

LA LECTURA “POLITICA” DE LA BIBLIA

LA POSIBILIDAD DE UNA LECTURA “POLITICA”

La hermenéutica contemporánea ha puesto definitivamente en claro que ninguna lectura es neutral. En tiempos del positivismo se podía pensar en una exégesis estrictamente científica, que fuera capaz de poner entre paréntesis al sujeto que interpreta. Pero esta ilusión positivista no ha tardado en manifestar su inconsistencia: hoy resulta evidente (y este principio es válido en todos los campos del conocimiento) que cualquier consideración objetiva implica cierta presencia activa e intencional del sujeto. Más aún: la subjetividad del observador *condiciona* la objetividad de los fenómenos investigados.

La presencia del sujeto es todavía más palpable cuando se trata de la lectura e interpretación de textos. La lectura, en efecto, no es un mero recibir pasivamente un sentido encerrado de antemano en el texto, sino que presupone un intercambio activo entre el lector y la obra leída. Leer es interpretar (es decir, producir sentido) y esto basta para concluir que nunca se da una perfecta adecuación entre el texto y la lectura. Una lectura estrictamente inmanente no sería nada más que la repetición ciega y sorda de una letra desprovista de significación. Pero, de hecho, no es esto lo que sucede en la lectura, dado que el lector interpreta lo que lee, y así nos vemos obligados a tener en cuenta las condiciones subjetivas de la lectura objetiva.

Es indudable que la regla elemental de toda buena lectura consiste en estar dispuesto a escuchar lo que el texto dice y en asumir frente a él una actitud receptiva. Pero una misma obra literaria puede ser leída por un historiador, un sociólogo, un crítico de arte, un amante de la belleza pura o, más simplemente, por lectores pertenecientes a épocas y culturas diversas. Cada uno de estos lectores podría pretender que su perspectiva es la verdadera y que todas las demás son falsas. Pero tal pretensión estaría injustificada, porque todas las aproximaciones son válidas dentro de sus propios límites. Es decir que la obra está siempre abierta a múltiples lecturas y que puede ser abordada desde perspectivas diferentes. Cada nueva aproximación configura un tipo diverso de lectura, ya que en cada caso es el lector el que decide sobre el nivel de significación que suscita su interés particular.

Sólo la suma de todas las lecturas posibles podría desplegar el volumen total de los sentidos inherentes al texto.

Esta apertura de la obra a una pluralidad de lecturas invalida toda interpretación que pretenda imponerse como la única verdadera, con exclusión de todas las demás. La perspectiva del lector no es indiferente para la comprensión del texto, y esa perspectiva, por más que pretenda atribuirse un cierto derecho de extraterritorialidad, estará siempre arraigada en el tiempo, en el espacio y en una determinada cultura. Así como no existe el lector absolutamente neutral, así tampoco existe el intérprete capaz de eliminar por completo su ecuación personal. Toda interpretación es innovadora y engendra una diferencia: el intérprete tiene que hablar, y no puede hacerlo independientemente de su situación, de su idiosincracia y de las fuerzas que actúan en él. La interpretación habla tanto del texto como de aquel que lo interpreta, pero lo hace de manera diversa. Añade algo al texto, aunque más no sea la perspectiva individual del lector y el testimonio indirecto de su situación. Ni siquiera el análisis más honesto y minucioso o la más sincera aspiración a la objetividad lograrían situar al intérprete fuera del ángulo de su mirada. Y sería una ingenua falta de modestia pretender que la perspectiva justa es una sola.

Todas las críticas de inspiración positivista desconfían por principio de los compromisos ideológicos y procuran atenerse a los "hechos" establecidos con el máximo de rigor y de objetividad. Pero esas críticas no deberían ignorar que sus postulados metodológicos, por necesarios y recomendables que sean, implican siempre una toma de posición previa (implícita o explícita) sobre ciertos temas de neto contenido filosófico, como son, entre muchos otros, las definiciones de ciencia e ideología, de objetividad y de "hecho" científicamente establecido. Tales presupuestos epistemológicos son inevitables, y forman parte de ese conjunto de "anticipaciones" que hacen posible el encuentro del lector con el texto y la consiguiente apertura y apropiación del sentido. Toda lectura, en efecto, se realiza a partir de una determinada "precomprensión", que puede ser disciplinada mediante la reflexión y el estudio, pero que en amplia medida no depende de una elección personal, ya que, por una parte, está vinculada a la estructura del conocimiento como tal y al modo como el pensamiento se abre a lo real, y, por otra, está fuertemente condicionada por los componentes culturales que contribuyen a formar la personalidad del lector. Por lo tanto, el mayor peligro que amenaza a la crítica no radica en la existencia de estos presupuestos, sino en el silencio con que se los encubre y disimula bajo el ropaje moral del rigor y la objetividad. De allí que toda buena crítica debería incluir dos tipos de dis-

curso: uno sobre la obra que analiza y otro sobre sí misma, es decir, sobre sus métodos, sus presupuestos, sus objetivos y sus límites.

Estos principios hermenéuticos merecen especial atención cada vez que los cristianos recurren a la Biblia para encontrar respuesta a los problemas de su tiempo. Porque ese recurso a las fuentes bíblicas es tan legítimo y necesario como riesgoso. Necesario (o mejor aún, indispensable), puesto que la palabra de la Escritura es el punto de referencia obligatorio y normativo de toda praxis cristiana. Pero riesgoso al mismo tiempo, por cuanto que siempre se da la posibilidad de hacer proliferar anárquicamente "lecturas" de todo tipo, con la consiguiente "manipulación" de la Escritura. Lo que suele suceder entonces es que el lector proyecta demasiado fácilmente sus propios preconceptos en los textos bíblicos y les hace decir lo que él quiere que digan. Así la Biblia pierde su papel de *instancia crítica* frente a toda praxis cristiana y se ve reducida a la condición de *soporte ideológico* de una determinada tendencia.

Era conveniente llamar la atención sobre los condicionamientos subjetivos de toda lectura objetiva antes de abordar un tema difícil y particularmente conflictivo: el de las llamadas "lecturas políticas" de la Biblia y, de un modo especial, de los Evangelios. Es sabido, en efecto, que el compromiso de los cristianos en defensa de los derechos humanos y en favor de la paz, o su participación cada vez más activa en las luchas contra la injusticia, la explotación económica, el racismo y la carrera armamentista, han provocado una toma de conciencia masiva de las "estructuras de pecado" que deshumanizan a los hombres —tanto a los opresores como a los oprimidos— y engendran innumerables miserias materiales y morales. Y esta toma de conciencia, unida a la convicción de que el mensaje cristiano no tiene un carácter privado e individualista, sino social, público e interpersonal, ha producido a su vez diversas lecturas de los textos bíblicos, que han sido definidas como "políticas", ya que están destinadas a poner de relieve el fermento práctico, concreto y social de la revelación cristiana.

Desde el punto de vista teórico, la hermenéutica no tiene nada que objetar contra una lectura "política" de la Biblia o de cualquier otro texto. Pero sería muy aventurado abocarse a esa tarea sin plantear antes la pregunta: ¿qué significa propiamente *leer un texto en clave política*? Por eso no deja de sorprender que con frecuencia se propongan lecturas políticas de la Biblia sin anteponer ninguna consideración teórica sobre este problema hermenéutico. De allí la conveniencia de hacer un rodeo previo para esclarecer, aunque más no

sea parcialmente, una cuestión que es tanto más apremiante cuanto más graves son sus consecuencias prácticas.

HACIA UNA DEFINICION DE LA POLITICA

La palabra “política” adolece de una notoria ambigüedad. En el lenguaje corriente se la emplea, con frecuencia en tono peyorativo, para designar ese ámbito histórico concreto en el que se enfrentan y entremezclan las pasiones y ambiciones de los hombres en lucha por el poder. Pero la misma palabra, puesta en la portada de un libro o tratado (piénsese, por ejemplo, en la *Política* de Aristóteles), designa también el conjunto de conocimientos que algunos hombres han tratado de adquirir, a lo largo del tiempo, para organizar más ordenada, racional y eficientemente el confuso y conflictivo campo de “lo político”. Es decir que un mismo término, usado en distintos contextos, puede significar, ya sea el conocimiento de una materia, ya la materia de ese conocimiento. (Hoy en día, para evitar esa ambigüedad, se suele dar al conocimiento de la realidad política el nombre de “*politología*”; en cuanto disciplina teórico-práctica, la politología aspira a constituirse sobre una base científica y ya ocupa un lugar destacado entre las ciencias humanas y sociales).

Pero a esta primera ambigüedad de carácter semántico se añade otra más grave todavía. ¿Cómo delimitar, en efecto, lo específicamente “político” en el vasto e intrincado conjunto de la vida social? O dicho con otras palabras: ¿qué rasgo específico distingue a la práctica política de otras prácticas que también son indispensables para el buen funcionamiento de la sociedad, como, por ejemplo, las actividades económicas, religiosas, profesionales, culturales o simplemente recreativas?

Con una breve aclaración sobre la naturaleza de la sociedad podremos precisar un poco mejor el sentido de esta cuestión. Es sabido que la sociedad reúne a las personas en el espacio y en el tiempo, y que en virtud de esta concentración espacio-temporal los individuos y los grupos entablan múltiples relaciones recíprocas, se comunican entre ellos y desarrollan un cúmulo de actividades destinadas a satisfacer sus necesidades básicas. Así la sociedad se constituye como una totalidad estructural y funcional, en la que cada grupo genera sus códigos, sus modos de actividad y su actividad diferencial. Consiguientemente, la totalidad de lo social aparece formada por una multitud de planos diferentes, pero entrelazados al mismo tiempo por una constante interacción e interdependencia mutua. Por el hecho de estar integrado en la compacta trama de la sociedad, cada fenómeno

no pierde su carácter específico, que lo define como jurídico, económico, religioso, político o estético. Pero esta misma diversificación pone a las ciencias sociales ante la necesidad de discernir, con la máxima penetración analítica, el carácter distintivo de cada fenómeno particular. Sólo así se puede elaborar un marco conceptual adecuado para el análisis de la realidad social en toda su complejidad. Y la necesidad de este marco conceptual es mucho más urgente cuando se trata de la lectura "política" de la Biblia, dado que no hay nada más apropiado que la política para enardecer los ánimos y suscitar debates apasionados.

El problema consiste, entonces, en definir los límites de la *investigación politológica*, tratando de identificar, aunque más no sea a grandes rasgos, la *especificidad del orden político* en el intrincado conjunto de la vida social.

Al enfrentarse con este problema, la hermenéutica bíblica tiene que contar necesariamente con los conocimientos que puede proporcionarle la ciencia política. Pero el recurso a esta disciplina complementaria resulta en cierta medida decepcionante, porque la ciencia política, a pesar de sus veinticinco siglos de existencia, no ha llegado todavía a delimitar de manera incontrovertible su objeto, sus métodos y su campo de investigación. Por otra parte, también hay que tener en cuenta las variaciones que presentan las instituciones y los hechos políticos en el curso de la historia. La tarea del teórico político es tratar de comprender, en el plano de la racionalidad científica, lo que está aconteciendo en el terreno práctico. Y en la medida en que la práctica es el punto de referencia obligado de toda teorización (sea que el movimiento vaya de la hipótesis a la verificación, o viceversa, de lo concreto a lo abstracto), se va percibiendo que las estructuras y sistemas políticos están históricamente condicionados, que se modifican en forma constante de acuerdo con leyes más o menos recurrentes, y que, si bien suelen ofrecer resistencia a los cambios estructurales profundos, pueden ser transformados por la acción conjunta y programática de los hombres. Por lo tanto, cada época tendrá que reformular los principios y estrategias de su accionar político, en estrecha vinculación con las circunstancias emergentes y con los desafíos siempre nuevos que le toca afrontar¹.

¹ La reflexión teórica se apartaría de su verdadero objeto si pierde de vista este dato fundamental: *los hombres no esperaron el veredicto de los politólogos para dedicarse a "hacer política"*. Fue la perentoriedad de los desafíos que plantea la vida en sociedad la que los llevó a tomar medidas concretas para afianzar, encauzar o reformar determinadas formas de convivencia social; y la necesidad (o la ilusión) de dar a estas medidas la mejor dirección posible incentivó las re-

Después de esta aclaración, podemos volver ahora a la pregunta sobre la especificidad del orden político en el campo social. Y para situar el problema en un contexto suficientemente amplio, no hay más remedio que partir de ciertas consideraciones que a primera vista pueden parecer triviales, pero que es indispensable tener en cuenta para comprender la naturaleza de los fenómenos políticos.

De una forma o de otra, toda sociedad (en el sentido que la sociología confiere a este término cuando habla de la "sociedad global") se procura los medios para su alimentación, se reproduce, educa a los niños y a los jóvenes, mantiene el orden público y trata de satisfacer las necesidades espirituales y religiosas de sus miembros². Es decir que sin la diferenciación y especialización del trabajo social ninguna sociedad humana podría subsistir. Al producirse una falla importante en el normal desempeño de cualquiera de estas funciones mayores y más universales (como, por ejemplo, en la incorporación de nuevos miembros, en la producción y distribución de los bienes de consumo, o en el mantenimiento de la seguridad pública), la existencia de la sociedad queda seriamente amenazada y ésta corre el peligro de desintegrarse o de hundirse en la anarquía.

De ahí que una característica de todas las sociedades humanas (y, sobre todo, de las modernas sociedades urbanas e industriales, altamente diferenciadas) sea la proliferación de grupos particulares y de asociaciones intermedias, que se *especializan* en el desempeño de alguna función social específica. Esta especialización, al mismo tiempo que determina la organización interna de los distintos grupos y les confiere una autonomía relativa dentro del espectro sociocultural, también los circunscribe dentro de ciertos límites: si bien los grupos especializados desempeñan casi siempre más de una función (las grandes em-

flexiones teóricas sobre los asuntos políticos. Uno de los ejemplos más ilustrativos del enraizamiento de las teorías políticas en exigencias de orden práctico nos viene de la antigua Grecia: la "ciencia" política no apareció en el mundo griego hasta el momento en que se crearon las ciudades autónomas. Es decir que fue la *polis*, una vez organizada como entidad independiente, la que estimuló a un mismo tiempo (sobre todo en la democracia ateniense) la participación de los ciudadanos en la vida cívica, la pasión por los asuntos políticos y la reflexión sistemática sobre cuestiones vinculadas con el buen gobierno de la cosa pública.

