944344-06-2).
- CROSSAN, John Dominic, "In Fragments – The Aphorisms of Jesus", Harper & Row Publishers, San Francisco, 1983 (ISBN: 0-06-061608-3).
- CROSSAN, John Dominic, "The Cross That Spoke – The origins of the passion narrative", Harper & Row Publishers, San Francisco, 1988, (ISBN: 0-06-254843-3).
- CROSSAN, John Dominic, "Who Killed Jesus?", Harper, San Francisco, 1995 (ISBN: 0-06-061480-3).
- CROSSAN, John Dominic / WATTS, Richard G., "Who is Jesus? – Answers to your questions about the historical Jesus", Harper Collins, New York, 1996 (ISBN: 0-664-25842-5).
- DENZINGER, Henricus & SCHÖNMETZER, Adolfus, "Enchiridium Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum", Herder, Barcelona, 1963 (Editio XXXII).
- EIMERIC, Nicolau / PEÑA, Francisco, "El Manual de los Inquisidores", Muchnik Editores, Barcelona, 1996 (ISBN: 84-7669-267-6).
- ELLACURÍA, Ignacio, S. J., "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en Estudios Centroamericanos, Universidad José Simeón Cañas, San Salvador, Año XXX, No. 322-323.

## Bibliografía

- FREUD, Sigmund, “El Malestar en la Cultura”, Alianza Editorial, Madrid, 1970, (ISBN: 958-9159-33-8).
- FREUD, Sigmund, “El Yo y el Ello”, Alianza Editorial, Madrid, 1994 (ISBN: 84-206-1475-0).
- FROMM, Erich, “Ética y Psicoanálisis”, Fondo de Cultura Económica, México, 1997 (ISBN: 958-9093-06-X).
- FROMM, Erich, “El humanismo como utopía social”, Paidós, Barcelona, 1998 (ISBN: 84-493-0490-).
- FROMM, Erich, “La patología de la normalidad”, Paidós, Barcelona, 1991 (ISBN: 84-7509-982-3).
- FROMM, Erich, “El arte de amar”, Paidós, Barcelona, 2001 (ISBN: 84-493-0852-6).
- FROMM, Erich, “Y seréis como dioses”, Paidós, Barcelona, 2000 (ISBN: 84-493-0856-9).
- FROMM, Erich, “El dogma de Cristo”, Paidós, Barcelona, 1984 (ISBN: 84-7509-162-8).
- FROMM, Erich, “El lenguaje olvidado”, Hachette, S. A., Buenos Aires, 1972.
- FROMM, Erich, “Más allá de las cadenas de la ilusión – Mi encuentro con Marx y Freud”, Herrero Hermanos, Sucs., S. A., México, 1968.
- FROMM, Erich, “Psicoanálisis de la sociedad contemporánea”, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- FROMM, Erich, “Man for himself”, Fawcett World Library, New York, 1967.
- FROMM, Erich, “Lo inconsciente social”, Paidós, Barcelona, 1990 (ISBN: 84-7509-762-6).
- FROMM, Erich, “El arte de escuchar”, Paidós, Barcelona, 1991 (ISBN: 84-7509-941-6).
- FROMM, Erich, “El miedo a la libertad”, Paidós, Barcelona, 1984 (ISBN: 84-7509-045-1).
- GAETE, Arturo, S. J., Artículos en la revista MENSAJE (Santiago de Chile): “Socialismo y comunismo: historia de una problemática condenación” (# 200, 1971, pg. 290 - 302); “Catolicismo social y marxismo en el siglo XIX: un diálogo imposible” (# 205, 1971, pg. 588 - 602); “Los cristianos y el marxismo: de Pío XI a Paulo VI” (# 209, 1972, pg. 328 - 341); “Catolicismo social y marxismo en la primera mitad del siglo XX: aún no es posible el diálogo” (# 215, 1972, pg. 706 - 716).
- GIRARD, René, “La violence et le sacré”, Grasset, Paris, 1972 (ISBN: 2-253-02348-4).
- GIRARD, René, «Des choses cachées depuis la fondation du monde», Grasset & Fasquelle, Paris, 1978 (ISBN: 2-253-03244-1).
- GIRARD, René, «Le bouc émissaire», Grasset & Fasquelle, Paris, 1982 (ISBN : 2-253-03738-9).



