

Forum Deusto

La religión en los albores del siglo XXI

*Luis M. Armendáriz / Enrique M. Ureña / Parmananda Divarkar /
Mahmood Sariolghalam / Reza Dawari Ardakani / Gustavo Gutiérrez /
Rafael Termes / John Hick / José Gómez Caffarena*



Universidad de Deusto

• • • • •

La Religión
en los albores
del siglo XXI

La Religión en los albores del siglo XXI

Luis M. Armendáriz, S.J.
Enrique M. Ureña
Parmananda Divarkar
Mahmood Sariolghalam
Reza Dawari Ardakani
Gustavo Gutiérrez
Rafael Termes
John Hick
José Gómez Caffarena

1994
Universidad de Deusto
Bilbao

La presente publicación ha sido posible gracias a la colaboración del Departamento de Cultura del Gobierno Vasco.

Argitalpen honek Eusko Jaurlaritzaren Kultura Sailaren laguntza izan du.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Argitalpen hau, ez azalaren diseinua ez beste zatirik ezin kopia, bildu edo transmititu daiteke inolako grabatze edo fotokopia modu edo bide erabiliz, ez modu elektrikoz, ez kimikoz, ez mekanikoz, ez optikoz, editorearen baimenik gabe.

Edición al cuidado de Javier Torres Ripa
Javier Torres Riparen ardurapeko argitalpena

Impreso en papel ecológico
Paper ekologikoan irarri argitalpena

© Universidad de Deusto - Apartado 1 - 48080 Bilbao
Deustuko Unibertsitatea

I.S.B.N.: 978-84-9830-630-9

*El **Forum-Deusto**, enraizado en el mundo del saber y vivir propios de una Universidad, abre sus puertas a una actividad que no le debe ser ajena: hablar de y dialogar sobre la vida socio-política, que es acercarse a la vida del ciudadano; y el **Forum** lo hace desde su específica óptica universitaria; con apertura a todas las ideas, rigor de exposición y mentalidad crítica.*

***Deusto-Forumak** Unibertsitate batek bere dituen jakintza eta izate modutan oinarriturik, alde batera utzi behar ez duen ihardun bati, bizimodu sozio-politikoari buruzko elkarrizketari, irekitzen dio atea Hiritarraren egunerokora hurbildu asmotan, eta **Forumak** bere ikuspegi unibertsitaritik egin nahi du lan hori: ideia guztien aurrean ireki, azalpenetan zehatz eta jarrera kritikoarekin jokatzuz.*

Forum Deusto

Índice

Introducción	11
La crisis religiosa: ¿ocaso o aurora?, por <i>Luis M. Armendáriz, S.J.</i> , Catedrático de Antropología Teológica en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto	15
Religión y neoliberalismo económico: un modelo posible, por <i>Enrique M. Ureña</i> , Dtor. del Instituto de Investigación sobre Libera- lismo, Krausismo y Masonería de la Univ. Pontificia Comillas de Madrid . .	41
El cristianismo en Asia: un nuevo reto, por <i>Parmananda Divarkar</i> , Profesor de la Universidad de Bombay	63
El fundamentalismo en Oriente Medio: raíces de su ascendencia y mo- tivos conductuales, por <i>Mahmood Sariolghalam</i> , Profesor de la Universidad de Teherán . . .	79
El Islam y la política, por <i>Reza Dawari Ardakani</i> , Profesor de la Universidad de Teherán	91
La opción preferencial por los pobres, por <i>Gustavo Gutiérrez</i> , Profesor de la Pontificia Universidad Católica de Perú	105
El papel del cristianismo en las economías de mercado, por <i>Rafael Termes</i> , Profesor del IESE, Universidad de Navarra. Académi- co de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas	123
Cristo en el contexto de las religiones del mundo, por <i>John Hick</i> , Miembro del Instituto Superior de Investigación en Cien- cias Humanas de la Universidad de Birmingham	151
Sobre la infraestructura humana de la fe, por <i>José Gómez Caffarena</i> , Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid	173

Introducción

El Forum Deusto, consciente de la enorme crisis de la religiosidad en el mundo, ha querido promover de la mano de prestigiosos conferenciantes, una profunda reflexión sobre este tema en sus diversos aspectos: los propiamente religiosos, confesionales, sociológicos, históricos, culturales, antropológicos, económicos, políticos, etc. Abarcar todas estas vertientes en único ciclo de nueve conferencias fue una tarea ardua que obligó a tratar sólo los temas principales en un orden cronológico que no responde al sistemático, resultado de las lógicas exigencias de organización. Esta serie se desarrolló desde octubre de 1993 a junio de 1994.

Entre los invitados se encontraba el profesor J. M. Caffarena, cuya conferencia prevista para el día 12 de abril tuvo que suspenderse por motivos de salud. No obstante, publicamos el texto enviado por el autor y que iba a ofrecer en el Forum. Por el contrario, este libro no incluye la intervención del Excmo. y Rvdmo., Sr. Elías Yanes, Arzobispo de Zaragoza y Presidente de la Conferencia Episcopal de España que cerró este ciclo y que no pudo ultimar la redacción definitiva del texto a tiempo para completar esta obra. El contenido de esta charla se editará, en su día, dentro de la serie abierta «Cuestiones de Actualidad».

Forum Deusto

Hitzaurrea

Forum Deustok, erlijioa mundu osoan jasaten ari den krisi sakonaz jabeturik, gogoetara ekarri nahi izan du gai hau, bere arlo guztietan, hizlari jakitun ospatsuen eskutik. Gaia korapilatsua da oso, izan ere, erlijioak adar eta ondorio anitzak ditu: erlijiozko hutsak, konfesionalak, soziologikoak, historikoak, kulturalak, antropologikoak, ekonomikoak, politikoak, etab. Nekez araka zitezkeen alderdi guztiok bederatzi hitzaldiko ziklo bakar batean. Hala ere, gai garrantzitsuenak eztabaidatu ziren, ordena kronologikoa ordena sistematikoari erabat egokitu ez bazitzaion ere, antolamendu gorabeherak zirela tartean. Hitzaldi sail hau 1993ko urritik 1994ko ekainera bitartean garatu zen.

Gonbidatuen artean J.M. Gómez Caffarena irakaslea etortzekoa zen arren, apirilaren 12an eman behar zuen hitzaldia bertan behera utzi behar izan zen osasun arazoak zirela medio. Dena den, hizlariak bidalitako testua ematen dugu argitara. Alderantziz, ez da liburu honetan sartu zikloari amaiera eman zion hitzaldia; hizlariak, Zaragozako Artzapezpiku eta Gotzain-Batzarreko Lehendakaria den Elías Yanes jaun agurgarriak, ezin izan baitu testu idatzia amaitu argitarapen honetarako. Hitzaldia «Gaur egungo gaiak» sail irekian argitaratuko da.

Forum Deusto

La crisis religiosa: ¿ocaso o aurora?

por **D. Luis M. Armendáriz, S.J.**

*Conferencia pronunciada
el 26 de octubre de 1993*

Forum Deusto

La crisis religiosa: ¿Ocaso o aurora?

por D. Luis M. Armendáriz S.J.*

Nada más propio del *Forum-Deusto* (corredor abierto entre esta Universidad y la sociedad) que dedicar un ciclo a la Religión. Este es en efecto uno de los asuntos que más han ocupado al pensamiento y configurado la sociedad. Apenas podría abordar tema cultural de más calado.

Para la misma *Universidad de Deusto* el asunto reviste singular importancia. La religión, y en concreto la cristiana, es su razón de ser. ¿Ocurre lo mismo con la sociedad actual? Como no pocos indicadores señalan (retroceso incesante de la práctica religiosa, envejecimiento de los practicantes, irrelevancia pública de la fe, relativización de ésta por parte de los mismos creyentes...) asistimos a un creciente desarraigo religioso y la religión misma parece atravesar una crisis profunda que se traduce en «el malestar religioso de nuestra cultura», como se acaba de escribir¹. ¿Quedarán esta Universidad sin ecos cuando pronuncie la

* Nació en Villava (Navarra) el 21 de junio de 1928. En 1944 entró en la Compañía de Jesús. Estudió Humanidades en Orduña y Filosofía en Oña, donde obtuvo la licenciatura en 1951. Tras varios años de docencia en Zaragoza y Javier volvió a Oña a estudiar la teología que desde el segundo curso continuó en Innsbruck (Austria) donde obtuvo el doctorado en 1960. La tesis doctoral, dirigida por el P. Hugo Rahner trató de la relación entre Cristo y Moisés en los escritos de Cirilo de Alejandría. Está publicada en Ed. FAX, Madrid, 1962. En 1962 empezó su docencia en teología, que desde 1967 ha proseguido en la Facultad Teológica de esta Universidad de Deusto. Ha explicado teología sistemática, en particular antropología y cristología. Su cátedra actual es la de Antropología Teológica. Ha impartido además cursos en otras Facultades (Barcelona, la Gregoriana de Roma...) y fue Decano de la Facultad de Teología de Deusto desde 1970 a 1976. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas y de divulgación y ha participado en varios congresos en España y el extranjero.

¹ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993.

palabra que la soporta? ¿tendrá que aparcarla cuando dialogue con la sociedad y la ciencia, renunciando así a un punto central de su ideario? ¿tendrá incluso que renunciar «de puertas adentro» al debate entre saberes que la constituye y en el que la religión figura como elemento irrenunciable, el que aporta la visión global de la realidad? En la pregunta por el porvenir de la religión, bajo la sospecha de su crisis, entra también en crisis la Universidad de Deusto. En esa cuestión se juega su ser o no ser.