² Sólo por una abstracción podemos decir que es "la sociedad" la que desempeña tales funciones. En realidad (y con esto no hacemos ninguna concesión indebida a las concepciones individualistas y nominalistas, que no alcanzan a ver la diferencia entre lo social como un todo organizado y la simple suma de los elementos que lo integran), la sociedad existe y actúa únicamente en virtud y a través de personas concretas; esas personas, a su vez, no viven aisladas unas de otras, sino reunidas en grupos humanos reales, que están enraizados en la historia y en la cultura.

presas industriales, por ejemplo, tratan de mejorar su rendimiento promoviendo la investigación científica y capacitando obreros calificados, o se valen de su poderío económico para convertirse en "grupos de presión"), es de todas maneras evidente que ninguno de ellos puede realizar por sí solo todas las condiciones necesarias para que una sociedad exista. O sea que únicamente la sociedad entera puede cubrir totalmente las áreas de actividad indispensables para la supervivencia y el bienestar de sus miembros.

Como lógica consecuencia, la sociedad se enfrenta constantemente con una serie de problemas que dimanen de esta necesidad fundamental: la de *coordinar* e *integrar* la interacción de los individuos y de los grupos dentro de la estructura social, de manera que la prosecución de intereses sectoriales no entre en abierto conflicto con los fines de la sociedad.

En las culturas homogéneas más simples, que viven en un régimen de derecho consuetudinario, la necesidad de una coordinación planificada y sistemática resulta menos perceptible. Allí las condiciones económicas y ecológicas de la vida social impiden la rápida modificación de las relaciones humanas, y esto hace que los hábitos colectivos o costumbres (en estos grupos sociales la "costumbre" suele ser la única fuente formal del derecho) ejerzan una fuerte acción integradora y tengan un alto grado de estabilidad. Pero en las sociedades más complejas —y de un modo especial en las naciones contemporáneas, donde las relaciones sociales se modifican incesantemente bajo el impacto de la explosión tecnológica, de la influencia cada vez más avasalladora de los medios masivos de comunicación, y de los reclamos y protestas de los sectores oprimidos, que con un clamor "creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante", exigen justicia, libertad y respeto por los derechos más elementales de los hombres y de los pueblos (DP, n. 89), es obvia la necesidad de planificar, coordinar y regular el comportamiento de las fuerzas sociales en constante interacción: si fallara la capacidad de crear un cierto equilibrio entre las fuerzas e intereses antagónicos, la sociedad ya no podría funcionar normalmente. La mutua cooperación, en efecto, es el proceso indispensable de todo proceso histórico y social.

Por lo tanto, un requisito mínimo para que una sociedad exista es la presencia de una autoridad competente, que pueda tomar *medidas perentoriamente obligatorias* para la sociedad en su conjunto y no solamente para algunos individuos o grupos aislados. No es ningún secreto, efectivamente, que el trabajo común organizado exige una cierta planificación, unas reglas de juego y un orden jurídico. Con tal que las órdenes sean cumplidas, la autoridad civil puede prescindir de

las razones por las que los individuos se someten³. Sea que lo hagan por temor, respeto, oportunidad o tradición, lo importante es que conviertan el mandato en norma de su comportamiento. Si la autoridad es ejercida con el consenso explícito o tácito de la mayor parte de la población, las medidas llevadas a la práctica aseguran el equilibrio, aunque sea precario y transitorio, de las fuerzas sociales existentes. Así queda asegurada la distribución pacífica de los bienes que reclaman las necesidades materiales y espirituales de las personas, sobre todo cuando la costumbre y la tradición no han logrado establecer patrones estables de distribución. En caso contrario (como sucede en los regímenes dictatoriales o autocráticos) la autoridad implementa métodos pertinentes para imponer sus decisiones por medio de la coerción. Pero cualquiera sea la forma concreta de ejercer la autoridad, lo cierto es que la necesidad de tomar *medidas perentorias*, destinadas a mantener la armonía y el equilibrio de fuerzas en el conjunto social, no es algo aleatorio o contingente, sino una exigencia que dimana esencialmente de la índole misma de la sociedad. Y la aplicación de estas medidas plantea el problema del *poder* capaz de hacer que se las ponga en práctica.

LA PRACTICA POLITICA

Con esta última observación sobre el comportamiento global de la sociedad nos hemos introducido de lleno en el campo de "lo político". Toda práctica política, en efecto, apunta indefectiblemente a la adopción de medidas concretas, destinadas a coordinar, equilibrar o transformar las relaciones de fuerza entre los distintos grupos sectoriales; y como presupuesto indispensable para la aplicación efectiva de esas medidas, la práctica política tiene que tender forzosamente al ningún individuo podría realizar sin la cooperación de los demás. Tal

³ Entiéndase bien que aquí se trata de una situación de hecho y no de un juicio de valor. Lo ideal sería que cada medida adoptada por los gobiernos contara con una adhesión espontánea e irrestricta. Pero, *de hecho*, no es esto lo que sucede habitualmente. La historia muestra que ningún Estado ha gobernado jamás con el pleno consentimiento de todos sus miembros y por eso todos los regímenes políticos han tenido que definir su posición con respecto a los grupos disidentes. Y es en esta toma de posición (más que en cualquier declaración de carácter formal) donde se traza la frontera entre un sistema totalitario y uno democrático. El Estado totalitario persigue a los disidentes y trata de destruirlos; la democracia, en cambio, acepta el pluralismo y reconoce (al menos en principio) que el bloque mayoritario no tiene derecho a arrogarse la representación de *toda* la comunidad. Este reconocimiento implica el respeto por las minorías y les asigna una función dentro de la sociedad, especialmente como mecanismos de control, para evitar los abusos en el ejercicio del poder.

cooperación, que resulta de la acción coordinada de una multitud de individuos, crea una fuerza inédita en la naturaleza y en las acciones de los individuos aislados, e incrementa hasta límites insospechados las posibilidades de realización.

Hay innumerables formas de hacer política y de organizar políticamente la sociedad civil. Existen formas democráticas y totalitarias, liberales y socialistas, pacíficas y revolucionarias, participacionistas y segregacionistas. Detrás de cada una de estas formas están las correspondientes ideologías, que a menudo se enfrentan en el seno de una misma sociedad (y a veces incluso dentro de una misma agrupación), generando esa serie abigarrada de conflictos ideológicos y de intereses, que forman la trama real de la actividad política y constituyen el sistema de fuerzas encontradas en el que se desarrolla la "lucha por el poder". Y como el Estado es la única institución capaz de imponer (si es preciso coercitivamente) normas obligatorias para todos los miembros de la sociedad civil, no hay ninguna fuerza política, visible o subterránea, que no aspire a controlar, en su totalidad o en ciertos puntos estratégicos, el poder del Estado. La función de mandar y obedecer es decisiva en la sociedad, y el poder supremo en el orden temporal lo tiene el Estado. Esta realidad es tan evidente que ni siquiera se atreven a negarla los utopistas que pretenden instaurar una sociedad libre de toda autoridad, es decir, fundada únicamente en la organización espontánea de la solidaridad económica y social, de manera que cada uno pueda gobernarse a sí mismo, sin verse sometido a un poder político centralizado y omnipotente. Los mismos teóricos control de los mecanismos de poder que permitan hacerlas extensivas, en forma perentoria, al conjunto de la sociedad. El empleo del poder y la adopción de medidas perentorias (o la posibilidad de influir sobre ellas, cuando se trata de formaciones políticas que actúan desde fuera del aparato estatal) son los dos rasgos específicos de toda acción política. De ahí que esta actividad no se defina propiamente por un *contenido* específico (se pueden tomar, por ejemplo, medidas de política económica, educativa, tributaria o asistencial), sino por su *función* eminentemente ordenadora. actuar políticamente es organizar, enderezar y orientar las acciones y los comportamientos de los hombres, a fin de suscitar en ellos sentimientos de solidaridad e impulsarlos a luchar conjuntamente por el logro de ciertos fines que del anarquismo reconocen que la abolición del Estado podría proponerse, en todo caso, como ideal de organización política para una posible sociedad futura, pero que en el presente resulta impracticable. En la etapa actual del desarrollo intelectual y moral de la humanidad, la vida en sociedad reclama alguna forma de poder supremo —es decir, un cierto aparato estatal— reconocido por todos los miembros de

la comunidad cívica y cuyo principal cometido no debería ser otro que el de organizar la cooperación, garantizar la seguridad pública y fijar reglas de juego para establecer un cierto equilibrio entre las fuerzas sociales en pugna. El mal no radica (como pretenden los ideólogos del anarquismo) en la *existencia* misma del Estado, sino en el *funcionamiento patológico* de sus organismos instrumentales. Esto es lo que sucede (para poner un solo ejemplo) cuando el aparato estatal se convierte en una formidable máquina burocrática, que se basa en el principio de autoridad para perpetuar los privilegios de una minoría, o para sofocar la espontaneidad social y reprimir toda disensión crítica.

La realidad que llamamos Estado (y que ha sido acertadamente denominada la "institución de las instituciones", puesto que, en cuanto institución última o suprema en el orden temporal, reúne un caudal de poder mayor que el de cualquier otra) no es una forma "natural" de convivencia humana. Bastaría para demostrarlo atender al hecho de que los diversos Estados, antiguos y modernos, no presentan una estructura fija y uniforme, sino que se van modificando en constante interacción dialéctica con las transformaciones económicas, los avances tecnológicos y la permanente renovación de las ideologías políticas. Por otra parte, cada Estado desarrolla su propia singularidad y su historia particular: una historia que se va gestando a partir del momento en que la nación se constituye como entidad políticamente autónoma y soberana, pero que retiene elementos heredados del pasado (en las naciones de Latino América, por ejemplo, es notoria la persistencia de diversas culturas indígenas en estado más o menos puro) y que depende en gran medida de las relaciones con otros Estados (hecho que se pone de manifiesto, sobre todo, en fenómenos como la dependencia y el imperialismo económico y cultural).

Estas observaciones, aunque someras y fragmentarias, bastan para demostrar que todo Estado es una realidad esencialmente *histórica*, instituida por hombres concretos, que actuaron bajo la presión de circunstancias políticas, económicas y sociales bien determinadas, y que se lanzaron a la lucha por el poder inspirándose en una *idea* política, ya que la práctica corre siempre detrás de alguna teoría y la conducta de los hombres nunca está motivada exclusivamente por valores utilitarios. Por eso el Estado, si bien tiene siempre, en mayor o menor grado, el margen de estabilidad que es característico de todas las instituciones, no es algo estático e inerte sino que está en perpetuo movimiento y sujeto a constantes cambios y modificaciones.⁴ Y

⁴ Un Estado independiente comienza a existir cuando las condiciones políticas, sociales y económicas de un determinado conglomerado humano adquieren

es la capacidad de percibir esta radical movilidad de los organismos estatales (percepción que debe estar unida, obviamente, al conocimiento de los mecanismos y resortes que es preciso manipular para producir los cambios) la que constituye al auténtico hombre político. Este hombre *sabe* (a veces más por instinto que por una reflexión razonada) que toda acción política adquiere verdadera eficacia cuando logra influir, directa o indirectamente, sobre las decisiones del Estado. De ahí que la acción política tenga que elegir entre alguna de estas dos direcciones: o bien acepta el marco estatal existente y se empeña en hacerlo funcionar eficazmente de acuerdo con el régimen constituido (tal es la característica de los regímenes políticos altamente estabilizados o burocratizados); o bien asume como premisa la negación total o parcial del sistema vigente, y se fija un proyecto destinado a modificar el régimen establecido, o incluso a transformarlo por completo. Como es de suponer, un régimen totalitario tenderá a consolidar y fortalecer el poder del Estado, anulando en lo posible las fuerzas que puedan oponerle resistencia; un régimen liberal, en cambio, apuntará a reducir cualquier forma de intervencionismo estatal, en beneficio de la iniciativa privada. Naturalmente, entre estas dos hipótesis extremas queda lugar para una larga serie de posiciones intermedias.

un nivel tal de complejidad, que ya no pueden regirse más por los módulos tradicionales y, por lo tanto, tienen que integrarse bajo una nueva forma de poder centralizado. Ahora bien, por mucho que nos remontemos en dirección hacia el pasado, siempre encontramos que los nuevos Estados —ya sean los modernos Estados nacionales o un imperio colonialista como el de Augusto— aparecen formados por grupos originariamente heterogéneos. Es decir que ni la relativa homogeneidad de raza, ni la unidad de idioma, ni las fronteras "naturales" constituyen una base suficiente para explicar el surgimiento del Estado. Más aún: pocas veces, por no decir nunca, un Estado coincide con una comunidad previa de raza, idioma o territorio. Hay, en efecto, pueblos reunidos bajo un mismo Estado que hablan o hablaban lenguas diversas, y, viceversa, grupos humanos estrechamente vinculados por una misma lengua y una tradición común, como los pueblos latinoamericanos, se han atomizado en una multitud de naciones. En cambio, el presupuesto indispensable para la unificación política es la existencia de un *proyecto común*, gestado por una minoría dominante e impuesto a los demás por la fuerza o la violencia (como en los imperios expansionistas del Antiguo Oriente, en la Roma imperial o en la Rusia soviética), o propuesto como ideal de vida a grupos "naturalmente" dispersos e incluso antagónicos (como debería suceder en toda sociedad auténticamente democrática). Cuando este proyecto se mantiene vigente, el Estado nivela las diferencias originarias y puede controlar eficazmente las fuerzas disgregadoras. Pero cuando este impulso cesa y falla la voluntad de hacer algo en común, el Estado pierde su capacidad de dinamizar el cuerpo social, se esclerotiza y comienza a declinar. Entonces la unidad de lengua, de raza, de territorio, y aún las glorias pasadas, sirven de muy poco para mantener la cohesión de las fuerzas sociales y detener el movimiento hacia la desintegración y la anarquía. Sólo un nuevo orden político, fundado en un nuevo proyecto, puede revertir el curso de los acontecimientos.