- GOLDSCHMIDT, Victor, «Le système stoïcien et l'idée de temps», Librairie Philosophique J VRIN, Paris, 1989 (ISBN: 2-7116-0309-1).
- GROTIUS, Hugo, “De jurae praedae commentarius”, Volume I: A Translation of the Original Manuscript of 1604 by Gwladys L. Williams with the collaboration of Walter H. Zeydel, Oxford: At The Clarendon Press – London: Geoffrey Cumberlege, 1950.
- GROTIUS, Hugo, “De jure belli ac pacis libri tres”, Volume II: The Translation by Francis W. Kelsey – Oxford: At The Clarendon Press – London: Humphrey Milford, 1925.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, “La fuerza histórica de los pobres”, Centro de Estudios y Publicaciones CEP, Lima, 1979.
- HABERMAS, Jürgen, “Teoría de la acción comunicativa”, Taurus, Madrid, 2003 (ISBN: 84-306-0341-7) , 2 tomos.
- HABERMAS, Jürgen, “Facticidad y validez”, Trotta, Madrid, 2005 (ISBN: 84-8164-151-0).
- HABERMAS, Jürgen, “Teoría y praxis”, Tecnos, Madrid, 2000 (ISBN: 84-309-1423-4).
- HABERMAS, Jürgen, “La technique et la science comme idéologie”, Gallimard, Paris, 1973.
- HABERMAS, Jürgen, “Escritos sobre moralidad y eticidad”, Paidós, Barcelona, 1991 (ISBN: 84-7509-692-1).
- HELLER, Agnes, “Más allá de la justicia”, Editorial Crítica, Barcelona, 1990 (ISBN: 84-7423-447-6).
- HELLER, Agnes, “Teoría de los sentimientos”, Ediciones Coyoacán, México, 1999 (ISBN: 970-633-154-9).
- HOBBS, Thomas, “Leviatán”, SARPE, Madrid, 1983, 2 tomos (ISBN:84-7291-583-2).
- HORKHEIMER, Max, “Crítica de la razón instrumental”, Trotta, Madrid, 2002.
- JUAN PABLO II, Papa, Encíclicas: “Evangelium Vitae”; “Fides et Ratio”. Carta apostólica “Tertio Millenio Adveniente”; Bula “Incarnationis Mysterium” – Ediciones Paulinas, Bogotá.
- JUSTINIANO, Emperador, DIGESTUS, “The Digest of Justinian”, Latin text edited by Theodor Mommsen; english translation by Alan Watson- University of Pensilvania, 1985.
- JUSTINIANO, Emperador, “Corpus Iuris Civilis”, editio stereotypica, Berolini, apud Widmannos, 1877.
- KELSEN, Hans, “Teoría pura del Derecho”, Porrúa, México, 1997 (ISBN: 968-452-482-8).
- KHODOSS, Florence, «Kant: Le jugement esthétique – Textes choisis», Presses Universitaires de France, 1955 (ISBN : 2-13-043858 X).