A mí, iniciador de este ciclo, se me ha encomendado una *introducción a la problemática general de la religión*, que yo interpreto como un *análisis de las razones por las que habría entrado en crisis*. Ahora bien, ambos términos («problemática» y «crisis») son ambiguos. En nuestro tema pueden significar respectivamente tanto aquello de que se ocupa la religión (su problemática) como lo que la hace problemática; tanto que la religión ha entrado en crisis como que ha hecho crisis. Yo asumo esa ambigüedad y trataré de la problematización que comporta el problema religioso, y de su crisis entendida como enfermedad y como cura, como ocaso y como aurora.

Me han indicado que me refiera especialmente a la religión *cristiana*. Así lo haré, pero sin dejar de ocuparme básicamente del fenómeno religioso en general. Quiero también señalar desde el principio que no abordo el asunto desde fuera, como observador imparcial, sino *desde dentro*, participando en la experiencia de que voy a tratar. No os hablo, por tanto, como historiador de las religiones, ni siquiera como filósofo de la religión, sino como creyente y como teólogo. Lo cual clarifica las cosas, pero no quiere decir que no vaya a dar crédito a la profundidad de la crisis.

Analizaré en primer lugar la problemática *esencial* de la religión, inherente a su propio estatuto interno, y a continuación la problemática *histórica*, en especial la moderna.

Antes sin embargo quisiera llamar la atención sobre un hecho desconcertante. En nuestros días, junto a esa difusión de la «cultura de la increencia» se está produciendo una efervescencia de la religión. Hasta el punto de que se ha podido hablar de una «revancha de Dios»². Y no se trata sólo de los famosos y temidos fundamentalismos³ o de una

² G. KEPPEL, *La revancha de Dios*, Anaya, Madrid 1991. Cf. J. SUTTER, *Quelle revanche de Dieu?*, *Esprit*, Octubre 1991, 116-128.

³ *El fundamentalismo en las grandes religiones*, *Concilium* n. 241, Junio 1992.

vaga y a veces asilvestrada religiosidad⁴. Es un fenómeno más vasto y complejo que incluye la aparición de comunidades vivas de fe, y de múltiples y, en ocasiones, serios debates sobre la religión⁵, y que sorprende y detiene al que estaba a punto de decretar, desde la lógica histórica de los dos últimos siglos, su eclipse definitivo. En esta nueva era del mundo, a cuyo nacimiento, según no pocos, estamos asistiendo, la historia sólo se puede aventurar con cautela.

Qué es la religión

Precisemos, antes que nada, qué es la religión o, mejor y para evitar abstracciones, el hecho religioso, ese fenómeno *universal y persistente* que Martín Velasco describe como «un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un ámbito de realidad original que designa el término de «lo sagrado», constar de un sistema de expresiones organizadas, creencias, prácticas, símbolos, etc. en las que se expresa una experiencia humana peculiar de reconocimiento, adoración, entrega, referida a una realidad trascendente al mismo tiempo que inmanente al hombre y a su mundo, y que interviene en él para darle sentido y salvarle»⁶.

Es algo a lo que no se puede señalar inventor; la religión está ahí desde siempre adelantándose a las explicaciones e incluso a las preguntas acerca de ella. Estas surgen después como reflexión sobre aquella voz elemental que el hombre ha creído percibir en la realidad y sobre la respuesta que espontáneamente le ha dado. En lo religioso nos preceden respuestas; nacemos en ellas. Lejos de ser el hombre el creador de la religión, sucede, por el contrario, que ella le construye a él al descubrirle el horizonte humano cabal e impedirle se satisfaga con soluciones parciales, con seguridades penúltimas. Ella le mantiene en vilo, le mantiene hombre. Le hace saber que es más que un puro producto na-

⁴ J. MARTÍN VELASCO; o.c. 53-79.

⁵ D. LANGE, *Die rede von Gott angesichts moderner Religionskritik*, Theologische Rundschau 58 (1993) 310-332. Datos recientes sobre la religiosidad europea pueden verse en J. KERKHOF, *¿Hasta qué punto es religiosa Europa?*, Concilium, Abril 1992, 311-322. Sobre la española, cf. *Vida Nueva* 1992, 543-551.

⁶ Art. «Religión, Religiones» en *El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1239.

tural o social, más que los roles que se atribuye u otros le asignan, más incluso que todo lo que haga o pueda hacer; que, como dijo Pascal, se sobrepasa infinitamente a sí mismo⁷, ya que es pregunta por el todo, búsqueda de una comprensión global de la existencia.

Pero una pregunta respondida *de antemano* por Algo que no forma parte de este mundo ni está a su lado o encima de él. Ulterior a todo, le confiere, sin embargo, desde dentro, sentido y valor. A Eso que, según la ya clásica descripción de Otto, «fascina y estremece» se le llama Dios, o lo divino, lo santo, lo totalmente otro, el misterio, el «sin nombre»...No es por tanto que primero se conozca aparte a Dios y luego se le atribuya esa omnipresencia fundante y sobrecogedora. Esto sólo sucede en un segundo momento de reflexión. El proceso empieza al revés, llamando Dios a Eso que precede, engloba, y afianza ilimitadamente todo lo que existe.

Si las metáforas, como recuerda la filosofía del lenguaje, no tienen la función de reproducir gráficamente algo ya conocido, sino que recrean innovadoramente la realidad, de modo semejante la palabra «Dios» verbaliza todo lo existente haciendo que aparezca en el mundo algo mayor que él, de lo que pasa a ser signo y parábola⁸.

Eso, que por vasto e inasible parecería condenado a diluirse, se presenta sin embargo al hombre como merecedor de que éste se centre del todo en él y le invoque. Y es que *en la religión no se habla de Dios; se habla a Dios*. La oración no es sólo la forma más espontánea del acto religioso; es además la más densa. En ella la palabra Dios tiene en labios del hombre lo que suele llamarse un contexto autoimplicativo, es decir que le reclama por entero. Por eso incluye veneración, glorificación y obediencia. En ella el hombre se personaliza al máximo y Dios aparece como el Tú absoluto al que se puede clamar y amar.

Esto último diferencia la religión de otros parientes próximos —y en ocasiones sucedáneos— suyos como son el arte, la filosofía, la ética y esa vaga adoración de la naturaleza y de la vida, tan extendida hoy. También en ellos despunta la totalidad y el sentido de la existencia, pero el arte lo hace de una manera más lúdica, que contrasta con la se-

⁷ *Pensamientos*, 434. Y añade: «Escuchad de vuestro maestro vuestra verdadera condición, que ignoráis. Escuchad a Dios».

⁸ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 117; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984, 66-73.

riedad absoluta (no exenta de gozo) de la religión. Esta no se satisface con la belleza, sino que reclama además verdad. También la ética la reclama, incluso de una manera más rigurosa y heroica que la religión, ya que esta última, sin eludir en modo alguno la responsabilidad, descarga al mismo tiempo en Dios el peso abrumador de la exigencia absoluta de verdad y justicia. El conocido cineasta Fellini, que se debate estos días entre la vida y la muerte, reconoció, tras su reciente crisis cardíaca, que le entró miedo en verdad cuando un amigo suyo, declarado materialista y blasfemo habitual, le confesó que había rezado por él; el miedo de no ver ya más las luces que dan color al filme de la vida. Y añadió que él mismo también rezó y que hacerlo es una manera extremadamente inteligente de poner en el suelo los fardos más pesados de la vida y confiar a alguien el peso de las angustias y de las dudas. Le preguntaron si pensó en Dios. ¿Cómo se podría vivir, respondió, sin pensar en Él?⁹

Es la *invocación a Alguien* lo que distingue la religión de la *evocación del ser* que caracteriza a la filosofía. Dice Heidegger que también en la pregunta radical existe piedad, pero es sólo una piedad «des Denkens», del pensamiento. El corazón y la libertad no se rinden a Dios, por temor quizás a que Este recorte el horizonte ilimitado del ser y del pensar. El filósofo rehúsa ponerse de rodillas (como confesaba de sí Wittgenstein) y capitular ante el Misterio como si al hacerlo interrumpiese lo suyo que es un preguntar incesante. Históricamente sin embargo la filosofía es hija de la religión, y una de sus grandes tareas, si no la principal, ha sido pensarla. En Occidente en concreto la mayoría de los sistemas filosóficos son inconcebibles sin el cristianismo, y en el fondo tematizan la fe o el ateísmo que les precedieron. Las afirmaciones o negaciones filosóficas de Dios no son originarias; no son filosóficamente puras¹⁰. Otra cosa es que la filosofía, que las religiones segregan, opere a su vez como vacuna de la religión cuando ésta en su patetismo desoye el logos y simplifica la verdad.

Por fin es asimismo la invocación a Alguien y el reconocimiento de su alteridad radical lo que diferencia la religión de esa veneración por la vida y la belleza en la que hoy se disfraza la religiosidad de muchos. En este caso uno forma parte de esa totalidad venerada y se hace de algún modo con ella en lugar de dejar que le interpele. Para algunos, según Metz, el lema es: «religión sí, Dios no»¹¹.

⁹ Diario *La Vanguardia*, 29.8.1993, p. 45.

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Herder, Freiburg 1990, 95.

¹¹ J.B. METZ, *Was ist mit Gottesrede geschehen?*, Herderkorrespondenz 45 (1991) 420.

Adelantándonos en el orden de las ideas podríamos anticipar la pregunta de si una de las razones principales de la crisis religiosa no radicará en la presunción de que admitir a Dios es tener que exponerse a El del todo y brindarle el propio ser.