EL PODER DEL ESTADO Y LAS FUERZAS POLITICAS

Poner al Estado como marco referencial de toda acción política podría parecer una excesiva simplificación. Porque son innumerables los movimientos y expresiones que tienen un neto carácter político y que, sin embargo, no se proponen como meta la toma del poder. Por todas partes, en efecto, se emprenden campañas contra la carrera armamentista, se impulsan movimientos de opinión en favor de la libertad sindical o de enseñanza, y se hacen manifestaciones en defensa de los derechos humanos y de otras reivindicaciones sociales. Todas estas manifestaciones (que se afirman como una alternativa de acción no violenta, frente a la violencia terrorista) se han convertido hoy en día en fenómenos cotidianos, a los que nadie dudaría en calificar de “políticos”, y que muchas veces están promovidos por personas o grupos que no pretenden absolutamente adueñarse del poder civil; más aún, que se abstienen positivamente de embarcarse en la lucha por el poder, a fin de conservar la libertad de juicio y mantener una postura crítica frente a las decisiones del Estado.

En la actualidad, tales protestas pueden convertirse fácilmente en fenómenos políticos de repercusión mundial, a causa, sobre todo, de la publicidad que les confieren los medios masivos de comunicación. Sin embargo, sería un error extraer de esos hechos una objeción contra lo que hemos dicho anteriormente sobre la naturaleza de la actividad política. Porque si esas movilizaciones tienen un peso político real y una incidencia política concreta, ello se debe al grado de adhesión que encuentran en vastos sectores de la *opinión pública*. Y lo que de hecho se pretende al crear esos movimientos de opinión pública es presionar sobre los hombres de Estado para influir sobre sus decisiones, por esta sencilla razón: porque en las actuales condiciones históricas son los organismos políticos, técnicos y administrativos del Estado los que deciden sobre la paz y la guerra, los que regulan la economía y promulgan las leyes, y los que cuentan con recursos más eficaces para la defensa o la violación de los derechos humanos. Por eso se ha afirmado con razón que hoy la política lo penetra todo: directa o indirectamente, los diversos organismos de los Estados modernos controlan todos los aspectos importantes de la actividad humana, desde el funcionamiento de la economía y los servicios públicos hasta los métodos de enseñanza y la investigación científica. Sobre todo esta última (y no sólo en los países más desarrollados) está supeditada a la política global del Estado: como el conocimiento que proporciona la ciencia, a través de la técnica que corre a la par de él, tiene importantes aplicaciones

prácticas, los Estados suelen promoverlo y orientarlo de acuerdo con una estrategia bien programada. Lo malo de esta promoción es que el apoyo brindado a la ciencia suele ser proporcional a la capacidad que ésta tiene para producir armas cada vez más sofisticadas y mortíferas.

Las democracias modernas y los métodos modernos de publicidad han dado a la opinión pública un peso y una gravitación mucho mayores de las que poseía antes. Pero nunca pudo nadie gobernar largo tiempo prescindiendo por completo de las opiniones de sus subordinados. El recurso a la violencia puede suplir transitoriamente la falta de adhesión popular, pero los medios represivos resultan al final ineficaces. Este hecho es tan incontrovertible, que hasta los regímenes más despóticos se ven obligados a desplegar (muchas veces exitosamente) una propaganda abrumadora, para "domesticar" y "organizar" la subjetividad de las masas sometidas, a fin de implantar en el interior mismo de los individuos el sistema de la dominación y minar en ellos toda capacidad de resistencia.

Ahora bien, la presencia de estos factores nos hace ver de manera palpable que la vida política, en su realidad efectiva y cotidiana, consiste en un juego de *fuerzas* que colaboran y se potencian unas a otras, o que, por el contrario tratan de anularse recíprocamente. Cada una de estas fuerzas tiene su nombre particular: partido político, sindicato, grupo de presión, medio publicitario, movimiento de opinión, sector parlamentario o aparato burocrático. Lo cual quiere decir que la palabra "fuerza", si bien puede parecer abstracta e impersonal, designa en este contexto algo muy definido y concreto, porque no existe ninguna fuerza políticamente activa e influyente que no esté constituida por muchas voluntades personales, orientadas hacia una meta común. Este juego de fuerzas es el factor que más contribuye a configurar el marco histórico real en el que se mueven y actúan las personas y los grupos que aspiran a desempeñar un papel protagónico en la vida política de una sociedad.

Esto significa que debajo y detrás del *poder* jurídico del Estado se encuentran las *fuerzas* sociales (visibles o subterráneas), que le prestan su apoyo condicionado o incondicional, que aspiran a influir sobre sus decisiones, o que procuran por cualquier medio entorpecer el éxito de su gestión. Un título jurídico basta para *legitimar* el ejercicio del poder, pero resulta más que insuficiente para dar eficacia a una gestión de gobierno. Si un jefe de Estado sólo contara con el nombramiento que lo habilita para ejercer ese cargo, su mandato estaría investido de una aparente legitimidad, pero carecería de eficacia para influir realmente en la voluntad y en la conducta del pueblo.

La *fuerza* le viene únicamente de su *representatividad*, es decir, del grado de consenso que es capaz de obtener en los distintos sectores de la opinión pública. O dicho con otras palabras: el poder *real* (y no sólo jurídico o formal) del Estado depende de las relaciones que logra establecer con el conjunto de fuerzas que actúan en el cuerpo social.

En esta interacción dialéctica de fuerzas, los *intereses económicos* desempeñan evidentemente un papel preponderante. Dado que en el mundo contemporáneo tiende a universalizarse cada vez más el fenómeno de la interdependencia económica, hay en el escenario político de casi todos los países una élite de personas vinculadas a las grandes corporaciones industriales, comerciales y financieras (generalmente internacionales), cuyo enorme potencial económico les proporciona ventajas en la lucha por determinar el curso de las políticas nacionales. Estos grupos económicos de presión son por lo general fuerzas subterráneas, que actúan “entre bastidores” y hacen sentir su peso sobre las decisiones de los gobiernos a través de sus “aliados políticos”. Sin embargo, sería una falta de realismo suponer que tales grupos consiguen siempre sus objetivos y que ejercen un dominio indiscriminado sobre todo el campo social. Entre otras circunstancias, porque estas corporaciones, como cualquier otra fuerza social, representan una gran variedad de intereses particulares y antagónicos, que a veces entran en conflicto mutuamente e impiden formar un bloque común frente al poder del Estado, dejando así un espacio libre para que éste desarrolle su propia estrategia. Esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando los sectores del empresariado no llegan a ponerse de acuerdo sobre aspectos concretos de la política económica, como pueden ser el control de precios, el régimen tributario o la reglamentación del comercio exterior.

Es verdad, por lo tanto, que las presiones económicas ejercen una función efectiva, y casi siempre dominante, sobre la política nacional. Pero no es el único factor que merece ser tenido en cuenta⁵. Hay otros que también desempeñan un papel decisivo, y entre éstos hay

⁵ De acuerdo con la teoría marxista, la actividad económica determina la estructura de la sociedad en su conjunto, de manera que las relaciones de producción constituyen la infraestructura de la que dependen las instituciones políticas y las ideologías. Sin embargo, la dependencia recíproca de los sectores sociales impide aislar los “hechos económicos puros”, que jugarían un papel determinante sin ser al mismo tiempo parcialmente determinados. De allí que no cabe atribuir a la distinción entre infraestructura y superestructura un contenido riguroso, dado que es imposible trazar el límite preciso entre una y otra. Puede resultar cómodo, cuando se estudia la estructura de una sociedad, tomar como punto de partida la organización del trabajo más bien que las creencias religiosas. De hecho, los especialistas de la protohistoria y de la prehistoria adhieren espontáneamente a este método, cuando clasifican las épocas de acuerdo con las herramientas

que mencionar en primer lugar a la *opinión pública*. Como ya lo hemos indicado, el ejercicio del poder no se identifica nunca con la pura coerción. Si se redujera exclusivamente a esto y no tuviera ninguna representatividad, la gestión de gobierno sería pura agresión y no ejercicio normal de la autoridad. De ahí que todas las formaciones políticas, y en primer lugar el Estado, se fijan como objetivo prioritario contar con el apoyo de la opinión pública. Porque es la opinión pública la que, por una parte, confiere poder *real* al Estado, y, por otra, determina la *distribución* de las fuerzas en el espectro político. Cuando una sociedad se fragmenta en una multitud de grupos discrepantes, cuya capacidad de crear una opinión mayoritariamente homogénea queda anulada por la profundidad de las disensiones existentes, se produce indefectiblemente un "vacío de poder". Y la consecuencia de este vacío es de todos conocida: la sociedad entra en un estado de anarquía, que hace imposible el desempeño normal de la autoridad.

Estos desplazamientos de las fuerzas sociales (y las consiguientes modificaciones en las corrientes de opinión) explican las transformaciones que se operan en el interior de la sociedad. Instituciones como la monarquía y la nobleza, que en un momento dado detentaron un poder omnímodo, se vieron de pronto desposeídas de sus privilegios y entraron en decadencia. Pero el cambio de régimen se produjo inevitablemente porque antes se había llegado a esta situación extrema: el poder estaba de un lado (en las manos del rey) y la fuerza de otro (en las aspiraciones de la mayoría en ascenso). Con las variaciones históricas previsibles, tal situación se ha presentado infinidad de veces en el curso de la historia, y el desenlace fue siempre el mismo: una fuerza nueva se adueñó del poder, mediante un despliegue de violencia más o menos grande. Pero si los cambios de poder se producen con frecuencia a través de procesos violentos o revolucionarios, el desarrollo de las fuerzas sociales sigue por lo general un curso más reposado y a veces casi imperceptible: es una nueva idea o una nueva aspiración que comienza a prender en la conciencia de las masas y que al fin termina por afirmarse como una fuerza política incontenible.

empleadas. Pero no se puede afirmar, ni *a priori* ni *a posteriori* que los hombres piensan el mundo según su estilo de trabajo, sin que éste resulte afectado por las ideas que aquéllos se forjan del mundo. La indispensable lucha por la subsistencia atribuye indudablemente a la función económica una cierta prioridad; pero esta prioridad no equivale a una determinación unilateral.

LA POLITICA Y LOS VALORES

En esta aproximación puramente *descriptiva* al fenómeno político hemos omitido hasta el momento toda referencia explícita a los valores y a los criterios de valoración. Pero esta omisión deliberada y transitoria respondía exclusivamente a una razón de método: los valores juegan un papel tan fundamental en la práctica política que convenía tratar el tema expresamente, aunque más no fuera para destacar su importancia.

El poder político, cualquiera sea la forma en que se manifieste, no está dotado *a priori* de un sentido y un valor. En sí no es ni bueno ni malo: todo depende de la decisión de las personas que lo detentan, de los fines que se proponen alcanzar con el uso del poder y de los medios que utilizan para lograr tales fines. Esto significa que el poder, en cuanto tal, encierra un cúmulo de posibilidades tanto buenas y positivas como malas y destructoras, y que son los hombres los que deciden. Ningún auténtico político busca el poder como un fin en sí mismo, sino como un instrumento indispensable para ejecutar un proyecto global y para realizar ciertos fines que considera *valiosos*: la grandeza de la nación, la difusión de una cultura o de un estilo de vida, la justicia en las relaciones sociales. Este es un punto particularmente delicado, porque es aquí donde la política se encuentra con la *ética* y, con harta frecuencia, entra en conflicto con ella.

A medida que la etnología, la sociología y la historia ampliaron nuestros conocimientos de otras sociedades y de otras épocas, se puso de manifiesto la enorme variedad de los sistemas morales. Para una misma situación, diferentes sociedades prescriben normas distintas y a menudo contradictorias: lo que para unas está bien, está mal para otras; lo que una sociedad condena como un crimen intolerable, en otras es exaltado como un valor positivo. Es posible incluso que el mismo comportamiento sea alabado o vituperado de acuerdo con la persona que lo realiza, de manera que existen pautas morales distintas para los diferentes sectores de la sociedad.

Al verse confrontados con estos hechos, el sociólogo y el historiador asumen la actitud neutral que reclama la ciencia, y tratan de explicar el porqué de esas diferencias, estableciendo correlaciones entre el sistema moral de una sociedad y los otros componentes de su estructura. Al político, en cambio, no se le concede la posibilidad de mantenerse neutral en el plano ético. Toda acción política promueve ciertos valores y desecha otros, aunque nunca es consecuente hasta el final con el compromiso ético asumido teóricamente. La razón de esta inconsecuencia es muy sencilla: siempre hay alguna "razón de Es-

tado" que "justifica" la adopción de medidas menos acordes (o incluso contradictorias) con los imperativos éticos reconocidos *en principio* como valiosos. En esto radica la insuperable ambigüedad de todo accionar político, sobre todo cuando se lo evalúa no por las metas ideales que se propone alcanzar, sino por lo que de hecho consigue llevar a la práctica⁶.

Esta inadecuación entre las plataformas teóricas y las relaciones prácticas, entre las declaraciones de principios y los hechos concretos, está determinada en parte por problemas reales de difícil solución (como puede ser la existencia de una gravosa deuda externa en los países económicamente dependientes) y en gran parte también por la incompetencia y las fallas morales de los hombres. Pero, cualquiera sea el factor o el conjunto de factores determinantes de esta situación, lo cierto es que el desnivel entre los valores y el comportamiento efectivo no se colma ni puede colmarse nunca del todo. Como los seres humanos aspiran indefectiblemente a tener algo más de lo que pueden lograr, toda nación, en cada momento de su historia, se percibe a sí misma como una realidad inconclusa e incompleta, como un sistema social que debe reformarse y readaptarse (o incluso, según las ideologías revolucionarias, que debe rehacerse a sí mismo desde sus cimientos), a fin de cubrir la brecha entre lo que ahora es y lo que podría y debería ser. De ahí que la mayor parte de los problemas sociales importantes pueda formularse en términos de "conflictos de valores".