## Bibliografía

- LANSON, Andrés, “Morir por el pueblo”, Convergencia, Buenos Aires, 1969.
- LETURIA, Pedro de, S. J., “Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica”, Sociedad Bolivariana de Venezuela, Caracas, 1959, 3 tomos.
- LOCKE, John, “Ensayo sobre el gobierno civil”, Porrúa, México, 1998 (ISBN: 970-07-017-3).
- LYOTARD, Jean-François, «Leçons sur l’analytique du sublime», Galilée, Paris, 1991, (ISBN : 2-7186-0390-9).
- LYOTARD, Jean-François, «Le différend», Les Editions de Minuit, Paris, 1983 (ISBN: 2-7073-0661-4).
- LYOTARD, Jean-François, «La condición postmoderna», Rei, México, 1993.
- MACHOVEC, Milan, «Jesús para ateos», Sígueme, Salamanca, 1976 (ISBN: 84-301-0614-6).
- McCLINTOCK, Michael, “Instruments of Statecraft – U. S. Guerrilla, warfare, counterinsurgency and counterterrorism, 1940 - 1990”, Pantheon Books, New York, 1992, (ISBN: 0-394-55945-2).
- MINKOWSKI, E., “La esquizofrenia. Psicopatología de los esquizoides y los esquizofrénicos”, Paidós, Buenos Aires, 1980.
- ORAISON, Marc, «Psychologie et sens du péché », Desclée de Brouwer, Foi Vivante, Paris, 1968.
- PÉREZ AGUIRRE, Luis, “Predicaciones en la plaza”, Ediciones Paulinas, Montevideo, 1985.
- PÉREZ AGUIRRE, Luis, “La Iglesia increíble - Materias pendientes para su tercer milenio”, Ediciones Trilce, Montevideo, 1993 (ISBN: 9974-32-052-6).
- PÉREZ AGUIRRE, Luis, “Desnudo de seguridades - Reflexiones para una acción transformadora”, Ediciones Trilce, Montevideo, 2001 (ISBN: 9974-32-250-2). (Edición póstuma).
- PÉREZ AGUIRRE, Luis, “La condición femenina”, Ediciones trilce, Montevideo, 1995 (ISBN: 9974-32-113-1).
- PÉREZ AGUIRRE, Luis, “Si quieres la paz”, SERPAJ, Montevideo, 1986.
- PÉREZ AGUIRRE, Luis, “Si digo derechos humanos ...”, Servicio Paz y Justicia – SERPAJ, Uruguay, 1991 (ISBN: 9974-564-00-X).
- PÉREZ AGUIRRE, Luis, “La opción entrañable”, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1991, (ISBN: 958-607-559-1).
- PIAGET, Jean, “Sabiduría e ilusiones de la Filosofía”, Ed. Península, Barcelona, 1970.

- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, PPC Editorial y Distribuidora, Madrid 1996 (cuarta edición) (ISBN: 84-288-1150-4).
- PUFENDORF, Samuel, “De jure naturae et gentium libri octo”, Volume II: The Translation of the Edition of 1688 by C. H. Oldfather and W. A. Oldfather, Oxford: At The Clarendon Press – London: Humphrey Mildford, 1934.
- RENAN, Ernest, “Vida de Jesús - Estudios de historia religiosa”, El Ateneo, Buenos Aires, 1958.
- RODRIGO, Francisco Javier, “Historia verdadera de la Inquisición”, 3 tomos, Imprenta de Alejandro Gómez Fuentenebro, Madrid, 1876.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo, “El contrato social - Discurso sobre las ciencias y las artes - Discurso sobre el origen de las desigualdades”, Porrúa, México, 1998 (ISBN: 968-432-348-4).
- RUSSELL, Bertrand, “Crímenes de guerra en Vietnam”, Aguilar, Madrid, 1968.
- RUSSELL, Bertrand, “Retratos de memoria”, Aguilar, Buenos Aires, 1962.
- RUSSELL, Bertrand, “Misticismo y lógica”, Paidós, Buenos Aires, 1961.
- RUSSELL, Bertrand, “Teoría y práctica del bolchevismo”, Ariel, Barcelona, 1969.
- RUSSELL, Bertrand, “Por qué no soy cristiano”, Editorial Hermes, México, 1992 (ISBN: 968-446-130-5).
- RUSSELL, Bertrand, “Fundamentos de Filosofía”, Plaza & Janes Editores, S. A., Barcelona (ISBN: 84-01-45054-3).
- RUSSELL, Bertrand, “La evolución de mi pensamiento filosófico”, Alianza Editorial, Madrid, 1982 (ISBN: 84-206-1605-2).
- RUSSELL, Bertrand, “El credo del hombre libre y otros ensayos”, Ediciones Cátedra, S. A., Madrid, 1996 (ISBN: 84-376-1426-0).
- RUSSELL, Bertrand, “Sociedad humana: ética y política”, Ediciones Cátedra, S. A., Madrid, 1993 (ISBN: 84-376-0458-3).
- RUSSELL, Bertrand, “Religión y ciencia”, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (ISBN: 968-16-0938-7).
- RUSSELL, Bertrand, “Llamado a los norteamericanos”, Editorial El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1966.
- RUSSELL, Bertrand, “Histoire de la Philosophie occidentale”, Gallimard, Paris, 1953.
- RUSSELL, Bertrand, “Nuevas esperanzas para un mundo en transformación”, Editorial Hermes, Buenos Aires, 1964.