Experiencias soporte

¿Cuáles son las experiencias humanas en las que la religión arraiga? Para la mayoría de los humanos Dios es invocado ante todo en aquellas situaciones fronterizas (enfermedad, muerte, catástrofes...) en las que asoma la nada. Pero aparte de que esas fronteras son móviles y el hombre va ocupando zonas que antaño atribuyó a Dios, Este se deja ver no sólo en los vacíos, sino también en los colmos¹², en aquellos momentos en los que el amor, la belleza, el bien, la verdad se ofrecen al hombre con tan ilimitada plenitud, ya sea en la naturaleza, el arte, la vida o la ciencia, que le sobrecogen y arrebatan repentina e inexplicablemente. Esos instantes de eternidad han sido, y siguen siendo para muchos, *teofanías*, revelaciones de Dios.

Pero hay que dilatar aún más el marco, porque de lo contrario Dios quedaría emplazado en determinados puntos y momentos, con lo que empezaría a dejar de ser Dios. En las situaciones fronterizas arriba apuntadas se hace llamativa una experiencia del límite que siempre acompaña al hombre. En efecto ¿en qué momento no percibe éste, a nada que lo piense, que no es dueño de sí, ni de la naturaleza ni de la historia? La finitud nos envuelve; la contingencia, en forma de transitoriedad, inconsistencia, cuestionabilidad, es nuestro modo de ser. No aceptarlo conduce a serias neurosis o a absolutizaciones ridículas. Pues bien, el dolor del límite delata el anhelo de lo ilimitado.

Mas no sólo por *ausencia* se revela Dios. En aquellas otras experiencias de plenitud muestra el esplendor de su *presencia* a través del carácter simbólico y sobrecogedor que posee *toda la realidad*, y que allí destaca de modo especial. Por eso es preciso generalizar aún más y decir que tanto la experiencia de sentido, como la de sinsentido, cuando alcanzan cierto grado de radicalidad, evocan a Dios solapada, pero no menos hondamente. En las primeras, en momentos por ejemplo de

¹² «El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indignicias. El hombre encuentra a Dios en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios», X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, 344.

autenticidad, fidelidad, sinceridad, justicia, solidaridad... *a todo trance*, Dios se hace sentir como la razón de ser de aquella confianza primordial en el bien, que alimenta esos actos.

Y también la negatividad, el desorden, el sinsentido y, en concreto, la historia humana de dolor e injusticia, le evocan cuando, por desmesurados e hirientes, provocan una protesta radical, que no es sino la reacción de aquel fondo último de bien que anida en las cosas y es mayor que ellas. Metz ha escrito que la definición más corta de religión es *interrupción*¹³; y ya Tomás de Aquino había formulado enigmáticamente: «si malum est, Deus est»¹⁴. Sobre todo, añadimos, cuando esa protesta va acompañada de la confianza en que la justicia acabará imponiéndose a su contrario, confianza que la historia, dejada a sí misma, no puede garantizar, y mucho menos cuando se reclama para todos, incluso para los muertos. Por eso hoy el compromiso esperanzado en pro de los desfavorecidos de la historia y a favor de una sociedad *totalmente* justa, es para muchos el lugar privilegiado donde se detecta a Dios. Cuando la «Gaudium et Spes» proclama que la Iglesia actual hace suyos «el gozo y la esperanza, el llanto y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, en especial de los pobres y todo tipo de afligidos»¹⁵, no lo hace sólo porque Dios le sitúe a ella allí, sino porque Él mismo está allí. Es un «lugar teológico».

Dentro de esa exigencia ética general, cobra hoy especial relieve la epifanía de Dios en el *rostro del otro*, en especial del desvalido, y en el sobrecogimiento y desinstalación que produce en el que lo mira de frente. Le sitúa a uno asimétricamente a su merced¹⁶ y en la imposibilidad de cumplir del todo con él, a la par que le sitúa a él en la imposibilidad de colmarle a uno en la medida absoluta y gratuita que el corazón desea para poder darse a su vez del todo y con todo lo que tiene y es. «No es bueno, parafrasea a este respecto Gesché, que los hombres

¹³ J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 180.

¹⁴ S.c. *Gentes* III,71. Invierte a conciencia la pregunta habitual y justifica esa inversión diciendo: «no habría mal sin un orden de bien y éste no se daría si Dios no existiese».

¹⁵ N.1.

¹⁶ Esa asimetría, que le sitúa al otro por encima de uno y supera así la racionalidad moderna que establece la igualdad de todos, la destaca E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Menschen...*, 126-135.

estén solos»¹⁷. Tiene que haber, añadimos por nuestra parte, un Tú absoluto al que uno pueda decir lo que anhela y lo que Ignacio pone en boca del ejercitante sediento de amor: «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad...». Barruntar el todo y el infinito (eso es ser hombre) y tutearle «desde lo hondo» (eso también lo es), sólo es posible invocando a Dios, es decir en la religión.

También el *lenguaje humano* adquiere hoy carácter teofánico. Ya de antiguo se decía que el énfasis con que el hombre afirma ciertas cosas supone la coafirmación de un horizonte ilimitado de verdad que hace aparecer a Dios en el «es» de algunos juicios. Pero más recientemente se presta atención al lenguaje no tanto como coincidencia entre la palabra y la realidad, sino entre los que se hablan, es decir como *praxis comunicativa*. Esta vive de la presunción de una comunidad ideal de dialogantes sin la que no cabría hablarse con sentido. Si esa comunión ideal, que alimenta cada acto de habla, pretende además universalidad y solidaridad hasta con los muertos, está suponiendo a Dios, incluso a un Dios que los resucite¹⁸. Ni faltan otros «rumores de ángeles», como llama Berger a esos síntomas de transcendencia¹⁹.

La innata problematidad de la religión

Tras esta descripción somera de la religión, quiero retomar nuestro tema central, el de su *problematidad* y señalar sus motivos.

El primero y principal se debe a la invisibilidad de Aquel a quien la religión se refiere, Dios. Para que Este pueda ser vislumbrado hay que remover ese fondo del alma que recubrimos de superficialidad, y desprender el corazón de todo lo que le apresa y no le permite alzar los ojos más allá. Pero, aun cuando lo hiciera, no percibiría a Dios a las in-

¹⁷ A. GESCHÉ, *Pourquoi je croi en Dieu?*, La foi et le temps 18 (1988) 336. El artículo (317-343) es una elocuente demostración *existencial* de lo razonable que es creer. Amplio extracto castellano en *Selecciones de Teología* 29 (1990) 83-92.

¹⁸ Cf. W. KASPER, o.c. 115ss. Hablando del lenguaje no es posible silenciar que durante un tiempo, y por aplicarle el principio de la estricta verificabilidad (Círculo de Viena), pareció condenar al silencio, como sin sentido, la cuestión de Dios. Pero al mismo Wittgenstein se le quedó corto tal principio, como puede verse en el detenido estudio de J. ALFARO. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, 109-156.

¹⁹ P. BERGER, *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975.

mediatas porque, como dijimos, no es una parte del mundo, por excelsa que se piense, sino marco de captación de todo. Con ser lo más importante, lo único absolutamente necesario («unum necessarium»), es al mismo tiempo lo menos perceptible en sí mismo. No está aquí o allá, sino *en todo*, pero como fuente únicamente sabida en el agua que corre y canta lejos ya del manantial; como horizonte último que da a todo lugar y figura pero que no puede ser captado en sí mismo so pena de emplazarlo en uno mayor, que no existe; como luz que envuelve todo, pero sólo se detecta en los objetos y el aire iluminados por ella.

Más aún: cuando la religión añade que Dios es el *totalmente otro* parece condenarse al silencio como único modo adecuado de acceder a El. La palabra sólo intervendría para explicar el porqué y la densidad de ese silencio. Pero ¿cómo entender, por otro lado, que el que es por antonomasia el Transcendente, sea al mismo tiempo el Inmanente, lo más íntimo a todo, «interior intimo meo et superior summo meo», como dice Agustín?²⁰

¿Cómo explicar asimismo que aquello que soporta toda verdad y funda toda convivencia y todo valor pueda provocar dudas sobre su propia existencia? ¿cómo entender que lo más necesario quede a merced de la libertad de reconocerlo y admitirlo, que lo más incuestionable resulte ser lo más cuestionado? Esa lógica desconcierta al hombre. Este, en cuanto oye hablar de Dios, exige claridad, contundencia, pruebas, milagros, «señales del cielo». Quiere saber a qué atenerse, lo cual es un modo de inmunizarse frente a las decisiones de la propia libertad y, sobre todo, frente a una Libertad mayor.

Pero quizás el reparo más extendido y más vehemente frente a la religión es el que, ya próximo a la muerte, confesó Guardini que plantearía al mismo Dios el día del juicio: el porqué del indecible dolor de la historia, del enorme desamparo en el que ese Dios, venerado como omnipotencia y amor, deja al mundo y al hombre²¹. Ese porqué que resonó en el mismo Gólgota y no cesa de repetirse.

²⁰ «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo», *Confesiones*, III,6,11.

²¹ «¿Por qué, oh Dios, los terribles y tortuosos caminos de la salvación, el dolor de los inocentes, la culpa?», citado por E. BISER, *Interpretation und Veränderung*, Paderborn 1979, 132-133; Cf. J.B. METZ, *Die Rede von Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt*, Stimmen der Zeit 210 (1992) 311-320.

La religión es a una lo más espontáneo y lo más problemático. No en vano tiene por norte al Misterio en persona. Lo verdaderamente llamativo, lo que hace pensar, es que perviva a lo largo y ancho de la historia de la humanidad; esa pertinacia con que el hombre, a pesar de no ver a Dios, se empeña en creer en El.