También las agrupaciones políticas ajenas al Estado se gobiernan por ciertos valores sociales distintivos. No podría ser de otra manera,

⁶ Este hecho plantea en toda su crudeza la cuestión de si es posible llevar a la práctica, de manera consecuente y sin claudicaciones, una política de inspiración evangélica. En justicia debe admitirse que nunca se ha intentado realizar en serio la experiencia de un Estado cristiano, tomando como norma la ética del Sermón de la montaña. Sobre todo en Occidente, la moral cristiana ha ejercido una decisiva influencia sobre la ética política, pero muchas zonas de la realidad social (como la economía, el comercio y la diplomacia) se han mantenido bastante impermeables frente a los valores evangélicos. El Estado no opone resistencia al mal ni vuelve la otra mejilla; no da la túnica cuando le quitan el manto ni recorre dos millas cuando lo fuerzan a recorrer una; no ama a sus enemigos y hace distinciones entre judíos, griegos y otros grupos nacionales y raciales. Aunque manifieste una aguda sensibilidad social, el Estado no es el buen samaritano, y si apela con frecuencia a la generosidad o al sacrificio de los ciudadanos, fundamenta sus reclamos en motivos utilitarios o egoistas. De allí que haya sobrados motivos para pensar (y de hecho muchos cristianos así lo piensan) que un Estado verdaderamente cristiano no podría sobrevivir. Para transformar a la sociedad humana en un auténtico "orden cristiano" sería impensable, como condición previa, erradicar por completo el pecado del corazón de los hombres.

ya que no hay integración ni cooperación posibles si las personas no reconocen una determinada escala de valores y se ponen de acuerdo con respecto a ella. Sólo los valores compartidos pueden crear los lazos de solidaridad que son indispensables para una acción común. Y de acuerdo con estos esquemas valorativos, los integrantes de las distintas formaciones políticas definen su propia identidad, fijan sus programas y estrategias, encuentran motivaciones para la acción y sancionan las líneas de conducta que están en disonancia con las finalidades de la agrupación. Por lo tanto, los valores desempeñan una función integradora y proporcionan al mismo tiempo los criterios para apreciar lo que es bueno y malo, justo e injusto, correcto e incorrecto en el accionar político. Si una agrupación dejara de referirse a una escala de valores, ya no tendría criterios para evaluar las pautas de comportamiento, no sólo de sus propios miembros sino también de sus adversarios políticos, y se hundiría en un puro activismo vacío de contenido. Por eso, hasta los mismos oportunistas políticos, que asumen su militancia sin otro compromiso que el de enriquecerse personalmente o el de acrecentar su propio prestigio, tienen que encubrir sus ambiciones proclamando ciertos valores socialmente reconocidos.

Los valores morales, religiosos, jurídicos o estéticos *valen* por sí mismos, pero *actúan* en la sociedad porque arraigan en los instintos vitales, en las tendencias profundas del alma, en las formas culturales y en las tradiciones históricas de los pueblos. Los hombres han soñado siempre con un porvenir mejor, y en el horizonte de toda gran política se perfila una meta ideal (o, si se prefiere, una “utopía dinamizadora”), que marca la orientación y sirve de estímulo en la lucha por transformar las condiciones de la vida presente. Sin embargo, ni siquiera el utopista más pertinaz se atrevería a pensar que es posible vencer de un solo golpe todos los obstáculos que impiden llegar a esa meta. Por eso al hombre político, frente al cúmulo de problemas que se le plantean, le corresponde discernir *qué se puede hacer hoy*. Esta es su tarea ineludible, porque no todo es posible en cualquier momento: cada coyuntura concreta ofrece un conjunto limitado de alternativas, que abren ciertos caminos y cierran otros. Entre tales alternativas es preciso elegir, y toda elección presupone un juicio de valor sobre lo que es posible e imposible, mejor o peor. Este juicio merece ser calificado de “*pragmático*” si se funda en una apreciación realista y hasta descarnada de las circunstancias favorables o adversas, y si permite extraer de esa situación (por precaria que sea) los medios más adecuados para desarrollar una política coherente. Pero la experiencia histórica parece demostrar que no es esto lo que sucede la mayoría de las veces: los grupos dominantes, cada vez

que evalúan las posibilidades emergentes de una situación, suelen usufructuar esos conocimientos en beneficio de sus propios intereses sectoriales y no en provecho de los intereses objetivos de toda la sociedad. Esta es la perversión típica de las actitudes pragmáticas, cuando prescinden de los valores éticos y hacen primar los valores utilitarios⁷.

En política, como en todas las dimensiones de la vida humana, no se dan soluciones *totales* sino sólo aproximaciones *posibles* a una meta ideal, que resulta en definitiva inalcanzable. La injusticia y la violencia nunca han dejado de reclamar su parte en todas las sociedades y en todas las épocas, y no hay ninguna garantía de que en el futuro se las podrá erradicar por completo. Los hombres de Estado no cesan de apelar al espíritu de sacrificio, a la sensatez y a la generosidad de los ciudadanos; pero no fundamentan sus reclamos en motivaciones evangélicas, ni piensan seriamente que van a recibir una respuesta unánime y generosa de toda la población. Por eso, al mismo tiempo que apelan a esas virtudes, hacen promesas sobre los beneficios que ellas reportarán en el futuro y toman las precauciones necesarias para sancionar a los rebeldes.

La *eficiencia* es uno de los valores que goza de más prestigio en las sociedades contemporáneas. La mayoría de los pueblos de la tierra, en efecto, se encuentran sumergidos en situaciones irracionales, a causa de la pobreza extrema, la discriminación racial, la deuda externa, la falta de vivienda y de trabajo, la desigualdad en la distribución de las riquezas, la carrera armamentista y otros problemas similares. Y a medida que van tomando conciencia de esas situaciones, presionan cada vez más sobre los gobiernos, exigiéndoles medidas rápidas y *eficientes* para la solución de esos problemas apremiantes. La urgencia de estos requerimientos ha sido la que más ha contribuido a difundir un estilo político, que caracterizó desde sus comienzos a la democracia norteamericana y que suele designarse con el nombre de "*pragmatismo*". Incluso los políticos que están menos dispuestos a transigir en materia de principios (sean éstos socialistas o liberales, totalitarios, reformistas o revolucionarios) se ven obligados a reconocer que la realidad histórica y social plantea constantemente problemas específicos, que requieren la competencia de los expertos y reclaman soluciones inmediatas. Frente a estas necesidades impostergables, el realismo flexibiliza las tomas de posición ideológicas y la prosecución de las metas ideales cede el paso a la búsqueda de soluciones posibles. Es decir que el pragmatismo, más que una ideología sistemáticamente desarrollada, es una actitud y una metodología. Los problemas no pueden resolverse todos simultáneamente y es preciso afrontarlos uno tras otro. Una medida acertada, aunque sea provisoria y coyuntural, puede modificar la estructura de la sociedad en un punto estratégico y crear condiciones favorables para tomar después medidas de mayor envergadura. El arte consiste entonces en establecer las prioridades y en elaborar políticas coherentes en campos limitados. El mayor peligro del pragmatismo es la tentación de abandonarse a lo más fácil, recorriendo así el breve espacio que se interpone entre el realismo político y lo que no es nada más que astucia o mero oportunismo.

Por lo tanto, la práctica política tiene que contar necesariamente con la presencia de factores que no son racionales, y de ahí deriva la dificultad de armonizar la *política* con la *racionalidad*. Política y razón forman, en efecto, un extraño binomio: ambas se reclaman mutuamente pero jamás llegan a conciliarse del todo. Si en la práctica política no hubiera nada de razonable, se convertiría en algo demoníaco y quedaría librada a la pura arbitrariedad. Pero la razón, en el campo político, nunca logra abrirse camino si no va acompañada de la fuerza. En la realidad histórica concreta, la fuerza prima sobre el derecho, de manera que siempre termina por imponerse la ley del más fuerte. Esto es hasta tal punto cierto, que incluso cuando un grupo social consigue reivindicar para sí algún derecho (como en el caso, por ejemplo, de las conquistas sociales de los obreros, de los negros y de otros grupos marginados), esas reivindicaciones presuponen siempre algún despliegue de fuerza. Ante tal estado de cosas, lo mejor que se puede desear es que la ley del más fuerte sea también la más justa y la más beneficiosa para el conjunto de la sociedad.

La mayoría de los males que ensombrecen la historia humana provienen del uso irresponsable e indiscriminado de la fuerza. Este es un hecho demostrable históricamente, y de él se puede concluir que el régimen democrático es preferible a cualquier otra forma de gobierno. La democracia, en cuanto que se opone a cualquier forma de absolutismo, representa el mejor intento de racionalizar el empleo de la fuerza, impidiendo que todos los poderes estén concentrados en las manos de un solo hombre. Los regímenes totalitarios, por su propia dinámica interna, tienden a absorber a las personas en la totalidad del Estado omnipotente. Una auténtica democracia, por el contrario, aspira a instaurar un sistema de plena participación en la vida social, institucional y cultural, ofreciendo así a cada ciudadano, al menos en principio, la posibilidad de tomar parte activa y responsablemente en la organización de la sociedad en que ha de vivir. Esto implica que la democracia no es solamente el *régimen de gobierno* que recibe su legitimidad del sufragio popular; es, sobre todo, una "*forma de vida*" fundada en la afirmación de ciertos valores fundamentales: el respeto a la dignidad de las personas, la cooperación responsable, el pluralismo y la libertad de opinión, la ausencia de discriminaciones y el descentramiento de los poderes del Estado. En condiciones ideales, la democracia debería hacer compatible el ejercicio del gobierno con la libertad personal y el pleno desarrollo de las iniciativas individuales. Pero ni siquiera el Estado democrático puede prescindir por completo del recurso a la fuerza. Como la sociedad perfectamente disciplinada no existe, siempre habrá individuos y grupos que atentan contra la seguridad pública y que ningún Estado puede dejar que ac-

túen impunemente. Por otra parte, en el confuso y conflictivo mundo contemporáneo, no cesan de proliferar las ideologías y las prácticas contrarias a la democracia, que ponen en peligro su misma existencia y obligan a elaborar estrategias para su afianzamiento y su defensa. Por eso la democracia no está ni puede estar nunca hecha, ni siquiera en aquellos países que gozan de una larga tradición democrática. Más aún: habría que decir que está siempre *en crisis*, a causa de los peligros internos y externos que amenazan con destruir el *estado de espíritu colectivo* que es la base misma de todo el sistema. De ahí que el afianzamiento de la democracia sea una ardua tarea cotidiana: tarea que no está exenta de riesgos y que exige un constante esfuerzo de creatividad, de intuición y de tacto políticos.

LA LECTURA "POLITICA" DE LA BIBLIA

Al comienzo de esta nota decíamos que la pluralidad de sentidos abiertos a la comprensión e interpretación de un texto no determina el fracaso de la lectura, sino que pone de manifiesto la riqueza y polisemia de una obra. El sentido de un poema, de un mito o de una parábola es de cierta manera inagotable. Pero no sólo los textos poéticos, filosóficos o religiosos poseen esta pluralidad de sentidos. También el tratado internacional que marca el fin de una guerra es múltiple en cuanto a su significación. El vencedor impone el acuerdo como un triunfo de la justicia y el comienzo de una nueva era; el vencido acepta las condiciones como una humillación y espera que en el futuro se reviertan los papeles. Años o siglos más tarde, el mismo tratado adquiere una nueva significación para el historiador que lo analiza con interés y desapasionamiento, tratando de leer entre líneas la mala fe y las segundas intenciones de los adversarios que lo firmaron. En todos estos casos, la pluralidad de los sentidos no revela la incapacidad del lector, sino las limitaciones de nuestro saber y la complejidad de lo real.

De aquí podemos concluir que está permitido leer los textos bíblicos desde una perspectiva política. Pero esta aproximación al tema es todavía muy vaga y por eso es necesario aclarar qué se entiende realmente por "lectura política".

UNA PRIMERA ACEPCION DE LECTURA "POLITICA"

En un *primer sentido*, que quizá podría llamarse "más débil", la lectura política se propone recurrir a los textos bíblicos para descu-

brir en ellos ciertos hechos, ciertas actitudes o ciertos temas que hoy en día nadie dudaría en calificar de “políticos”. Así, por ejemplo, la realeza israelita, como la de los otros pueblos del Antiguo Oriente, tenía un carácter eminentemente religioso; pero no por eso dejaba de cumplir una función política. Al final del período de los Jueces, en efecto, surgieron en Israel profundas divergencias sobre el régimen de gobierno que era preciso adoptar. Unos querían mantener el viejo sistema tribal; otros, en cambio, lo consideraban poco eficaz para enfrentar las ofensivas de los filisteos y reclamaban una institución más estable y organizada. Al final triunfó esta última tendencia, y de este modo se instituyó la monarquía, ya que en el marco cultural del Antiguo Oriente no existían otros modelos de organización política. La monarquía logró estabilizarse gracias a la extraordinaria personalidad de David, pero la otra tendencia continuaba latente, sobre todo entre las tribus del Norte. Ya al final del reinado de David la monarquía empezó a decepcionar y esta decepción se fue intensificando mucho más durante el largo reinado de Salomón. Las construcciones llevadas a cabo por este rey y el boato de su corte exigían enormes contribuciones en mano de obra y en dinero, de manera que los tributos llegaron a ser una carga insostenible para el pueblo. Además, los privilegios concedidos a Judá hicieron crecer el descontento entre las tribus del Norte, hasta que al fin, con la muerte de Salomón, estalló en forma violenta la tensión acumulada durante su brillante y contradictorio reinado. Así se produjo la separación definitiva de los reinos de Judá y de Israel, unidos hasta aquel momento bajo el cetro de un solo monarca (primero de David y luego de Salomón). Después de su separación, ambos reinos vivieron algunas épocas de prosperidad. Sin embargo, los escritos proféticos nos muestran que esa prosperidad beneficiaba únicamente a las clases privilegiadas. Basta leer los libros de Amós y de Miqueas para ver que los juicios venales, los negocios ilícitos, el lujo desenfrenado y la opresión de los pobres por los ricos eran cosa de todos los días y que los profetas condenaron duramente. Un siglo antes de Amós, el profeta Elías fue no sólo el defensor de la religión tradicional, sino también de los derechos del individuo frente a los caprichos del rey. En el célebre episodio de la viña de Nabot, el profeta desenmascara la injusticia de Ajab y Jezabel contra el derecho de un israelita (1 Rey 21), como antes Natán había enfrentado a David a causa del asesinato de Urías. Es decir que los profetas actuaron en un marco político y social bien determinado y que no permanecieron ajenos a los desafíos que les planteaba su inserción en esa realidad. Hay, por lo tanto, sobrados motivos para que el estudioso de la Biblia concentre su atención en los contenidos sociales y *políticos* de la predicación profética y extraiga de ese mensaje principios y

orientaciones que iluminan su propio compromiso con el mundo y con la sociedad.