## Bibliografía

- RUSSELL, Bertrand, “La perspectiva científica”, Sarpe, S. A., Madrid, 1983 (ISBN: 84-7291-565-4).
- RUSSELL, Bertrand, “El conocimiento humano”, Ediciones Orbis S. A., Barcelona, 1983 (ISBN: 84-7530-416-8).
- RUSSELL, Bertrand, “Ensayos filosóficos”, Alianza Editorial, Madrid, 1996 (ISBN: 84-206-1116-6).
- SAWICKI, Marianne, “Seeing The Lord – Resurrection and Early Christian Practices”, Fortress Press, Minneapolis, 1994 (ISBN: 0-8006-2709-1).
- SEGUNDO, Juan Luis, S. J., “El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret”, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, 3 tomos (Obra completa: ISBN: 84-7057-311-X).
- SEGUNDO, Juan Luis, S. J., “La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret”, Edit. Sal Terrae, Santander, 1991 (ISBN: 84-293-0918-7).
- SEGUNDO, Juan Luis, S. J., “¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?”, Edit. Sal Terrae, Bilbao, 1993 (ISBN: 84-293-1083-5).
- SEGUNDO, Juan Luis, S. J., “Teología abierta para el laico adulto”, Edit. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968 – 5 tomos.
- SEGUNDO, Juan Luis, S. J., “Liberación de la Teología”, Cuadernos Latinoamericanos, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975.
- SEGUNDO, Juan Luis, S. J., “De la sociedad a la Teología”, Edit. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1970.
- SEGUNDO, Juan Luis, S. J., “El dogma que libera”, Edit. Sal Terrae, Santander, 1989, (ISBN: 84-293-0826-1).
- SHUTE, Stephen & HURLEY, Susan, “De los derechos humanos”, Trotta, Madrid, 1998 (ISBN: 84-8164-221-5).
- SCHUHL, Pierre-Maxime (éditeur), «Les Stoïciens», textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Gallimard, Paris, 1962 (ISBN : 2-07-07429-8).
- SOBRINO, Jon, “Jesucristo Liberador”, Trotta, Madrid, 1993 (ISBN: 8487699200).
- SCHILLER, Friedrich, “Lo sublime – [De lo sublime y sobre lo sublime]”, Editorial Librería Ágora, S. A., Málaga, España, 1992 (ISBN: 84-85698-79-7).
- SUAREZ, Francisco, S. J., “Selections from Three Works: De Legibus ac Deo Legislatore, 1612; Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae Adversus Anglicanae Sectae Errores, 1613; De Triplici Virtute Theologica, Fide, Spe et Charitate, 1621”, Volume II: The Translation, prepared by Gwladys L. Williams, Ammi Brown and John Waldron – Oxford: At The Clarendon Press – London: Humphrey Milford, 1944.
- TERTULLIANUS, Quintus Septimius Florens, Opera: in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Editum consilio et impensis Academiae Litterarum Vindobonensis, Vol. LXX [Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera], Vindebonae, Hoelder-Pichler Tempsky, 1942.