¿Porque lo necesita? Ya vimos que no era la única razón²². Los que creen saben por su parte muy bien lo que de renuncia a las propias ilusiones comporta el creer en Dios y cómo Este se hace amar por sí mismo. Lo saben en cualquier caso los que creen en el Dios que anuncia y al que se entrega Jesús de Nazareth. No era por tanto tan ingenua y normal, como a veces pensamos, la fe de los antiguos y de nuestros padres. No faltaron entonces ateos, aunque estuviesen mucho peor vistos que hoy, ni creyentes recalitrantes como Job, el Qoheleth. Creer es siempre, más allá de toda plausibilidad sociológica, arriesgar el salto sobre la evidencia y apostar mente y corazón en la aventura más audaz.

Las sucesivas crisis de la religión

Cabe ya presuponer que si la religión es lo más alto y lo más libre será también lo más frágil, lo más expuesto a la finitud y culpabilidad humanas²³. Ha habido de hecho una serie de desfiguraciones y perversiones religiosas que han dado pábulo y razones a la irreligiosidad.

La más importante de ellas sería la *magia*. Desde que lo conoció, el hombre ha tratado de hacerse con ese poder divino y someterlo a su servicio para dominar con él los problemas de la existencia. Religión al servicio del hombre, eso sería la magia. La referencia y abandono al Otro invertidos en interés propio. La religión pervertida en técnica y Dios en útil supremo. Tan pronto y tan en su raíz padeció la religión esta tentación que algunos piensan que nació viciada y que toda ella no es otra cosa que magia, intento de supeditar a Dios a la salvación del hombre. El asunto es delicado porque realmente la religión promete salvación y el hombre es un indigente nato de ella; pero ponerse él en primer lugar sería, si cree realmente en Dios, blasfemia o torpeza.

²² Con frecuencia se sospecha del objeto del deseo como si éste lo produjese, cuando puede suceder exactamente lo contrario. De hecho ni el amor a una persona o a la verdad las inventan; tan sólo las encuentran. A. GESCHÉ, a.c. enmienda a Freud y habla de la fe no como *ilusión*, sino como *alusión*.

²³ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1970.

No han caído siempre las religiones en este lazo sutil. Existen formas más puras y desinteresadas de religiosidad, en las que Dios no es medio sino fin en sí mismo, y la salvación es resultado, más que pretensión del culto.

Otra desviación clásica es la confusión de Dios con alguna de sus *mediaciones*. Precisamente porque no soporta la distancia insalvable del Dios siempre mayor tiende el hombre a identificarlo con alguna de aquellas teofanías (hierofanías) cósmicas o humanas en las que él, por su condición corpórea, necesita que Dios se le manifieste y en las que de hecho le ha salido al paso. Por eso también este riesgo de la divinización de las mediaciones es grande, inevitable, y por ello la religión ha de someterse a una cura incesante de transcendencia, que el A. Testamento tradujo en prohibición divina de imágenes de Dios. Saber encontrar a Este en templos, libros sagrados, ritos, montes, sacerdotes, arrobamientos cósmicos o estéticos...y no confundirle con ellos es decisivo para la autenticidad de la religión. De lo contrario ella entra radicalmente en crisis.

En tercer lugar quiero señalar algo que más que perversión es un difícil equilibrio entre dos formas de comprender y vivir la religión: como fuente de estabilidad y como impulso de novedad respectivamente. A ambas da pie la divinidad que, si por un lado sojuzga el caos primitivo siempre a punto de erupción, y con ello crea orden, coherencia, consistencia y sentido, por otro, y desde su infinitud, descorre ante el hombre un horizonte ilimitado de posibilidades. La religión puede operar como lo más conservador y como lo más revolucionario. Suele hablarse al respecto de religiones *estáticas*, que buscan ante todo remedio a las angustias de la existencia y destilan una moral cerrada y aseguradora, y religiones *dinámicas*, que generan libertad, audacia y creatividad²⁴. Ambas pueden adoptar, y lo han hecho, formas alocadas, no contrabalanceadas, de religión y han dado así lugar a que ésta se desacredite y entre en crisis. Pero con esto llegamos ya a los procesos religiosos *históricos*. De esa larga, milenaria historia sólo puedo mencionar tres momentos.

El primero aquel que Jaspers denominó «tiempo eje» (Achselzeit), en torno al s. VI a.C., cuando un estremecimiento de transcendencia conmocionó a las religiones y culturas china, india, iraní, judía y griega, provocando a la vez, en el seno de las comunidades nacionales, en las

²⁴ H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Sudamericana, Buenos Aires 1962.

que la religión vivía enclaustrada, una doble y contradictoria emergencia: la del individuo, ávido de una salvación radical y definitiva, y la de las grandes religiones universales, aquellas en las que el hombre es religioso por ser hombre, no por ser de esta o aquella nación. En este momento y en el hecho de que las religiones que surgen se orienten en una dirección más estática o más dinámica, más centrada en la naturaleza o en la historia, más mística o más profética, tienen singular importancia las grandes *personalidades* religiosas, esos hombres excepcionales que han sentido el *contacto* con el Origen de todo, y desde esa «montaña sinaítica» bajan a sus hermanos con una «buena noticia», la de que estamos albergados en Dios.

El segundo momento, que como teólogo cristiano, no puedo pasar por alto, es aquel en que tuvo lugar «lo de Jesús de Nazareth» (Lc 24,19), lo que le aconteció a la religión con él y con su «buena noticia», su «evangelio». Según Bergson y otros, en ese momento llegó al colmo lo que la religión tiene de dinámico²⁵. Y es que, añadimos, la vinculación más radical a Dios se dio la mano con un compromiso incondicional en favor del hombre. El Otro con mayúsculas y el otro con minúsculas, sin confundirse, no se pueden ya separar. Y ello porque Dios aparece en Jesús como Padre, de una manera tan absoluta y tierna a la vez como nunca antes se había imaginado. Un Dios que desde su transcendencia busca en la historia al hombre. Le busca, espera en él, y le ofrece, como señala Juan, «vida en plenitud» (Ju 10,10). Por eso empieza liberándole de toda suerte de posesión y alienación y optando preferencialmente, como se dice hoy, por el más necesitado, el pecador, el pobre, el que creía tener a Dios en su contra. A ese hombre, una vez liberado, le invita a prolongar su actividad amorosa. En Jesús la dependencia de Dios revierte curiosamente en creatividad bienhechora y en libertad soberana frente a todo lo que no es Dios y pretende serlo: la ley, el poder, los propios fantasmas religiosos humanos²⁶.

Jesús cree en Dios, «a pesar de todas las evidencias»²⁷. Cree incluso cuando se ve abandonado por El en la cruz. Se abandona al Misterio que le abandona. *Le deja ser Dios al tiempo que le invoca como Padre.*

²⁵ *Ibid.* 228. Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, art. «religión» en *Conceptos fundamentales de la pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 859-874.

²⁶ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986, 90-107; W. KASPER, *Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1976, 77-137; J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1991, 179-234.

²⁷ A. GESCHÉ, a.c. 333.

De este modo realiza el acto religioso por excelencia, el que reclama literalmente toda la vida. Y, al mismo tiempo que consuma la religión, critica la forma más habitual de ella: la que pretende que Dios existe para el hombre y no llega a comprender, o no quiere hacerlo, que eso es así si el hombre le deja a su vez a Dios ser Dios y acepta su misterio. En ese trance crucial se descubre además que Dios salva al hombre no sacándole de sus límites, sino introduciendo a su Hijo en ellos como compañero en vida y muerte. Y así se revela lo inaudito: el «Deus semper maior» se manifiesta «sub contrario», como decía Lutero; como el Dios pequeño, históricamente insignificante, el que los judíos rechazan por impotente y los griegos por necio. Cristo en cruz es a la vez la inesperada consumación de la religión y su crisis más radical²⁸. Por eso su resurrección, antes que cumplimiento del anhelo humano de eternidad, es el sí de Dios a esa actitud de Jesús y, por tanto, la purificación radical de ese anhelo.

No es de extrañar que en la primera mitad de este siglo algunos grandes teólogos protestantes (Barth, Bonhoeffer) contrapusieran fe y religión. Aquélla sería la acogida de Dios tal como El se revela, en concreto en esa pequeñez; ésta, por el contrario, el intento titánico del hombre por alcanzar a Dios, en particular desde las ideas humanas de grandeza. Contraposición forzada, violenta, que no ha resistido el paso de los años, pero que apunta a lo que decíamos del cristianismo como crisis radical de la religión.

No es que, tras esta purificación, la religión cristiana hubiese quedado a salvo de nuevas contaminaciones (el hombre finito y culpable está siempre al acecho por debajo del creyente) ya sea ideológicas, como sucedió en parte en el maridaje con el helenismo, que le granjeó universalidad y densidad ontológica a cambio de historicidad, ya sea políticas, cuando en su vinculación al brazo secular sacrificó la libertad al prestigio y el poder.

La crisis moderna de la religión

Doy por fin un gran salto en la historia para llegar al presente y a lo que verosíblemente es la razón principal de la crisis que el cristianismo y en general la religión atraviesan en nuestros días. Me refiero a ese

²⁸ «La noche del “abandono de Dios” es el decisivo “Dios todo en todo”», E. PRZYWARA, *Analogia entis*, Johannes, Einsiedeln 1962, 171.

vasto y complicado fenómeno que se ha dado en llamar *secularización* y que, por haber tenido lugar en la época moderna, se asocia estrechamente con la *modernidad*. Esto último hace que muchos supongan que la crisis religiosa actual surge de la tensión incurable entre modernidad y religión y que, por tanto, resulta imposible ser a una moderno y creyente. Y dado que la modernidad se caracteriza por el antropocentrismo, lo peor del caso sería la presunción de que hay que elegir: *o Dios o el hombre*. Esa alternativa señala para algunos el fin de la religión mientras para los creyentes constituye un error fatal, y su difusión la mayor tragedia de la historia moderna.