Este enfoque no se modifica, al menos en sus aspectos esenciales, cuando se pasa del Antiguo al Nuevo Testamento y se investigan, por ejemplo, las implicaciones políticas de la revelación evangélica. En tiempos de Jesús, el territorio de Palestina, lo mismo que las demás regiones del área mediterránea (*mare nostrum*), estaba sometido a la dominación romana. El Imperio había superpuesto sus propias estructuras a las ya existentes en los territorios ocupados, y esta nueva situación traía como consecuencia la destrucción más o menos acelerada de las formas y usos tradicionales. Sin embargo, los pueblos del cercano Oriente podían considerarse razonablemente satisfechos de su incorporación al circuito económico y administrativo de Roma. El régimen romano, en efecto, era duro y a veces opresor, pero representaba al fin de cuentas una mejora con respecto al desgobierno y la anarquía de las monarquías helenísticas en la etapa de su desintegración. La *pax romana* había devuelto la tranquilidad a esas regiones, diezmadas hasta poco tiempo antes por guerras interminables, y este beneficio compensaba en buena medida el hecho de verse sometidos a un poder invasor.

Pero en Palestina la situación era distinta. Los judíos formaban un pueblo aparte, cuya peculiar idiosincracia los convirtió siempre en un verdadero enigma para los romanos. Largos siglos de sometimiento, primero al Imperio persa y luego a las monarquías griegas de Siria y de Egipto, no les habían hecho perder su propia identidad (al contrario, habían contribuido a darle un perfil inconfundible), ni habían apagado en ellos las ansias de libertad. Este amor a la libertad tenía raíces profundas: la historia de Israel había comenzado con una gran liberación, y el recuerdo de aquel acontecimiento se mantenía vivo en la memoria del pueblo, sobre todo cada vez que celebraba la Pascua. Además, en épocas más recientes (siglo II a.C.), la heroica resistencia de los Macabeos había reconquistado la independencia para Israel y había permitido que se constituyera una dinastía autóctona. Esta experiencia duró poco tiempo, porque los pretendientes al trono, con sus mezquinas disensiones, hicieron inevitable la intervención romana. Pero el espíritu nacional salió reforzado de aquel fugaz período de gloria, y esto incrementaba en el ánimo del pueblo la humillación provocada por la presencia de los invasores paganos en la Tierra santa. La primera intención de los romanos había sido la de gobernar al país mediante un régimen indirecto (es decir, a través de una monarquía autóctona), pero este método sólo dio resultado durante algún tiempo. Al fin, la parte sur del país se convirtió en la pro-

vincia romana de Judea, y fue puesta al mando de gobernadores de segundo orden, llamados primero prefectos y más tarde procuradores. El resto del país, en cambio, era gobernado por príncipes vasallos del Imperio. Cuando Jesús inició su actividad pública, el procurador de Judea era Poncio Pilato, que desempeñó su cargo desde el año 26 hasta el 37 d.C.

Ningún judío se sentía plenamente a gusto bajo la tutela romana, pero no todos manifestaban su descontento de la misma manera. Como las autoridades imperiales, de acuerdo con su manera de gobernar las provincias, daban cierta autonomía al Sanedrín en los asuntos que no afectaban a los intereses del Imperio, la aristocracia sacerdotal y sus adeptos más inmediatos tendían a ser obsequiosos y hasta serviles con los romanos. Lo hacían en beneficio propio, ya que el Templo representaba la fuente de ingresos más importante para la ciudad de Jerusalén. Pero también debían pensar que lo más conveniente para el pueblo judío era mantener con el poder supremo relaciones tan amistosas como fueran posibles en aquellas circunstancias. Los fariseos, por su parte, eran mucho más nacionalistas y hostiles a los conquistadores extranjeros, pero no intentaban provocar por la fuerza un cambio político. Su esperanza estaba cifrada en el advenimiento del Mesías y en la gran intervención de Dios, que al fin de los tiempos revertiría los papeles y traería paz y libertad para Israel. Otro grupo, el de los esenios, se había marginado del judaísmo oficial y se había retirado al desierto a fin de prepararse para el inminente juicio de Dios. Uno de los documentos provenientes de la secta contiene instrucciones precisas sobre la organización del ejército que habría de combatir en el futuro contra los "hijos de las tinieblas". Esto nos hace pensar que los esenios tenían la mirada fija en una guerra final de liberación, que terminaría con el triunfo del pueblo judío sobre todos sus enemigos. El documento no menciona expresamente a los romanos, pero las alusiones son transparentes. Por otra parte, los esenios tomaron parte en la gran rebelión contra Roma de los años 67-73, y algunos de ellos estuvieron presentes en Masada, el último bastión de la resistencia, que fue expugnado en la pascua del 73.

Mientras tanto, la masa del pueblo hervía de odio impotente contra Roma. Una red de oficinas aduaneras, a cargo de los recaudadores de impuestos (los publicanos), ponía ante sus propios ojos el régimen de explotación al que los había sometido el Imperio, y a esto se sumaba la férrea ocupación militar, que en tiempos de rutina trataba de aparecer como un hecho normal, pero que irrumpía con toda su fuerza siempre que la efervescencia popular daba motivos para una intervención directa. En este ambiente humanamente desesperanzado, la

espera del Mesías acicateaba la conciencia de las masas empobrecidas. El pueblo estaba al acecho de cualquier indicio que pudiera anunciar la gran crisis que sobrevendría cuando Dios enviara a su Mesías como libertador de Israel. Es evidente que en la imaginación de cada israelita la figura y la acción del futuro Mesías adquirirían un perfil particular. Pero, de todas maneras, la expectación mesiánica estaba cargada de connotaciones políticas, porque el nuevo David, de acuerdo con las ideas predominantes, debía llevar a cabo una guerra de liberación que reportaría a Israel la victoria definitiva sobre todos sus enemigos. Un eco de estas expectativas ha llegado incluso hasta los escritos del Nuevo Testamento. Los discípulos de Emaús, por ejemplo, expresan en estos términos la decepción que les produjo la muerte de Jesús: "Nosotros esperábamos que fuera él quien librara a Israel. . ." (Lc. 24, 21). Y el mismo evangelista, en el relato de la ascensión, pone en boca de los discípulos esta pregunta: "¿Es ahora cuando vas a restaurar la realeza de Israel?" (Hech. 1, 6).

Todo esto pone en evidencia que Jesús no se movía en un terreno *políticamente neutro*. El no se retiró al desierto, como Juan el Bautista o los esenios, sino que penetró de lleno en aquel clima agitado y conflictivo. Al comienzo, el principal escenario de su actividad no fue Jerusalén sino Galilea. Este detalle no carece de significación, porque Galilea era una región marginal, fuertemente helenizada, donde los movimientos religiosos populares podían desarrollarse más libremente que en Judea. Por otra parte, también en su modo de obrar hay una característica que lo distingue de Juan: éste esperaba a la multitud a orillas del Jordán; Jesús, en cambio, despliega una intensa actividad para acercarse a las personas y escandaliza a los fariseos por la preferencia que muestra hacia los más pobres y menospreciados ("Este hombre recibe a los pecadores y come con ellos", Lc. 15, 1). Todos los evangelistas subrayan asimismo la "compasión" de Jesús, pero Marcos y Mateo añaden este comentario sugestivo: "Al ver a la multitud, tuvo compasión, porque estaban fatigados y abatidos como ovejas que no tienen pastor" (Mt. 9, 36; cfr. Mc. 6, 34). Si tenemos en cuenta que la palabra "pastor" era en el judaísmo (lo mismo que en el Antiguo Oriente) un título honorífico dado a los *jefes del pueblo*, podemos apreciar mejor el alcance de esta afirmación: las autoridades del Imperio reconocían la existencia de un gobierno judío local. Más aún, se apoyaban en él para dar a la ocupación por la fuerza una apariencia de legalidad. Pero, de hecho, este papel de mediación servía más a los intereses de Roma que a los intereses del pueblo, porque lo que hacía, en última instancia, era asegurar la lealtad y sumisión del país. Jesús ve esta situación y se entristece: por carecer de jefes auténticos, el pueblo se encuentra falto de guía y de protección. A la luz

de este contexto sociopolítico, también adquiere pleno sentido la parábola que trae el evangelio de Juan: frente a los jefes que se comportan como mercenarios y huyen para salvarse cuando ven acercarse el peligro, Jesús se comporta como el "Buen Pastor" que da la vida por las ovejas (Jn 10, 1-16).

Al principio, la misión de Jesús alcanzó un éxito notable, en la medida en que el éxito se puede apreciar en términos de vastos auditorios, de amplia notoriedad y de seguimiento entusiasta. En los siglos que realizaba Jesús, el pueblo creyó reconocer por momentos al Mesías esperado. El evangelio de Juan habla incluso de una especie de plebiscito, organizado espontáneamente por el pueblo, con el fin de proclamarlo rey (Jn 6, 15). Y si bien es cierto que Jesús no se dejó encerrar en la problemática política tal como la formulaban sus contemporáneos, porque sus metas eran distintas, no es menos cierto que su anuncio sobre el Reino de Dios ponía en crisis las certezas y las estructuras de la sociedad de su tiempo y proyectaba la historia humana hacia un futuro diferente. Además, Jesús sabía que el mensaje del Reino, en la medida en que penetra en el corazón del hombre y lo transforma interiormente, es como la levadura que fermenta toda la masa. De manera que si el pueblo se abría a su mensaje, esa transformación interior tendría necesariamente una incidencia en las estructuras de la sociedad. Esto no hacía de su enseñanza una doctrina política, pero llevaba aparejadas (al menos indirectamente) algunas connotaciones políticas. Por lo tanto, el lector de los evangelios tiene derecho a preguntarse: ¿es posible discernir en la práctica de Jesús —en sus actitudes, en sus gestos y en sus palabras— una dimensión que podría calificarse de "política" en el sentido riguroso del término? Y todavía más concretamente: ¿es posible elaborar, tomando como fuente de inspiración la práctica de Jesús, un proyecto evangélico de acción política?

Resulta difícil dar una respuesta categórica a estas preguntas, porque en este punto el testimonio de los evangelios es bastante parco. Ese silencio es significativo, y en él se apoyan muchos exégetas para afirmar el desinterés de Jesús por los asuntos que hoy, de acuerdo con nuestras categorías, llamamos políticos. La conversión que él reclama como condición para entrar en el Reino de Dios no se logra con un mero cambio de gobierno, y ni siquiera con una reforma de las estructuras sociales. De allí su prescindencia, e incluso su indiferencia, con respecto a esta clase de cuestiones. A Pilato le recuerda que no tendría ninguna autoridad sobre él si no la hubiera recibido de Dios (Jn 19, 11), pero no hace ninguna declaración sobre la naturaleza o la competencia del Estado. Acepta la existencia del poder po-

lítico como un hecho dado, sin hacerse ninguna ilusión sobre la calidad moral de los actos que realizan los gobernantes. Israel, ya lo hemos señalado, es como un rebaño que no tiene pastor. Herodes Antipas es un "zorro", del que no se puede esperar nada bueno (Lc 13, 32). Cuando habla del poder político, lo hace para denunciar los abusos que se cometen en el ejercicio de la autoridad: "Los jefes de las naciones las tiranizan y los grandes las oprimen" (Mt 20, 25; Lc 22, 25). Más aún: a la concepción del poder como dominio, Jesús opone su propia concepción: "El que gobierna que se comporte como un servidor" (Lc 22, 26). Y cuando el pueblo quiere proclamarlo rey, él rechaza ese ofrecimiento, como ya antes de comenzar su actividad pública, en el desierto, había rechazado el "poder" y el "esplendor" de los reinos que le ofrecía Satanás (Lc 4, 5).

Sin embargo, no es suficiente poner de relieve la reticencia (o, si se prefiere, el "distanciamiento crítico") de Jesús con respecto a los poderes constituidos. Hay también otro aspecto, no menos importante, que merece ser tenido en cuenta. Cuando los fariseos y los herodianos se pusieron de acuerdo para sorprenderlo en alguna de sus afirmaciones y desacreditarlo ante el pueblo, le hicieron una pregunta bien concreta: ¿Es lícito pagar el tributo al César, reconociendo así su soberanía sobre Israel? Pero Jesús no se dejó envolver en la disyuntiva, y zanjó la cuestión de una manera imprevista: "Lo que es del César, devuélvanselo al César, y lo que es de Dios, a Dios" (Mc 12, 17).

Con esta respuesta, Jesús no tuvo la intención de dividir el mundo en dos reinos —el de Dios y el del César— poniéndolos a ambos en un plano de igualdad. Tampoco quiso establecer dos órdenes separados, uno humano y terreno, y otro divino que no tendría nada que ver con las cosas de la tierra. El César no posee nada que no proceda de Dios, y si está investido de poder para gobernar es porque lo ha recibido de lo alto. Tal autoridad le confiere determinados derechos (la expresión griega *tà Káisaros* significa concretamente "los derechos del César") y esto implica, de parte de los ciudadanos, la obligación moral de cumplir con sus deberes cívicos. Pero el Estado no constituye el valor último y supremo. Por eso Jesús, después de señalar las atribuciones del Estado, se apresura a poner en claro que mucho más importantes son los deberes hacia Dios.