- TOURAINE, Alain, «Critique de la modernité», Fayard, Paris, 1992.
- TEXTOR, Johann Wolfgang, “Synopsis of the Law of Nations”, Volume II: The Translation by John Pawley Bate, Ll. D., Published by The Carnegie Institution of Washington, 1916.
- TRIBUNALE PERMANENTE DEI POPOLI, “500 anni di solitudini – La conquista dell’America e il Diritto Internazionale”, Bertani Editore, Verona, 1994.
- VATTEL, Emer de, “The Law of Nations or The Principles of Natural Law”, Volume III: Translation of The Edition of 1758 by Charles G. Fenwick – Published by the Carnegie institution of Washington, 1916.
- VITORIA, Francisco de, “Relecciones – Del Estado, de los Indios, del Derecho de la Guerra”, Porrúa, México, 1974.
- VITORIA, Francisco de, Obras, Biblioteca de Autores Cristianos BAC, No. 198, Madrid, 1960.
- WEBER, Max, “Economía y sociedad”, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, 2 volúmenes.
- WEBER, Max, “Ensayos sobre la sociología de la religión”, Taurus, Madrid, 1998, 3 volúmenes (ISBN: 84-306-0323-9).
- WEBER, Max, “Sobre la teoría de las ciencias sociales”, Planeta-Agostini, Bogota, 1985 (ISBN: 958-614-215-9).
- WHEATON, Henry, “Elements of International Law”, The Literal Reproduction of The Edition of 1866, by Richard Henry Dana Jr., edited with notes by George Grafton Wilson- Oxford: At The Clarendon Press – London: Humphrey Milford, 1936.
- WOLFF, Christian, “Jus gentium methodo scientifica pertractatum”, Volume II: The Translation, by Joseph H. Drake - Oxford: At The Clarendon Press – London: Humphrey Milford, 1934.
- ZINN, Howard, “A People’s History of the United States, 1492 – Present”, HarperCollins Publishers, Inc., New York, 1995 (ISBN: 0-06-092643-0).



*“Numerosos libros y documentos eclesiásticos han desarrollado un amplio trabajo de concordancias textuales y hoy día es posible encontrar en muchas publicaciones la versión bíblica de los derechos humanos, en estrecha concordancia con los documentos de las Naciones Unidas, seguida de versiones cada vez más abundantes en citas del magisterio pontificio y episcopal / Esto tranquiliza a muchos cristianos, quienes ya pueden eludir fácilmente las críticas frente a las contradicciones históricas entre la Iglesia y el movimiento por la defensa de los derechos humanos, explicando que hubo errores en el pasado que ya han sido corregidos y que las cuentas están ya saldadas. Sin embargo, otros cristianos no nos contentamos con la reconciliación en los niveles del discurso, ni nos satisface como explicación, el que los contextos históricos sean cambiantes y el que haya que tenerlos en cuenta para entender y justificar muchas posiciones del pasado que luego se consideraron errores y fueron corregidas (...) Aunque sea doloroso, es necesario enfrentar con realismo y con sinceridad lo más crudo de esas contradicciones e ir hasta el fondo en el esfuerzo por responder a preguntas que nos aclaren los factores y visiones que permitieron ir tan en contra-vía de la cosmovisión humanista de los derechos humanos / Eso es lo que pretendo hacer en este escrito (...) La pregunta espontánea de un compañero laico de trabajo, en uno de los períodos más conflictivos de mi gestión como Secretario Ejecutivo de la Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz, está en el más decisivo origen de este escrito: ¿si vives haciendo lecturas políticas de esta horrenda situación de derechos humanos, cuándo vas a hacer la lectura teológica de todos estos horrores? / La pregunta la tomé como un desafío que me llegó al fondo del alma y la asumí como una deuda con tantos laicos compañeros de brega que asumieron y siguen asumiendo un compromiso admirable en medio de esta tragedia”.*

Javier Giraldo Moreno, S. J., colombiano, tercer vicepresidente del Tribunal Permanente de los Pueblos, es uno de los más destacados y comprometidos defensores de los derechos humanos y de los pueblos, promotor en América Latina de iniciativas contra la impunidad de crímenes de lesa humanidad. Las violentas reacciones a su constante tarea con las comunidades de resistencia y con las víctimas del terrorismo de Estado, le obligaron a un breve pero doloroso exilio hace unos años, etapa en la que este libro y otras elaboraciones fueron tejidas como medios para una lucha que él hoy continúa en Colombia, al lado de los perseguidos y empobrecidos que batallan por transformaciones sociales.



ASOCIACIÓN SINDICAL DE PROFESORES UNIVERSITARIOS ASPU

Asociación Distrital de Educadores



ISBN: 978-958-9482-72-8



9 789589 482728 >