Nos perderíamos en un mar de opiniones si tratásemos de decir lo que se entiende por secularización. Ateniéndonos a la etimología (saeculum = mundo) podríamos empezar señalando que secularización equivale a mundanización y significa que el mundo hay que considerarlo simplemente como tal y no como trasluz o símbolo de Dios. Quedaría borrado aquel horizonte divino y extinguida la luz en los que hasta ahora vivían los seres. De una manera mas sociológica Martín Velasco la define así: «Una sociedad secularizada es justamente una sociedad en la que lo ético, lo espiritual, lo específicamente humano, lo relativo al sentido, se ha desgajado de lo religioso y puede desarrollarse al margen de ello sin depender, por tanto, de la Iglesia y sus funcionarios»²⁹. Se trataría, por emplear aún otro símil, de un juego de enfoques y desenfoques: antes la lente se centraba en Dios con el peligro de que se desdibujase el mundo. Ahora sucede exactamente lo contrario. Y lo digo así para que no se piense que Dios desaparece de pronto. Sigue allí, pero sólo en cuanto el primer plano, el hombre, lo requiere como trasfondo que le realce. «La religión dentro de los límites de la razón», propondrá Kant. Dios como postulado imprescindible para que el acto moral del hombre alcance el sumo bien y la inmortalidad que reclama; para que el horizonte humano del pensar, dirán también otros, tenga la debida ilimitación, única que le permite conocer lo limitado como tal.

Lo que sucede es que a la larga ese desenfoque de Dios y el simultáneo desvanecimiento de aquel que lo mantenía nítido e inconfundible, es decir, de Cristo, acaban en preguntas como éstas: ¿para qué ese Dios? ¿por qué pensarlo como lo otro cuando puede que no sea sino la propia ilimitación del hombre? ¿no será mejor y más propio de una humanidad adulta renunciar de una vez por todas a la ensoñación de un Padre infinito que nos mantiene permanentemente aniñados? ¿no será

²⁹ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar...*, 110.

la religión una mala conciencia, fruto de la evasión, la ilusión o el resentimiento?

Parecería que la secularización y la modernidad desembocan *inevitablemente* en el rechazo de la religión, en un «no ha lugar a Dios». ¿Es así? Estamos ante una de las cuestiones más apasionantes y debatidas de hoy³⁰. Existen dos teorías al respecto. Una, la más extendida quizás, pero no necesariamente la más rigurosa, dice que la secularización conduce directamente al secularismo (ateísmo). Si no pretende acabar con la religión, al menos seca el alma para ella y la incapacita para Dios³¹. La otra concluye por el contrario que la secularización es hija de la religión cristiana, fruto, extramuros de la Iglesia, de semillas evangélicas. ¿No seculariza Dios mismo el mundo cuando en el Génesis desdiviniza el sol, la luna, el sexo, y los reduce a simples realidades mundanas? ¿no invita a continuación al hombre a que se haga con la tierra? ¿no le deja luego a solas en el trabajo y en la cruz sin aliviar esa soledad con milagros y recompensas? ¿no es incluso lo normal que Dios, si no forma parte de este mundo sino que es su fundamento y aliento transcendentales, esté presente sin dejarse ver y actúe haciendo actuar? ¿no prefiere hombres adultos, libres, creadores? ¿no pone su gloria, como dice Ireneo, en que el hombre tenga vida?³²

Esta serie de correctas preguntas no obliga sin embargo a bautizar la secularidad y a considerarla la hija moderna de la Iglesia, el fruto maduro del cristianismo. Hacerlo sería tan extremoso como declararla su decidido enemigo. Históricamente las cosas han sido más complejas. La secularización la fomentó en buena medida el hecho de que la religión, en lugar de unir a los hombres, los enfrentara en guerras fratricidas, en «guerras de religión». Si ésta los separaba habría que organizar la convivencia sobre otras bases: la razón, la ley natural o, si esto mismo resultaba controvertido, sobre el consenso, aunque fuese de mínimos. La

³⁰ P. VALADIER, *La iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander 1990; J. MARTÍNEZ CORTÉS, art. «secularización» en *Conceptos fundamentales de la pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 925-936; J. MARTÍN VELASCO, *El malestar ...*, 16-32; 149-165.

³¹ Con esta fórmula quiero señalar el contraste de esa visión a-tea del hombre con la de TOMÁS DE AQUINO que le define como «capax Dei», *S.Th. III, q. 4, a. 1, ad 2; De Veritate, q. 22, a. 2, ad 5*; K. RAHNER dice: «Propiamente el hombre sólo existe como hombre cuando dice «Dios», al menos como pregunta, al menos como pregunta que niega y es negada», *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 70.

³² *Adv. Haereses*, 4,20,7.

secularidad no nace pues tan a favor de la religión; nace también a su contra acusándola de no haber sabido hacer frente a la nueva situación moderna de libertad, de «libertad religiosa».

No menos grave es el reproche que se hace a la religión por haberse vinculado en exceso al poder establecido, haciendo creer que Dios presta la última legitimación y soporte a mucho de lo que el hombre moderno trataba de emanciparse: dogmatismos, injusticias, razones sin razón. Sólo a regañadientes, a remolque de los acontecimientos, en buena parte porque éstos comportaban una pérdida de poder y prestigio social, la religión cristiana fue aceptando el nuevo clima de libertad en el que nacía la ilustración moderna, dando así a entender que también ella propiciaba el fatal eslogan: o Dios o el hombre (moderno). Lo que esto pudo suponer de desprestigio para la Iglesia es poco comparado con el daño causado a la imagen de Dios y a las muchas personas tentadas de no creer o de dejar de hacerlo³³.

La modernidad nació probablemente del cristianismo, pero entre desgarros y pena. ¿Será que todo nace así? Nació, si no con mala conciencia (que no hay que excluir del todo porque la juventud peca de petulante, irrespetuosa y algo demoledora), sí con conciencia errónea de lo que era Dios y la religión a El. Y nació con la ingenuidad de no barruntar lo que Nietzsche sí vislumbró: la tragedia que significa «matar a Dios»³⁴.

No cabe silenciar que la secularidad es a la vez un complejo proceso de ideas, sólo transitado por minorías privilegiadas (y tal vez algo rebeldes), y un amplio fenómeno de masas provocado, más que a impulsos del pensamiento, por una serie de factores tan poco teóricos como pueden ser el cambio social profundo y acelerado, la urbanización, la

³³ La Iglesia entona su «mea culpa», *Gaudium et Spes*, 19.

³⁴ Llama la atención el desenfado con que algunos hablan de esa desaparición de Dios del horizonte humano, si se le compara con el patetismo con que, acerca de ese que llama «el mayor acontecimiento moderno», se expresa F. NIETZSCHE en sus conocidas frases de la *Gaya ciencia*: «¿Dónde está Dios?... Nosotros lo hemos matado... ¿cómo pudimos vaciar el mar? ¿quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿qué es lo que hicimos al separar la tierra de su sol?... ¿a dónde nos dirigimos...?» Véase el comentario en J. ALFARO, *De la cuestión...*, 79-95. También filósofos más recientes han advertido la suprema seriedad de esa cuestión. Cf. J. VIVES, *Dios en el crepúsculo del s. xx*, Razón y Fe 223 (1991) 467-479. Una lectura teológica de esa «muerte de Dios» puede verse en E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 67ss.

elevación del nivel de vida y la nueva organización del trabajo. Lo cual nos obliga en parte a contrarrestar lo que antes dijimos del arraigo de la fe de nuestros antepasados y preguntar si, cuando se ha diluido tan masivamente, no tenía también bastante de hábito social.

El Concilio Vaticano II

En este punto cabe situar al Concilio Vaticano II y su papel en la crisis religiosa moderna, en concreto la cristiana. ¿Será exagerado decir que ante todo pretendió acabar con ese conflicto o malentendido entre modernidad y religión? Para ello hizo suyos no sólo los gozos y tristezas de los hombres de hoy sino también el modo como éstos los viven y expresan, es decir la cultura actual. Intentó trasvasarse a ella sin perder identidad.

Una inculturación profunda y crítica a la vez. Porque el cristianismo se modernizaba al paso que iba desarticulando aquella alternativa (o Dios o el hombre). Con el fin de llegar al fondo de la cuestión no se eludió la palabra emblemática de la modernidad: *autonomía*. En el contexto en que nos movemos ésta expresa que el mundo tiene su propia razón de ser, sus leyes, sus valores y su futuro, sin tener que demandarlos de Dios. Así es, dice el Concilio. Incluso lo que esa mentalidad ha producido de auténtico progreso humano es bueno y bien visto por Dios, que no sólo lo sanciona, sino que andaba por allí alentando ese esfuerzo, aunque el hombre moderno no lo supiera o lo negara³⁵. Como Creador auténtico que es, dotó a su creación de consistencia y dinamismo, y la hizo capaz de autoabastecerse, autoorganizarse y evolucionar. No está por ello *al lado* del hombre, disputándole celosamente parcelas de realidad, sino *dentro* de él, haciéndole a su imagen, es decir, creador³⁶.

La religión había entendido esa omnipresencia como inmediata y veía a Dios o a sus ángeles en todo suceso insólito, al tiempo que leía los relatos religiosos de la creación del mundo como si fuesen descripciones científicas de ella. Cierto que la teología venía diciendo de muy

³⁵ *Gaudium et Spes*, 34. De la autonomía se ocupa el n.36. Acerca de la relación entre la fe en la creación y el desarrollo técnico cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986, 117-118.