De este modo, la contundente respuesta de Jesús va más allá de la cuestión planteada por sus adversarios y sitúa el debate en el punto decisivo: la moneda pertenece al César, pero el hombre entero pertenece a Dios. Incluso se podría pensar que la palabra de Jesús insinúa algo más: la moneda que lleva la efigie del César le corresponde a él

en calidad de tributo; pero el hombre, que lleva la imagen de Dios, se debe totalmente a su Creador. De allí que si el Estado pretende reclamar algo de lo que pertenece en exclusividad a Dios, no quedaría otra alternativa que "obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hech 5, 29).

Esta afirmación de Jesús es tan definitiva, y al mismo tiempo tan abierta, que mantiene plena vigencia en las más diversas circunstancias históricas, aunque en cada situación habrá que interpretarla y aplicarla original y creativamente. De cualquier manera, la cuestión fundamental consistirá siempre en determinar *cuáles son "los derechos del César"*. Al abordar este punto concreto, algunos teólogos manifiestan una visión más bien pesimista de las realidades políticas y hasta llegan a afirmar que el Nuevo Testamento no cree que el Estado pueda ser redimido. El Estado no sólo no es cristiano sino que tampoco puede serlo, y lo que realmente determina que el Estado no sea cristiano es la base de su ética. Esta ética pone como valor supremo la supervivencia del Estado, y si el bien supremo es continuar existiendo, no puede admitirse ningún otro bien cuando la supervivencia está amenazada. En cambio, el cristiano puede y debe enfrentarse con la posibilidad de que en ocasiones no haya un modo cristiano de sobrevivir. Por lo tanto, la vida cristiana vivida en plenitud, y no otra cosa, es el mejor servicio que él puede prestar a la sociedad. No sólo en el pasado, sino también en el presente, el Estado se manifiesta a veces como una fuerza demoníaca, que lleva a la autodivinización del hombre bajo la forma del "culto al poder humano colectivo". Contra este Estado tiránico los cristianos no pueden tomar más medidas legítimas que la resistencia y la desobediencia civil hasta la muerte. Pero no sólo en estas situaciones extremas el Estado presenta características que no pueden compatibilizarse con un estilo de vida cristiana. Es el mundo político en cuanto tal el que presenta ciertas zonas que no se dejan transformar por los valores del Evangelio. Y una vez que se ha llegado a este punto, parecería que es inevitable extraer la siguiente conclusión: el cristiano tiene que dejar de pensar y vivir como tal cuando se compromete de lleno en una acción política.

Esta visión pesimista de las realidades sociopolíticas representa un útil llamado de alerta, sobre todo para ciertas teologías de la historia demasiado propensas a identificar los procesos revolucionarios con el desarrollo del plan salvífico de Dios. Siempre es necesario, en efecto, tener en cuenta que toda situación humana es ambigua y que en ella aparecen entremezclados el bien y el mal. Si la injusticia de un sistema político levantó una vez la cruz de Jesucristo, sería presuntuoso

esperar una fácil implementación de los ideales cristianos en la realidad social. Además, es preciso que la "reserva escatológica" (aspecto esencial de la fe cristiana) actúe como correctivo e instancia crítica de cualquier compromiso temporal: el Reino de Dios no se identifica plenamente con ninguna realización humana; inspira todos nuestros esfuerzos, pero también condena nuestras presunciones.

Sin embargo, una visión demasiado pesimista de las realidades políticas puede resultar fatal para la interpretación y la vivencia del mensaje cristiano. Ante todo, porque la desvalorización del ámbito sociopolítico trae como consecuencia casi ineludible la *privatización* de la fe. Si la sociedad es una jungla que no puede ser evangelizada ni redimida, al cristiano no le queda otra alternativa que recluirse dentro de las barreras protectoras de lo personal y lo familiar, y aceptar resignadamente que el odio, la injusticia y la violencia son datos inamovibles de la historia humana. Además, esta actitud engendra muy fácilmente una nueva forma de fariseísmo, que centra toda su preocupación en "no contaminarse" y "mantener las manos limpias", evitando todo contacto con una realidad que se considera radicalmente "impura". Pero, sobre todo, el abstencionismo político sin reservas mutila el mensaje cristiano y la práctica de la fe en una dimensión esencial. Como lo señala el Documento de Puebla (y los testimonios provenientes de la Iglesia contemporánea podrían multiplicarse sin mayor esfuerzo), "el cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política" (DP, 515). Y al asumir la imprescindible tarea de "discernir e iluminar, desde el Evangelio y su enseñanza social, las situaciones, los sistemas, las ideologías y la vida política" (DP, 511), es preciso que se mantenga a distancia de estas dos formas de reduccionismo: el reduccionismo *religioso*, que pretende circunscribir la misión de la Iglesia única y exclusivamente al ámbito de lo religioso y a la administración de lo sagrado, y el reduccionismo *político*, que identifica esa misión con la puesta en práctica de un proyecto puramente temporal. La Iglesia no podría, sin entrar en connivencia —aunque sea inconsciente— con el orden establecido, anunciar un Evangelio despojado de sus "conexiones económicas, sociales, culturales y políticas" (DP, 558). Tampoco puede ser indiferente a la justicia o injusticia de una causa, ni guardar silencio frente a las situaciones angustiosas de los individuos y los pueblos. Es decir que debe *hablar evangélicamente de cuestiones políticas*. Y esa palabra tiene que servir de estímulo y orientación a los laicos cristianos, cuyo "campo específico de acción" es el mundo (DP, 789). Al enfrentarse con los problemas, desafíos y urgencias de su "mundo secular", al laico le corresponde aportar "su experiencia de vida, su competencia profesional, científica y laboral, y su inteli-

gencia cristiana” (DP, 795), para ver claro y actuar con eficacia en el terreno social, sabiendo que esta misión será “a menudo conflictiva y llena de tensiones para su fe” (DP, 798).

Es evidente que estas declaraciones se prestan a muchos malentendidos. Algunos pensarán sin duda que la insistencia en la dimensión política de la fe cristiana es una nueva forma, mucho más sutil, de oportunismo clerical: frente al fenómeno de la secularización, que le ha hecho perder terreno y ha disminuido su influencia en el campo de la cultura, la Iglesia prepara una contraofensiva para recuperar posiciones. Otros, en el lado opuesto, señalarán el peligro de “politizar” a la Iglesia, apartándola de sus fines específicamente religiosos. Por eso es indispensable dejar bien claro que la necesidad de estar *también* presente en el mundo de la política es una exigencia que “proviene de lo más íntimo de la fe cristiana” (DP, 516).

Jesús anuncia, en efecto, que Dios ha comenzado ya a establecer su Reino, y la fuerza que hace presente y efectivo el reinado de Dios en el mundo es el *amor*. Por eso el Evangelio no cesa de proclamar la primacía del amor. Tal es la característica nueva y exclusiva de la moral evangélica: el amor no es una virtud más dentro de un catálogo de virtudes, sino la fuente de la que dimana toda la vida moral; no es un componente más de la estructura moral, sino el principio que abarca e informa la totalidad de la estructura. En este sentido, el Evangelio es explícito: del mandamiento del amor dependen toda la Ley y los Profetas (Mt 22, 40). Y san Pablo corrobora esta misma enseñanza: el amor es el cumplimiento de la Ley, porque todos los mandamientos se resumen en el del amor al prójimo (Rm 13, 8-10).

El amor que Jesús reclama de sus seguidores es un amor dirigido por completo hacia los demás, que no pide ni espera a cambio y cuyas exigencias son ilimitadas. Más aún: este amor sólo demuestra su autenticidad cuando la persona amada es un enemigo. Por eso se lo entiende mal cuando se lo presenta como un sentimiento natural y espontáneo, que brota del corazón humano con toda naturalidad y sin contradecir sus impulsos más profundos. El enemigo no posee ninguna cualidad que lo haga digno de ser amado: para poder amarlo es preciso vencer los impulsos espontáneos, y esa violencia interior (que es fruto del Espíritu) es la prueba de fuego del amor en su sentido evangélico. Jesús apela a la capacidad que los hombres tienen de amar, pero su exigencia va mucho más allá de lo que los hombres están dispuestos a dar cuando se dejan llevar por sus sentimientos espontáneos. Para poder amar hasta el fin se requiera un dominio de sí mismo, un

control del propio comportamiento, que es exactamente lo contrario de la debilidad.

Al proponer un modelo concreto de amor al prójimo, Jesús presenta la figura del buen samaritano, ese hombre práctico y decidido, que se compadece del necesitado y acude prontamente en su ayuda, no porque lo unan a él lazos nacionales, religiosos o culturales (los que estaban unidos por esos lazos siguen de largo su camino, indiferentes o temerosos), sino pura y exclusivamente porque tiene necesidad de ser socorrido. De esta manera nos da a entender claramente que él habla del amor en términos de comunión y comunidad, situándose de lleno en el plano de las relaciones humanas y sociales. O mejor dicho: en conformidad con toda la tradición bíblica, Jesús toma al ser humano en su totalidad, colocando la práctica del amor fraterno en el nudo unificador de lo individual y lo social, lo espiritual y lo corporal, la interioridad de la persona y la acción exterior. Así el amor se convierte en una fuerza que actúa en el mundo y lo transforma. El es el vínculo de la nueva comunidad y el único verdadero agente de transformación social. No cabe reformar de manera las estructuras políticas y sociales si no se reforma al hombre entero. La creación del hombre nuevo aparece cada vez más en el horizonte del pensamiento revolucionario, pero nunca se precisa suficientemente en qué ha de consistir esa renovación. Jesús sí lo dice y corrobora su palabra con el testimonio de toda su vida: al hablar de la primacía del amor, él nos da el único "*método objetivo*" que hace posible al mismo tiempo la transformación total del hombre y el verdadero cambio social. Y la mejor prueba de ello la dio él mismo, al insertarse en la historia de un pueblo pobre y oprimido, compartiendo las necesidades de la gente más humilde. De este modo su palabra y su mano compasiva pusieron en movimiento históricamente las potencialidades liberadoras del amor.

La Biblia no separa nunca al individuo de la sociedad, y este es un hecho que merece particular atención en las condiciones de la sociedad contemporánea. Hoy se ha hecho evidente, quizá más que en ninguna otra época, que en la mayoría de los casos la ayuda a los demás sólo es posible mediante la transformación de las estructuras sociales. Si la práctica del amor se limitara exclusivamente al ámbito de las relaciones interpersonales, sería ineficaz para resolver el cúmulo de problemas inéditos que se plantean angustiosamente a escala mundial. Por eso es necesario que el amor se realice en el mundo y en la historia, penetrando en las estructuras de los sistemas sociales donde se juega el futuro del hombre. El contexto auténtico del amor cristiano es la vida en sociedad, el campo del trabajo y de la producción, de la

política y la economía, de las relaciones internacionales y del encuentro y el conflicto de las culturas. En todos estos sectores de la vida tiene que hacerse presente el amor y demostrar así su capacidad de transformar pacíficamente las condiciones sociales inhumanas. O sea que el amor debe adquirir una “dimensión política”. La cooperación consciente es el privilegio de la convivencia humana, y será necesario un inmenso esfuerzo compartido —siempre dispuesto a enriquecerse con la experiencia de sus éxitos y de sus fracasos parciales— para ir gestando un nuevo proyecto de civilización. Se trata nada menos que de instaurar en el campo social un tipo inédito de relaciones humanas (cuyo modelo aún no ha sido inventado) y las comunidades cristianas renunciarían a un aspecto esencial de su compromiso con el Evangelio si dejaran de tomar iniciativas concretas para emprender este verdadero “experimento” histórico.

Con esto hemos puesto de relieve las implicaciones políticas del mensaje evangélico, pero aún no hemos respondido a la pregunta planteada anteriormente: ¿es posible discernir en la práctica misma de Jesús una dimensión política?

La respuesta a esta pregunta requiere una breve consideración previa. Cuando aludíamos a la monarquía israelita, decíamos que ésta tenía un carácter esencialmente religioso, sin dejar de ejercer por eso una función política. Ambos aspectos estaban indisolublemente unidos, y sólo por un análisis histórico, hecho a partir de categorías modernas, podemos distinguir lo sagrado de lo profano, lo político de lo religioso. Según el testimonio de la misma Biblia, Israel introdujo la realeza a imitación de los pueblos extranjeros (1 Sam 8, 6, 20) y los estudios modernos han mostrado que este modelo no incluía solamente una forma de gobierno sino también una ideología. Esta ideología afirmaba el carácter sagrado de la realeza, pero no en todas partes la sacralidad del poder real era concebida de la misma manera. Había diferencias, por ejemplo, entre el faraón de Egipto y los reyes de Mesopotamia. La monarquía hitita también presentaba rasgos propios, y las pequeñas monarquías de Fenicia y Canaán, aunque pretendían imitar los grandes modelos, se veían obligadas a adaptarse a sus posibilidades y sus estructuras. La realeza israelita, por su parte, estaba bajo la influencia de aquella ideología, pero su vinculación con el yavismo había despojado a la persona del rey de todo carácter divino. No obstante esto, la monarquía era en sí misma una institución sagrada, y las palabras del rey eran verdaderos oráculos (Prov 16, 10; 2 Sam 23, 1), en los que se reconocía una “sabiduría divina” (1 Rey 3, 28). Es decir que la monarquía de Israel constituía un fenómeno muy particular, que no tiene paralelo en las sociedades modernas.

Ahora el poder ha sido desacralizado y ya nadie gobierna por derecho divino en la ciudad secular.

También la sociedad palestinese, en tiempos de Jesús, estaba organizada de tal manera que no se puede establecer una distinción demasiado categórica entre lo religioso y lo político, y esto debe ser un llamado de alerta contra la tentación fácil y concordista de equiparar los grupos y las fuerzas de la Palestina de entonces con las existentes en nuestros días. Entre ambos momentos históricos hay diferencias cualitativas que no es posible olvidar, y que nos obligan a pensar ese mundo con categorías analíticas diferentes de las que valdrían para el presente. De lo contrario, correríamos el peligro, por anacronismo, de perder de vista la especificidad de los hechos históricos del pasado.

Por otra parte, tampoco hay que pasar por alto lo aclarado anteriormente sobre los rasgos distintivos de la actividad política. Con la palabra "política", en el sentido moderno del término, se designa la práctica social destinada a la adquisición, la conservación, la división y el control del poder, para organizar de modo perentorio los asuntos de la comunidad. En la lucha por el poder se enfrentan grupos y tendencias que promueven intereses, fines y valores diversos (o incluso antagónicos), y el acceso al poder de uno de esos grupos presupone siempre que un grupo se abre camino en contra de la voluntad de los demás. Por lo tanto, la política implica necesariamente la dirección de la mayoría por la minoría que controla los resortes del poder.

Ahora bien: no basta hablar de las multitudes que se guían de Jesús, de la "manifestación" que él llevó a cabo en el Templo de Jerusalén, o de su muerte a manos de los que detentaban el poder político, económico e ideológico, para afirmar que él desplegó una actividad política. De hecho, Jesús no se embarcó en la lucha por el poder y adoptó frente a él una actitud crítica. Esto no quiere decir que mantuviera una actitud *en principio* hostil al poder del Estado o que su mensaje no aporta nada nuevo para la acción política y social. Jesús reconoció los "derechos del César" y exigió de sus discípulos un constante y apasionado servicio del prójimo. Proclamó la buena noticia a los pobres, afirmó la primacía del amor, condenó la guerra y la violencia, y envió a sus discípulos a anunciar el Reino de Dios, que es un Reino de verdad y de vida, de santidad y de gracia, de justicia, de amor y de paz, de libertad y de fraternidad. Sobre todo en lo que se refiere a la pobreza su Evangelio es en extremo exigente, y no tolera nunca la acumulación de riquezas, mucho menos cuando se realiza en detrimento de otros. Es decir que también en este punto tiene plena vigencia la consigna del Evangelio: *"Busquen primero el Reino de*

Dios y su justicia, y todo lo demás se les dará por añadidura” (Mt 6, 33).

El proyecto evangélico de Jesús y el camino que él recorrió para llevarlo a la práctica constituyen un fenómeno absolutamente *original*, que no se deja encuadrar fácilmente en nuestras categorías de lo religioso y lo político, lo moral y lo social. Y es esta originalidad la que el historiador y el exégeta deben investigar y poner de relieve. El Reino anunciado e inaugurado por Jesús no puede ser reducido a una sola dimensión, como sería la política, porque él vino a restaurar la realidad en todas sus dimensiones, cósmica, humana y social. Por eso se puede establecer un parangón muy ilustrativo entre el empleo de estas categorías y los títulos cristológicos a los que recurrieron los primeros cristianos para tratar de comprender el misterio de Jesús. Estos títulos honoríficos (Cristo, Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre, Logos, Profeta, Sumo Sacerdote de la nueva alianza) fueron introducidos por la comunidad primitiva (palestina, griega o romana) a fin de expresar, dentro de su propio horizonte cultural, el sentido que tenían para ella la persona y la autoridad de Jesús. Frente a esta variedad de títulos, puede surgir la tentación de elegir arbitrariamente uno de ellos, como si ese sólo título bastara para resumir toda la riqueza que encierra la persona de Jesús. Pero de hecho no es así, y por lo tanto semejante reducción resulta tan arbitraria que es preciso descartarla sin más.

LA POLITICA COMO PRESUPUESTO HERMENEUTICO DE LA LECTURA

El *segundo tipo* de lectura “política” parte de una toma de posición más comprometida. Ya no se trata simplemente de prestar particular atención a los textos bíblicos que de una manera o de otra tienen algo que decir acerca de las relaciones políticas y sociales, sino de asumir un punto de vista unificador que orienta y dirige toda la lectura de la Biblia. O sea que es una lectura “política” no sólo ni principalmente en *sentido objetivo* (porque estudia los contenidos políticos de *algunos* textos bíblicos), sino sobre todo en *sentido subjetivo*, en cuanto la política se constituye en sujeto hermenéutico, en principio y criterio de la comprensión e interpretación de los textos.

Esta lectura se propone, ante todo, liberar la fuerza de *crítica social* que posee la Escritura, evitando así que sea instrumentalizada para confirmar, estabilizar o sacralizar las estructuras sociales y políticas existentes. La impugnación de las condiciones sociales injustas implica una negación, pero esa negación encierra una gran fuerza po-

sitiva, ya que sólo a través de ella se abren y liberan nuevas posibilidades para el futuro.

Además, esta lectura tiene en cuenta el papel de *mediación indispensable* que le corresponde a la política cuando se trata de llevar a la realidad social los valores del Evangelio. Esto trae como consecuencia la necesidad de adoptar un nuevo lenguaje para expresar el contenido del mensaje evangélico. Las corrientes existencialistas y personalistas se habían expresado a través de conceptos como "encuentro personal" e "interioridad", reduciendo de este modo la práctica de la fe a las decisiones privadas del individuo separado del mundo. La lectura política, en cambio, subraya el carácter de publicidad y de referencia a la sociedad que caracterizan al mensaje de Jesús y sobre Jesús. Con esto no pretende negar en modo alguno el derecho a la esfera privada y a la interioridad, sino que quiere poner de relieve que el individuo no es una isla dentro del marco social y que su destino está ligado al de los demás.

De un modo especial, la lectura política de la Biblia se hace a partir de la experiencia del *sufrimiento humano*. La historia del mundo es la historia del dolor de los hombres: un dolor que en gran medida se podría evitar, porque tiene su origen en la maldad, la injusticia, la crueldad y la falta de solidaridad. De esa historia de sufrimiento brota un clamor que no es posible acallar, y que condena toda indiferencia frente al dolor infligido injustamente. Jesús compartió los sufrimientos de su pueblo y mostró el camino que lleva a su eliminación. Por eso la lectura del Evangelio no puede ser mera "exégesis" de textos, sino que debe reflexionar concomitantemente sobre las consecuencias sociopolíticas de su mensaje y sobre los procedimientos adecuados para llevarlos a la práctica. Mientras que el principio hermenéutico de la lectura existencial era la pregunta del individuo sobre el sentido de su propia existencia, el principio rector de la lectura política es la búsqueda de la vida y la salvación para todos. Este principio hermenéutico se cifra en una sencilla pregunta: ¿cómo hay que actuar cuando se presta fe a las palabras de Jesús y cuáles son las condiciones para que la verdad del Evangelio pueda verificarse no sólo en la vida privada de cada individuo, sino también en la realidad social?

De aquí se sigue que la lectura política tiene que interrogarse seriamente sobre las relaciones entre teoría y práctica. En vista del sufrimiento humano concreto, ya no puede perderse en consideraciones abstractas, o puramente verbales, sino que debe despertar las conciencias para impulsarlas a recorrer el camino que lleva de la palabra de Jesús a la realidad sociopolítica. Dado que Jesús transformó radicalmente las condiciones sociales del mundo en que vivía, es preciso co-

nocer a fondo su comportamiento para realizarlo de nuevo creativamente en las condiciones actuales. No se trata por lo tanto de imitar a Jesús a ciegas y sin discernimiento, ni tampoco es razonable plantear a los evangelios cuestiones propias de nuestros días. El interés de Jesús iba dirigido a los pobres, a los enfermos, a los "pecadores". El instituyó una nueva forma de convivencia humana y suprimió las relaciones de dominio en la comunidad de sus discípulos. No aceptó resignadamente el sufrimiento de los demás, como si se tratara de una fatalidad ineluctable, sino que trató de aliviarlo. Todo esto pone de manifiesto la dimensión social y la incidencia política del mensaje cristiano, y debe ser una guía y un estímulo para la práctica de la fe en el mundo de hoy.

DOS INTENTOS DE LECTURA "POLITICA"

En los últimos años se han realizado numerosas lecturas "políticas" de la Biblia, y sus resultados han sido expuestos en distintas publicaciones. Aquí nos ocuparemos brevemente de dos de ellas, porque ilustran de manera casi ejemplar las dos formas de lectura a las que hemos aludido.

1. — La primera es una obra de conjunto, realizada por varios exégetas norteamericanos, que intentan poner de relieve los aspectos políticos en la obra de Lucas (el Evangelio y los Hechos)⁸. Ya en 1978 Richard J. Cassidy se había ocupado del tema en un estudio particular (*Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books) y las presentes contribuciones tratan de ampliar y de someter a crítica los resultados de aquella investigación. El fruto de esta confrontación ha quedado consignado en diez trabajos que buscan descubrir en la obra de Lucas cuestiones relevantes desde el punto de vista político y social: la paz, la reconciliación y el perdón, el martirio, el tributo al César y los motivos que llevaron a Jesús a la muerte. También hay una monografía sobre la presencia de las mujeres en la última Cena.

El método adoptado por los autores es el método histórico crítico, con especial atención al *nivel redaccional* del tercer Evangelio y de los Hechos. Este enfoque redaccional es decisivo por el propósito que guía a los investigadores: el interés no está centrado en la persona y en la obra del *Jesús histórico*, sino en la presentación que hace *Lucas* de la persona y de la obra de Jesús.

⁸ Richard J. Cassidy - Philip J. Scharper (Ed.), *Political Issues in Luke-Acts*, Orbis Books, Maryknoll New York, 1983.

Como es imposible esbozar, aunque más no fuera brevemente, las conclusiones propuestas por todos estos autores, resumiremos en pocas palabras un tema de particular relevancia.

En su publicación anterior, R. J. Cassidy se había preguntado qué actitud política y social atribuye Lucas a Jesús, y había concluido que en el tercer Evangelio Jesús es presentado como una figura al estilo de Gandhi, comprometido en una actitud de resistencia no violenta. Charles H. Talbert, en cambio, piensa que el cuadro trazado por Lucas es en realidad más complejo.

De acuerdo con la interpretación de Talbert, hay que distinguir dos aspectos distintos. En el contexto del tercer Evangelio, Jesús no muestra ninguna deferencia por los gobernantes políticos (Lc 13, 31-31-33), pero esto no significa que él aparece comprometido, a la manera de Gandhi, en un movimiento de resistencia no violenta contra el poder político. Al igual que los fariseos desde los tiempos de Herodes, el Jesús lucano muestra *indiferencia* con respecto a los gobernantes humanos, porque el gobierno del mundo está en las manos de Dios. Como aquéllos no comparten con él presupuestos comunes, que hubieran hecho posible o facilitado el diálogo, Jesús opta por mantener silencio en su presencia (Lc 23, 9).

En relación con las estructuras del pueblo judío, por el contrario, Jesús no manifiesta ninguna forma de indiferencia. Aquí sí él está comprometido en una *resistencia no violenta*. La confrontación entre el Jesús lucano y los jefes judíos es frecuente, pero Jesús rechaza explícitamente la violencia contra las autoridades judías. Por eso, hablar de una confrontación no violenta que aspira al diálogo, con la esperanza de obtener un cambio de comportamiento, es la mejor manera de expresar la actitud que Lucas atribuye a Jesús con respecto a las estructuras del pueblo judío. Esto se debe indudablemente al hecho de que Jesús y los judíos compartían ciertos presupuestos comunes en lo referente a Dios y a los valores más fundamentales. Con estas personas, el diálogo hubiera resultado deseable y provechoso.

En consecuencia, el principal medio para lograr el cambio social (si tal lenguaje es adecuado para describir la perspectiva de Lucas) es el modo de vida dentro de la comunidad de los discípulos. Los discípulos de Jesús deben ordenar sus vidas en el presente *a la luz de la transmutación de todos los valores que Dios habrá de realizar en el tiempo final*. Esta actitud tiene inevitablemente consecuencias revolucionarias (Hec 17, 6). Al practicar una forma de convivencia humana que refleja la nueva vida en el Espíritu bajo el señorío de Jesús, la comunidad cristiana actúa como agente de cambio social en las estructuras de la sociedad.

Obviamente, esto tiene aplicación para la vida moderna. La primera conclusión que se impone, de acuerdo con la perspectiva de Lucas, es que el primer deber de la iglesia hacia la sociedad consiste en *ser la iglesia*. Ser la iglesia significa construir una sociedad capaz de mostrar al mundo, a través del modo de vida de sus propios miembros, lo que significa introducir la fuerza del amor en las relaciones humanas. Así la iglesia cumple con su responsabilidad social constituyéndose en modelo y en testimonio. Su misión no consiste entonces en atacar las estructuras de la sociedad directamente, como un grupo de poder entre otros, sino indirectamente, encarnando en toda su vida una realidad trascendente. El Jesús que nos presenta Lucas no recurrió a la cúspide (al César o a Pilatos) para recibir algo hecho. Se dirigió más bien a los pobres y a los pecadores, y los invitó a participar con alegría y agradecimiento de una sociedad nueva, en la que podían experimentarse el perdón y la gracia de Dios. Al constituirse a la vista de todos como una comunidad fraternal, donde reinan la solidaridad, el amor y el perdón, la iglesia pone en evidencia, por contraposición, las injusticias, las desigualdades y la inanidad de los valores predominantes en la sociedad humana. Pero, sobre todo, ofrece al mundo una alternativa concreta para que pueda liberarse de su pecado y reconstruirse sobre nuevas bases.

2. — El segundo libro, dedicado al Evangelio de Marcos, presenta caracteres marcadamente distintos⁹. Ya no se trata simplemente de extraer los elementos sociales que contiene el Evangelio, sino de elaborar “un texto útil como instrumento ideológico en la lucha de clases”. Belo se declara marxista y pretende hacer una lectura marxista de Marcos.