³⁶ Sin reducir a este significado la célebre descripción bíblica del hombre como «imagen de Dios» (Gen 1,27), es indudable que lo incluye, como indican los versos siguientes.

antiguo que Dios no actúa como el primero de los eslabones de la causalidad intramundana, sino causando la cadena entera y activando su actividad, en modo alguno suplantándola. Pero esa teología nació en una época anterior a la revolución industrial y técnica, y concebía el mundo como algo creado al principio y básicamente concluido. Estaba muy lejos de imaginar lo abierto y sin terminar que Dios puede hacerlo y lo lejos que puede ir, liberando y capacitando al hombre para que continúe creándolo con El.

Si el hombre piadoso, con un fervor impaciente y algo angustiado, buscaba en el mundo huecos para Dios, Este se replegaba a su zona trascendente y dejaba que el hombre los indagase y ocupase. Quería que el amor, el trabajo, la belleza valiesen por sí mismos sin que El los garantizase desde fuera; lo hacía mucho más profundamente sólo con crear una realidad que tiene sentido en sí misma, que es coherente, explorable, prometedora.

Así, replegándose y dando lugar a su creación es como Dios es Creador, es Dios, y quiere ser alabado y amado. Pero ese repliegue no es abdicación, ni ese retiro jubilación. Al contrario, es el modo más velado, pero más decisivo de actuar: como sentido último, que funda el que las cosas tienen en sí mismas y sólo emerge cuando la pregunta alcanza el nivel trascendental: ¿por qué hay ser y no nada? ¿por qué este mundo es como es, pudiendo haber sido distinto? ¿por qué no es caótico, sino investigable y coherente? ¿por qué la vida, y en concreto la humana, es capaz de preguntar por sí misma y de desvivirse, y anhela sobrevivirse? ¿por qué el hombre «sobrepasa infinitamente al hombre»? ¿por qué son posibles actos de adoración y abandono ilimitados, que desbordan de antemano todo referente cósmico y humano y sin los que el hombre no agotaría sus posibilidades de creer, esperar y amar? Por eso concluye el Concilio que sin Dios como último sentido, la vida humana se achica y palidece³⁷. Autonomía sí, pero limitada, como el hombre mismo, no infinita. Dependencia última de Dios, que no avasalla ni apoca, sino ensancha y libera. Y que por ello no es heteronomía, sino *teonomía*, reconocimiento de un marco previo de infinitud y alteridad que abre incesantemente al hombre y le saca de su en-simismamiento y ridiculiza su adoración a los ídolos.

³⁷ *Gaudium et Spes*, 36. Cf. A. BENTUÉ, *Racionalidad científica y teología*, Teología y vida 33 (1992) 255-267. Cómo conocidos científicos no alcanzan ese nivel puede verse en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Dios y el cientifismo resistente*, Salmanticensis 39(1992)121-147.

El eslogan que la religión moderna opone al de la modernidad increyente suena así: *con Dios el hombre es más*. Eslogan y reto, no sólo a la increencia, sino a la misma fe. Porque sólo será convincente si lo verifica la vida privada y pública de los que creen. Esa sería hoy quizá la mejor prueba de la existencia de Dios y de la verdad de la religión: la forma religiosa de vivir proporciona realmente más vida, vida en plenitud.

Entretanto la modernidad estaba reconsiderando muchos de sus presupuestos y métodos. Ni el «yo» del «pienso luego existo» de Descartes es el sujeto cabal de la vida humana, ni su talante dominador respecto al mundo es de recibo, a la vista, entre otros, de los desastres ecológicos que está ocasionando³⁸, ni la razón es tan autónoma. Se alimenta de un horizonte de verdad que ella no crea sino investiga, y sólo es productiva en un ámbito de exigencias éticas que tampoco inventa y que le desbordan siempre, en concreto ese ideal moderno de una sociedad universal de reciprocidad absoluta. Arraiga en la historia que le precede, y apunta, más allá de sí, a una totalidad de sentido que nunca alcanza. Por eso no se habla ya sin más de la Ilustración, sino de la «Dialéctica de la Ilustración»³⁹, que tiene bien en cuenta los límites de esa razón y, aun sin creer en Dios, siente «nostalgia del totalmente otro»⁴⁰.

Se podría ser pues moderno y creyente. Sucede sin embargo, en esta historia imparables, que la modernidad no sólo revisa sus bases, sino que abjura de algunas de ellas, dando así lugar a la *posmodernidad*. Sin entrar en el por hoy inconcluso debate sobre si ésta marca una nueva época cultural o sólo una fase radical de la modernidad, digamos de ella únicamente lo que puede suponer para el tema que nos ocupa.

Si, como suele decirse, tiene por uno de sus padres a quien anunció la muerte de Dios (Nietzsche), no habrá que hacerse excesivas ilusiones de que vaya a suponer un alivio en la crisis religiosa actual. Más bien la ahondará. En efecto, ella se distancia de aquel proyecto de universalización.

³⁸ Cf. L.M. ARMENDÁRIZ, *El hombre, imagen de Dios, en el contexto de la crisis ecológica*, Estudios Eclesiásticos 67(1992)289-308.

³⁹ Título de la obra de Th.W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt 1981.

⁴⁰ Cf. VV.AA., *A la búsqueda de sentido*, Sígueme, Salamanca 1989, 67-136. En p.16 dice Horkheimer. «Soy cada vez más de la opinión de que no se debería hablar de anhelo, sino de miedo de que Dios no exista».

dad, de aquellas palabras totales (sentido de la historia, humanidad, libertad, justicia...) con las que la modernidad quería llenar el hueco dejado por Dios, pero que preservaban una carga de absoluto que le permitía a Este reaparecer en ellas. Ahora la religión se quedaría sin Dios y sin sus soportes modernos.

Dado, sin embargo, que ese hastío de lo Absoluto se debe en buena medida a que la modernidad no cumplió sus promesas, la posmodernidad nace emitiendo indirectamente un mensaje religioso importante: «el hombre emancipado no acierta a suplir a Dios»; cuando lo ha pretendido, dos guerras mundiales, y muchas a menor escala, la amenaza atómica y el desastre ecológico le apean del pedestal. Pero de esa conclusión no toma pie la posmodernidad para reconciliarse con Dios, sino para hacerlo con los límites humanos recién redescubiertos, con la fragmentariedad radical del pensar, el querer y el obrar humanos, y para vivirlos melancólica o gozosamente, como la única herencia que le toca al hombre.

Hay quien piensa, sin embargo, que esa proscripción del Absoluto se parece no poco a la prohibición de sus imágenes en el A.Testamento, y que ese redescubrimiento de los límites no es otra cosa que la reconquista de la finitud, del valor y el gusto de lo pequeño, de la alegría desinhibida, de la corporeidad...es decir de la creaturidad⁴¹. Con esa negación de lo Absoluto en la historia, ¿no queda el campo despejado para pensar de nuevo al mundo como mundo y a Dios como «el totalmente otro»?

Volveremos sobre esto, pero antes hay que dejar constancia de que la modernidad ha engendrado otro hijo gemelo, en nada parecido al anterior: una nueva, pujante y multiforme ola de religiosidad. El hombre no se resigna tan fácilmente a ese desvalimiento último al que la modernidad, al menos sociológica, le condena al privarle del Único que puede impedir que su vida se reduzca a unos pocos, y a veces miserables años. Ese clamor por Dios es a la vez un grito en favor del hombre y de su transcendencia.

No es que ese renacimiento histórico de Dios acabe con la increencia. Entre otras cosas porque ésta sigue ahí y la secularización no se de-

⁴¹ Cf. J.M. MARDONES, *Posmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1988; B. FORTE, *¿Qué sentido tiene hablar de Dios hoy? (La palabra cristiana entre postmodernidad y reverso de la historia)*, Universidad de Deusto, Bilbao 1988, Serie Centenario I, 137-157; L.M. ARMENDÁRIZ, *Modernidad, posmodernidad y teología*, Pluralismo socio-cultural y fe cristiana, Mensajero, Bilbao 1990, 425-429.

tiene. La religión haría mal en desdeñarse de su diálogo con la modernidad y olvidar lo que allí aprendió. Si no, caerá en el fundamentalismo y el descompromiso social, y ese gran anhelo de Dios, que despunta, será tachado una vez más de alienante e ilusorio. Es por eso muy importante que Dios, en ese momento en que vuelve a ser anhelado, no caiga del todo bajo la ley del deseo y la necesidad, sino que sea al mismo tiempo buscado como el totalmente otro y amado por sí mismo. Sólo así será Dios, y sólo así la religión pervivirá, desbordando incluso a la modernidad ilustrada que lo pensaba todavía demasiado en función del hombre.

En este preciso momento en que modernidad y posmodernidad se confabulan para hacer innecesario a Dios como explicación o anhelo inmediato de la realidad ¿no están preparando, muy a su pesar, el terreno a una religión no quizás del *eros*, pero sí del *ágape*, es decir de la *gratuidad*? Dios, al crear al hombre inicia un movimiento de amor sin más finalidad que la de autodonarse. ¿No querrá ser amado de parecida manera? No será posible del todo porque la creatura gravita necesariamente hacia El, pero cuando Dios se da y se retrae, cuando se anuncia y se oculta, está provocando la gratuidad del hombre. Quiere ser a una lo más deseado y lo más libremente amado. Y también el hombre lo quiere. Dice Gesché: «muchas cosas me pueden ser impuestas..., pero me parece que me sería difícil soportar que Dios lo fuera»⁴².

En esa gratuidad inicia al hombre el evangelio cuando, a ejemplo de Dios, le invita a sentar a su mesa a los que no podrán devolverle la invitación, a dar también el manto al que le pide la túnica, a amar a los enemigos. Y ¿no será la gratuidad la forma de vida que el hombre moderno, ahito de racionalismo, de cultura técnica, calculadora y utilitaria, está hambreado? ¿no es también la gratuidad lo que puede sacar de sí y de sus límites al posmoderno? ¿no es la gratuidad lo que desmontaría definitivamente la sospecha de que la religión es ilusa e interesada? ¿no acabaría con la indiferencia, con esa insensibilidad para lo divino que tanto desconcierta al creyente?⁴³ La gratuidad introduciría en su vida la preocupación por el otro y quizás, a través de él, por Dios y

⁴² A. GESCHÉ, a.c.320; Cf. J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W.Pannenberg y E.Jüngel*, Univ. Pont.Comillas, Madrid 1992, donde muestra la coincidencia entre el problema de Dios y el de la libertad.

⁴³ Cf. P. VALADIER, o.c. 37ss; J. MARTÍN VELASCO, *El malestar...*81-100; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Raíces culturales de la increencia*, Sal Terrae, Santander 1988, 35-46.

explicaría en parte el hecho mismo de que haya indiferentes. Dios no impone su presencia. El da a todos los hombres el mundo para que lo compartan y gocen, pero brinda a quienes lo quieren la bienaventuranza ulterior de conocerle a El y gozar de El⁴⁴.

Es hora de volver a nuestro asunto central (la crisis religiosa) y sacar conclusiones. Yo, por mi parte, y a la espera de vuestros puntos de vista, diría lo siguiente: Sin querer ser optimista a todo trance y sin canonizar la modernidad, y lamentando que a tantos hombres les haya hecho difícil creer, preguntaría: ese crepúsculo de Dios, al que hemos asistido, ¿no habrá sido también una liberación de andamios provisionales, de impurezas mágicas, de mediaciones absolutizadas, de súplicas y anhelos egoístas...que adulteraban la religión? Me inclino a pensar que sí; que la crisis religiosa actual es, o puede ser, un *crisol* de lo religioso, que nos sitúa no en el ocaso, sino ante una nueva aurora de la religión; de una religión en la que Dios sea realmente lo que es y el hombre termine siendo lo que Dios espera de él: un hijo adulto, libre, que se atreve a la aventura de explorar sin prejuicios ni inhibiciones su propio ser y el del mundo.

Lo que con igual convicción añado es que, para que ese hombre no pierda de vista a Dios, sino que siga viviendo en su horizonte y a su luz en mitad de la intemperie religiosa en que el mundo actual le sitúa, necesitará una sólida incardinación en un grupo de fe, en una Iglesia, y en sus formas concretas de creencia y de culto⁴⁵.

Pero ni eso será suficiente. La enorme dispersión en un mundo secularizado requerirá, como contrapeso, una intensa concentración de la relación a Dios. No bastará ni con la oración de petición, ni siquiera con la de acción de gracias. Corre por ahí, y es ya cita obligada en todo pronóstico de la religiosidad venidera, la frase de Rahner: «el cristiano del mañana o será *místico* o no será cristiano»⁴⁶. Por mística no habría

⁴⁴ «Un desinteresado invento divino», comenta E. SCHILLEBEECKX, *Menschen...*, 98.

⁴⁵ Aun los que advierten del peligro de que esa pertenencia eclesial dé lugar a nuevas crisis de fe, mantienen que la comunidad es lugar ineludible de la creencia, cf. J. MARTÍN VELASCO, *El malestar...*,293-319; E. SCHILLEBEECKX, *Menschen...*,237-285; A. TORRES QUEIRUGA, *El cristianismo en el mundo de hoy*, Sal Terrae, Santander 1992, 15-30.

⁴⁶ *Schriften zur Theologie* XIV, Benziger, Einsiedeln 1980, 375; del mismo autor *Experiencia del Espíritu*, Narcea, Madrid 1977; A. ALVAREZ BOLADO, *Mística y secularización. En medio y a las afueras de la ciudad secularizada*, Sal Terrae, Santander 1992.

que entender aquí una serie de fenómenos extáticos espectaculares, sino una experiencia de Dios tan fuerte como la de su silencio, una forma de oración que, integrando todas las mediaciones históricas y todos los compromisos éticos, los trascienda, y llegue al *contacto* sumamente personal con Dios, del que derive una certidumbre inmovible de salvación, una reconciliación con todo, un gozo transcendental unido a la compasión con todo dolor e inhumanidad y al deseo ferviente y eficaz de acabar con ellos, es decir, una *connaturalidad con ese Dios*.

Esa proximidad a Dios ha supuesto siempre para los místicos un paso por la *nada*, que tampoco se le ahorrará al creyente de hoy y de mañana. La nada de los gestos de gratuidad en que deje que el otro le pueda, la nada de los mil despojos a que le somete la vida y el cristianismo le invita, la nada de la propia muerte, y la misma nada de la muerte de Dios, es decir de su silencio e insignificancia históricos. Todo ello, vivido en la oración, será el umbral de aquella *experiencia inmediata* de Dios que caracteriza a la mística. Sin sentir a Dios como lo más real que existe será difícil mantener la fe y, más aún, tentar a creer.

Religión y neoliberalismo económico: un modelo posible

por **D. Enrique M. Ureña**

*Conferencia pronunciada
el 15 de diciembre de 1993*

Forum Deusto

Religión y neoliberalismo económico: un modelo posible

por D. Enrique M. Ureña*

Introducción: modelo «tecnicista» y modelo «humanista» de ética económica

Las reflexiones acerca de la relación entre economía y religión pasan generalmente a través de la ética. Esta última sirve de mediación entre las dos primeras. Pero este carácter mediador de la ética adquiere

* Don Enrique MENÉNDEZ UREÑA es Doctor en Ciencias Económicas, Doctor en Filosofía y Doctor en Teología. Es miembro de la Compañía de Jesús, Cateadrático de Historia de la Filosofía Contemporánea y de Ética y de los Sistemas Económicos de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; Director del Instituto Interfacultativo de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la misma Universidad; Profesor Asociado de Historia de las Doctrinas Económicas de la Universidad Autónoma de Madrid, en los cursos 1990/1991 y 1991/1992; miembro colaborador del Centro de Divulgación del Conocimiento Económico de Caracas (CEDICE); Socio de Honor del Instituto de Estudios Económicos y de Ética Social de Buenos Aires (IEEES); Socio de Honor del Centro per la Storia della Massoneria di Roma; miembro colaborador del Centro Internacional para el Desarrollo Económico (CINDE) de Panamá y San Francisco; miembro fundador de la Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia (AEDOS) de Madrid. Profesor y conferenciante invitado por diversas Universidades e instituciones de Alemania, Italia, Estados Unidos, México, Venezuela, Chile, Argentina, Uruguay, Perú, Guatemala, El Salvador y Honduras. Investigador becado por la Max Planck Institut für Geschichte de Goettingen, en 1985, 1987 y 1992. Ha publicado los siguientes libros: *Karl Marx, Economista* (Madrid 1977), con traducción portuguesa (Sao Paulo 1981); *La teoría de la sociedad de Freud* (Madrid 1977); *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada* (Madrid 1978); *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión: Kant predecesor de Marx y Freud* (Madrid 1979); *El mito del cristianismo socialista. Crítica económica de una controversia ideológica* (Madrid 1981), 3.ª edición (Madrid 1984), traducción posterior (Sao Paulo 1982), traducción alemana (Mainz 1984), traducción inglesa (Chi-

intensidades muy distintas según el modelo de marco teórico que se elija para estudiar la relación entre religión, ética y economía. En esta primera parte introductoria de mi conferencia voy a referirme brevemente a dos de esos modelos de marcos teóricos, con la intención de justificar, tanto desde el punto de vista histórico como desde el sistemático, la elección del que voy a desarrollar en esta conferencia.

El primer modelo de marco teórico es el que podríamos denominar, en un sentido que explicitaré en seguida, «tecnicista». Al segundo lo bautizaremos con la adjetivación de «humanista». El primer modelo ha servido de telón de fondo, explícita o implícitamente, con articulaciones más o menos precisas y elaboradas, a la discusión acerca de la superioridad o no superioridad moral y/o evangélica de una auténtica economía socialista en comparación con cualquier forma posible de economía capitalista o de mercado libre¹. El segundo modelo surgió, con diversas variantes, en el siglo XIX. Después de 1989, el primer modelo de marco teórico ha quedado definitivamente caduco, mientras que el segundo ha pasado a adquirir de nuevo actualidad.

Comencemos dibujando las líneas generales del que hemos denominado modelo «tecnicista». Este se configura en la forma de una ética *de los sistemas económicos*, ya se desarrolle o no esa ética con un interés aditivo religioso. Un sistema económico se define por un determinado principio de organización de la actividad económica de una sociedad, principio al que están asociadas instituciones y cauces específicos que permiten y causan el funcionamiento ordenado de dicha actividad. En las sociedades complejas modernas solamente conocemos dos tipos de sistemas económicos: el socialista y el capitalista. El primero se define por la planificación como principio de organización de la actividad económica, con las siguientes instituciones y cauces específicos esenciales: propiedad social de los medios de producción, planificación y deliberación directa sobre cuáles sean las necesidades jerarquizadas de la población, como guía fundamental para la toma de

cago 1988); *El neoclericalismo de izquierda* (Madrid 1984); *Ética y modernidad* (Salamanca 1984); *Krause educador de la Humanidad. Una biografía* (Madrid 1991), *K.C.F. Krause: Philosoph, Freimaurer, Weltbürger, Eine Biographie* (Stuttgart 1991); *El «Ideal de la Humanidad» de Sanz del Río y su original alemán. Textos comparados con una introducción* (Madrid 1992).