Tal intento implica naturalmente el peligro de encerrar la lectura en un círculo vicioso: en tal caso, la lectura no sería más que un pretexto para sacar del texto lo que se espera encontrar en él. Belo es consciente de este peligro, y trata de salir al paso: “Nuestro presupuesto es que un análisis materialista de los evangelios nos hará descubrir en esos textos elementos que no han sido clarificados nunca, y que la visión resultante del cristianismo será entonces muy diferente de la corriente. A priori aceptamos ser conducidos por caminos y perspectivas inesperados. Evidentemente, estaremos atentos a no hacer un análisis reduccionista, que haga descubrir al final aquello que se sabía de entrada; en otras palabras, a no partir del marxismo para llegar *sólo* al marxismo. De esta manera es posible que una lec-

⁹ Fernando Belo, *Lectura política del Evangelio*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1984.

tura política del cristianismo arroje luz sobre ciertos aspectos del marxismo, como por ejemplo sobre las estrategias políticas en una sociedad como la nuestra".

Una discusión minuciosa de los presupuestos metodológicos y de las conclusiones propuestas en esta obra excedería ampliamente los límites de esta nota. Por eso haremos solamente dos observaciones críticas, que suscitan ciertas sospechas sobre la validez de algunos puntos de vista expresados por Belo.

La primera observación se refiere al empleo de la palabra "*estrategia*" como categoría hermenéutica para describir la práctica de Jesús. Esta palabra procede del lenguaje militar y ha pasado luego al lenguaje político. Sus connotaciones políticas son evidentes, y Belo la emplea hasta la saciedad. En un pasaje tomado al azar, dicha palabra aparece casi diez veces (págs. 73-74): La "*estrategia*" inicial de Jesús es la de evitar las ciudades, aunque los evangelios atenúan mucho esta "*estrategia*" de auténtica "*clandestinidad*" y procuran dejarla oculta. Parte de la "*estrategia*" de Jesús es la elección de los doce discípulos, y aún la enseñanza por medio de parábolas es una "*estrategia*" frente a la confrontación de fuerzas que es cada vez más amenazante. Cuando los doce regresan de su misión (Mc 6, 30), Jesús se retira con ellos a un lugar solitario para descansar; pero la multitud se da cuenta y él cambia la "*estrategia*" de alejarse de la multitud y comienza a enseñar. Incluso los momentos de oración son oportunidades "*estratégicamente*" decisivas, para tomar distancia frente a las cosas que están ocurriendo y corregir la "*estrategia*". Esta "*estrategia*" de clandestinidad se vuelve a encontrar en la secuencia de Jerusalén, cuando la lucha política e ideológica con las clases dominantes llega a su punto decisivo.

Ahora bien: el uso (y el abuso) de esta palabra, cuyas connotaciones políticas ya hemos señalado, puede tener dos significados: o bien se la emplea de manera casi mecánica (como una especie de muletilla) y entonces adquiere una significación más o menos vaga e indeterminada; o bien refleja una intención precisa, y entonces se vuelve tendenciosa y aún falaz: hasta en los menores gestos de Jesús se perciben movimientos estratégicos para llevar a cabo un proyecto que es esencialmente político. Esto puede evidentemente impresionar al lector desprevenido, pero deja abierto el interrogante sobre la validez de la interpretación. ¿Es esto, en efecto, lo que Marcos dice realmente?

La segunda observación crítica se refiere al pretendido "*zelotismo*" de Jesús. Belo no pone en duda la vinculación de Jesús con el movimiento zelote y dedica un capítulo de su libro a comparar ambas estrategias. Ese movimiento estaba integrado por trabajadores agríco-

las y esclavos, que en un determinado momento se alzaron contra los romanos en guerra de guerrillas. Contaban con el favor de una buena parte de la población y en los ambientes que simpatizaban con los rebeldes era particularmente intensa la espera de un Mesías. La estrategia de Jesús y la de los zelotes están muy próximas, pero al mismo tiempo son distintas. ¿Qué dice Marcos al respecto?

Si seguimos recorriendo el texto, vemos que después de la confesión de Pedro la estrategia de Jesús toma una nueva dirección: deja Galilea para dirigirse a Jerusalén, donde asume la iniciativa de organizar una “manifestación popular”, en medio de la cual la multitud lo aclama como al Mesías zelote. Esta “manifestación” prosigue con la famosa escena de la expulsión de los mercaderes del Templo, que representa el punto culminante de la confrontación de Jesús y los suyos con las clases dominantes de Judea. También aquí es notable la afinidad con la estrategia de los zelotes, que luchaban igualmente por la “purificación” del Templo para liberarlo de la administración corrupta de las familias sacerdotales, que lo controlaban a la sombra del poder imperial romano. No obstante esto, hay una diferencia entre la lucha de Jesús y la de los zelotes. Esa diferencia se pone de manifiesto en la interpretación que hace Jesús de su propio gesto: “Mi casa será llamada casa de oración para *todos los pueblos*”. Y este destino *internacionalista* del Templo es incompatible con el *nacionalismo* zelote, que pretende purificar dentro de los límites de frontera y de raza. Así tenemos el elemento diferenciador entre Jesús y los zelotes: por un lado, una estrategia internacionalista; por el otro, una estrategia nacionalista.

Tal interpretación resulta sorprendente por la seguridad y la falta de matices con que Belo la expone, pero no es ésta la razón principal por la que debe considerársela inadmisibile. Hasta hace algunos años, en efecto, se solía razonar de esta manera: Jesús fue crucificado por los romanos; en consecuencia, era zelote o simpatizaba con los zelotes. Esta inferencia presuponía, como trasfondo histórico, la existencia de un movimiento revolucionario que habría cubierto toda la historia del pueblo judío residente en Palestina, desde comienzos del siglo I d. C. hasta la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70. Tal movimiento habría comenzado en el 6 d. C., con la rebelión de Judas el Galileo, y la resistencia armada habría continuado sin interrupciones hasta el final de la guerra judía.

Sin embargo, estudios más recientes han mostrado que esta reconstrucción histórica carece de bases suficientes. Nada indica, en efecto, que los zelotes *del tiempo de Jesús* tuvieran pretensiones políticas como las que se les solían atribuir, ni que sostuvieran una resis-

tencia armada contra los romanos. Cuando Flavio Josefo habla de los partidarios de Judas el Galileo no les da el nombre de "zelotes"; sólo menciona a los "zelotes" (y lo hará 52 veces) desde el momento en que se pone a narrar el comienzo de la guerra judía en el año 66. Y la narración que él hace de la guerra judía da a entender que solamente cuando ésta llegaba a su punto crítico, durante el invierno del 68, el término "zelote" empezó a designar expresamente a los revolucionarios, en oposición a los moderados. Antes de esa fecha, el término no se emplea en ningún pasaje como designación de un partido. Por eso, en lo que respecta al período anterior a la guerra, hay que discernir en cada caso de qué "celo" se trata. Ahora bien, según las pocas indicaciones que nos dan el Nuevo Testamento, la Mishná y Filón de Alejandría, la acción de los "zelotes", en tiempos de Jesús, parece estar dirigida no contra la ocupación romana sino contra los judíos infieles a la Ley de Moisés. El "celo" caracterizaba entonces *un modo de ser judío* y no era patrimonio de ninguna secta o grupo particular. O sea que el fanatismo (y en algunos casos la violencia) estuvieron al principio al servicio de un ideal más religioso que político. Pero a partir de los años 60, cuando el pueblo judío en su conjunto empezó a pensar en una sublevación armada contra Roma, los "zelotes" pasaron a ser un grupo particularmente activo en la resistencia contra la ocupación.

Si estos datos son correctos, toda la lectura que vincula la actividad y la muerte de Jesús con el zelotismo es inexacta. Y esto plantea como consecuencia un problema histórico: hay que preguntarse, a partir de nuevas bases, cuál fue la amplitud y el alcance de la resistencia contra Roma en la primera mitad del siglo I. De lo contrario, cualquier afirmación sobre la relación de Jesús con los "zelotes" resulta puramente gratuita.

F. Belo escribió este libro en Lisboa, en agosto de 1974, cuando Portugal se encontraba en vísperas de una decisión política de fondo. Los acontecimientos posteriores frustraron las esperanzas que había abrigado en aquel momento, y esto determinó que años más tarde, al volver sobre el tema de la lectura "materialista" de la Biblia, hiciera su autocritica y asignara a la lectura del Evangelio una finalidad distinta. Entonces su lenguaje pierde las resonancias marxistas y adquiere un tono decididamente nietzscheano: ya no espera que el Evangelio pueda ayudarnos a hacer la revolución; "podrá ayudarnos, sin embargo, a hacer que la tierra sea ecológica, potente, ligera; a convertirla en una tierra en que nuestros cuerpos, los cuerpos de nuestros hijos, podrán hacer su obra (y no trabajar en la cadena de las fábricas y de

las oficinas), danzar y jugar. Igual que los muchachos que tocan la flauta en la plaza pública (Lc 7, 32)”¹⁰.

*UNA NUEVA ALTERNATIVA FRENTE
A LAS LECTURAS “POLITICAS” DE LA BIBLIA*

Las lecturas “políticas”, sobre todo cuando provienen de una opción y de un compromiso políticos asumidos de antemano, no están exentas de riesgos. El más grave de todos es la posibilidad siempre latente de instrumentalizar o de “manipular” la Biblia, haciéndole decir lo que el lector quiere que diga. Por eso es conveniente, a manera de conclusión, decir unas palabras sobre una nueva forma de leer la Biblia, que ya ha comenzado a dar frutos sorprendentes, de un modo particular en América Latina. Esta forma alternativa es la lectura “popular” de la Biblia.

El Concilio Vaticano II afirmó con insistencia que la Palabra debe estar disponible para todos los cristianos. Es decir que por primera vez, en toda la historia de la Iglesia Católica, se les recomienda a todos los fieles la tarea de leer la Sagrada Escritura por sí mismos. El Papa Pablo VI tuvo una aguda conciencia de esta *novedad* pastoral, al señalar en abril de 1969: “El Concilio Vaticano II expresó con toda claridad, *como nunca se había hecho antes*, que nos y nuestros hermanos los obispos de todo el mundo tenemos la seria responsabilidad de hacer cuanto esté a nuestro alcance para procurar al pueblo fiel un fácil acceso a las Sagradas Escrituras”.

Esta iniciativa del Concilio, aunque todavía no ha sido llevada a la práctica con todas sus consecuencias, ha comenzado ya a ser una realidad. Hoy son cada día más numerosos los grupos de cristianos que quieren hacer de la Sagrada Escritura el alimento de su fe y de su vida cristiana. El pueblo, cada vez más, se reúne para leer la Palabra de Dios y para reflexionar sobre ella.

Estas experiencias de lectura popular y comunitaria ya han aportado enseñanzas valiosas. Se ha comprobado, por ejemplo, que el pueblo no lee los textos en “clave histórica”, como podría hacerlo un exégeta habituado a los métodos de la investigación histórico-crítica. En un primer momento, el pueblo no se preocupa por una reconstrucción arqueológica del sentido, sino que refiere espontáneamente las palabras y hechos que encuentra en la Biblia a las condiciones de su propia situación y de su propia vida. La Palabra y la vida están íntimamente unidos y se iluminan mutuamente. Cada pasaje

¹⁰ Fernando Belo, *¿Qué pretende la lectura materialista?* en: *Concilium*, 158 (1980) 188.

que se lee evoca un hecho vivido y se lo interpreta a partir de él. Por otra parte, a medida que la gente se familiariza con la Biblia y se acostumbra a dialogar sobre los textos bíblicos, empieza a modificarse la relación entre el guía y el grupo: ya no se establece una relación entre el maestro que "sabe" y el alumno que recibe pasivamente una enseñanza prefabricada, sino que todos realizan conjuntamente una experiencia común y emprenden un camino que puede deparar muchas sorpresas. Así la Biblia va realizando su obra en el pueblo de Dios.

Esta progresiva familiarización engendra también la preocupación cada vez mayor por conocer el sentido *literal* de los textos y por reconstruir las condiciones *históricas* en las que sucedieron los acontecimientos relatados en la Biblia. Si la Palabra ha de ser *vivida*, y no sólo *leída*, es preciso saber lo que ella dice realmente. La Biblia no da una receta sobre lo que se debe hacer en cada momento, sino que ofrece una guía, un paradigma y un modelo. A partir de estos paradigmas, es necesario elaborar creativamente un programa de acción y un estilo de vida adaptados a las circunstancias actuales. Para ello es indispensable comparar las distintas situaciones, ver las semejanzas y las diferencias, y actuar en consecuencia.

Cuando el pueblo aprende a distinguir entre la Biblia *vivida* y la Biblia *leída* solamente, intuye al mismo tiempo, como de golpe, el carácter salvífico o no de su propia situación. Confronta esa situación con el plan salvífico de Dios, y percibe la disonancia entre la realidad tal cual es y lo que Dios quiere *de* y *para* su pueblo. La miseria, la humillación, la violación de los derechos humanos y la explotación del trabajo no son compatibles con el plan de Dios. Sí lo son, en cambio, la justicia, la solidaridad, la libertad y el amor. Estos valores tienen que ser realizados en la propia comunidad y en toda la sociedad. De esta manera, la lectura de la Biblia se convierte en guía y estímulo para una acción transformadora en el ámbito personal, comunitario y social.

Pese a todas sus deficiencias e incertidumbres, la lectura popular de la Biblia constituye un aporte esencial para la Iglesia. Ya no basta con escuchar la Palabra de Dios tal como está consignada en el Libro sagrado. También es necesario percibir el *eco* de esa Palabra en los oídos y en el corazón del pueblo. La siembra ya ha comenzado y promete dar frutos abundantes. Es responsabilidad pastoral estimular y orientar esta experiencia, que constituye un verdadero "signo de los tiempos" y que deja entrever un camino por el que Dios quiere guiar a su pueblo¹¹.

ARMANDO J. LEVORATTI

¹¹ Cfr. Carlos Mesters, *La interpretación de la Biblia en algunas comunidades de base (Brasil)* en: *Concilium* 158 (1980) 214-221.