¹ En esta conferencia usaré indistintamente las denominaciones de «economía capitalista» y «economía de mercado libre» (o expresiones equivalentes), aunque en otros contextos puede ser de utilidad asociarles significados distintos.

decisiones en la confección del plan general y, en su caso, de los planes asignados administrativamente a las empresas. El segundo tipo de sistema económico se define por el mercado libre como principio de organización, con estas otras instituciones y cauces de funcionamiento: propiedad privada de los medios de producción, mercado libre y competitivo y obtención de beneficio monetario por las empresas privadas, como guía fundamental para la gestión de las mismas. Cada uno de estos dos tipos de sistema económico puede objetivarse, y de hecho se ha objetivado históricamente, en diversos subtipos susceptibles de ser clasificados a su vez con mayor o menor precisión (p. ej.: socialismo de planificación centralizada y socialismo de planificación descentralizada, pudiendo volver a subdividirse este último a su vez en dos tipos al menos²; o, en el caso del capitalismo, los subtipos de capitalismo renano y capitalismo neo-americano³).

Durante decenios la ética económica⁴ se ha desarrollado como ética *de los sistemas económicos* y, por lo tanto, según lo que acabamos de exponer, como una ética comparativa del socialismo planificado y del capitalismo o economía de mercado libre. Tras los acontecimientos que cerraron el año 1989 en los países del este europeo, ese tipo de discusión ha quedado *históricamente* superado⁵. Pero, además, desde un punto de vista *sistemático*, la ética *de los sistemas económicos* llevaba dentro de sí el resbaladero hacia una interpretación *tecnicista* de la ética económica, al intentar justificar el principio del sistema económico correspondiente (el principio de libre mercado del capitalismo o el de planificación del socialismo) como estructuralmente, en sí mismo, moral o inmoral (o más moral o menos inmoral que el otro). Esta discusión tendía así a favorecer el sueño de una ingeniería social deshumanizada y utópica en el sentido negativo de este úl-

² Puede verse mi estudio: *El mito del cristianismo socialista. Crítica económica de una controversia ideológica*, Unión Editorial, 3.ª ed., Madrid, 1984, pp. 166-173.

³ Según la polémica y sugerente obra de M. ALBERT: *Capitalisme contre capitalisme*, Éd. du Seuil, París, 1991.

⁴ Al hablar de ética económica me refiero a una ética de la actividad económica en general, prescindiendo de la rama más específica denominada ética de la empresa.

⁵ La no viabilidad de un sistema económico planificado como alternativa al sistema de mercado libre, y concretamente el callejón sin salida en el que se encontraban los países comunistas, lo he analizado detalladamente en mi estudio citado en la nota 2, cuya primera edición salió en 1981.

timo término, ingeniería social posibilitada por el intento de poner en relación directa y descarnada una actividad económica abstracta, un *homo oeconomicus* abstracto, con unos valores morales igualmente abstractos, en lugar de mediar esa relación dentro de un tratamiento más integral de la compleja actividad humana y social⁶. En este tipo de planteamiento la relación entre religión y economía queda además prácticamente *reducida* a la funcionalidad ética de la primera: en su mediación entre la economía y la religión, la ética «se comía» a la religión.

El segundo modelo de marco teórico para analizar la relación entre religión, ética y economía, que hemos llamado antes «humanista», se adecúa, por un lado, al momento histórico que estamos viviendo desde finales de 1989 y, por otro lado, no es proclive a caer en ningún tipo de ingeniería social ni de reduccionismo ético de la religión. En lugar de configurarse como una ética *de los sistemas económicos*, se configura en la forma de una ética *de la actividad económica como parte integrante del conjunto de la actividad humana y social*. Su objetivo principal no es por tanto el de un análisis comparativo de distintos sistemas o principios de organización de la actividad económica desde un punto de vista ético o ético-religioso, sino el de un análisis de las interrelaciones existentes entre la actividad económica, que ahora sólo puede organizarse con referencia al principio sistémico del mercado libre, y las demás facetas y sectores de la acción humana y social. Este enfoque respeta así la independencia y especificidad de la relación de la religión, por un lado, y de la ética, por otro lado, con la economía, a la vez que integra el estudio de ambas relaciones en la interrelación múltiple con otros sectores de la vida humana y social, como p. ej. la educación, la política, la familia, el arte, la relación con la naturaleza, etc.

⁶ Un interesante planteamiento de este problema es ofrecido por Rafael RUBIO DE URQUÍA: «Ética y procesos de asignación de recursos», *Información Comercial Española*, núm. 691 (marzo 1991), 7-15, y «Acerca de la dinámica global contemporánea, la acción humana y la teoría económica», en: Rafael RUBIO DE URQUÍA y Enrique M. UREÑA (eds.), *Economía y dinámica social. Reflexiones acerca de la acción humana ante un nuevo ciclo histórico*, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, vol. 7, Unión Editorial y Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994, pp. 179-203. Un enfoque también interesante es ofrecido por A. ARGANDOÑA, «Sobre las motivaciones humanas: un enfoque unificador», en: *ibid.*, pp. 147-165.

Justificada así la elección del marco teórico de análisis que hemos llamado «humanista», vamos a centrarnos ahora en el enfoque «ético-antropológico» de la actividad económica desarrollado en la segunda mitad del siglo pasado por el gran hacendista alemán Albert Schäffle (1831-1903), enfoque que cae dentro de nuestro «modelo humanista». Junto al interés intrínseco que ofrece esta concepción de Schäffle para el tratamiento de nuestro tema, se da el interés adicional de que entronca con la escuela alemana de pensamiento krausista, de un pensamiento por tanto que tuvo una profunda influencia en nuestro entorno geográfico y cultural⁷.

El desarrollo de la exposición va a seguir un curso a la vez histórico y sistemático. Comenzaremos pergeñando en líneas generales el marco socio-teórico de Krause (1781-1832) y su recepción y remodelación por su discípulo Heinrich Ahrens (1808-1874). Pasaremos después a señalar muy brevemente algunos puntos candentes de discusión socio-económico-política en los comienzos de la segunda mitad del siglo pasado en Alemania, para continuar situando ahí la postura de Ahrens y su recepción por Robert von Mohl (1799-1875), uno de los más relevantes politólogos y publicistas alemanes de esa época, en coincidencia y contraste con la recepción del mismo Ahrens por Albert Schäffle. Tendremos así preparado el paso siguiente: la presentación del punto de vista «ético-antropológico» de la actividad económica desarrollado por este último autor. Concluiremos con algunas consideraciones en torno al potencial de inspiración que se esconde dentro de concepciones como la de Albert Schäffle para desarrollos religioso-ético-económicos actuales, que deseen moverse dentro de lo que hemos denominado marco teórico «humanista».

Quiero acabar estas consideraciones introductorias con una advertencia sobre el título de la conferencia. El término «neoliberalismo» se emplea hoy con distintas acepciones y está cargado de diversas connotaciones ideológicas. En las consideraciones finales, a las que me acabo de referir, aclararé, a la luz de todo lo expuesto en mi discurso, el senti-

⁷ Los contenidos que voy a desarrollar en esta conferencia, y que en su publicación escrita completaré con las adecuadas anotaciones y referencias a pie de página, constituyen un adelanto de un trabajo que estoy realizando en estos momentos como parte integrante del Proyecto de Investigación «Krause, Krausismo y Masonería: una nueva interpretación del krausismo español desde sus fuentes alemanas y desde su divulgación en España a través de cauces masónicos (II)». Este Proyecto, que se está realizando en el Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, ha sido financiado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia con el n.º PB91-0217.

do preciso en el que entiendo ese término y la razón por la que lo he elegido como parte integrante del título.

El «Ideal de la humanidad» (1811), de K.C.F. Krause, y la «Teoría orgánica del Estado» (1850), de H. Ahrens

La concepción del Estado de Krause difiere sustancialmente de la de Hegel en un punto muy relevante para el tema que nos interesa en estos momentos. Mientras que el Estado ocupa en la filosofía del derecho de Hegel la esfera culminante del edificio social, después de la familia y la sociedad civil, ocupa en la teoría de la sociedad de Krause, plasmada en su obra más popular *El Ideal de la humanidad*⁸, un puesto formalmente equivalente a otras importantes instituciones («alianzas» en la terminología de Krause), como, por ejemplo, la Iglesia o el sistema educativo. Por otro lado, la sociedad civil se identifica en la filosofía del derecho de Hegel con la esfera de lo económico, con la esfera de la producción, el intercambio y el consumo, obteniendo así la actividad económica un peso específico que está muy lejos del lugar secundario que ocupa en la teoría de la sociedad de Krause. Si quisiéramos esquematizar el edificio social que aparece en la filosofía del derecho de Hegel, obtendríamos el sencillo esquema:

Estado
Sociedad civil
Familia

Si, en cambio, queremos esquematizar el edificio social que aparece en el *Ideal de la humanidad*, de Krause, obtenemos el esquema mucho más complejo:

Humanidad
Grupo de pueblos asociados
Pueblo
Familia
Individuo

Virtud Derecho Religión Belleza Ciencia Arte Educación
 (Estado) (Iglesia)

donde Krause subdivide el «Arte» en «bello» y «útil», entrando la esfera de lo económico en esta última subdivisión.

⁸ K.C.F. KRAUSE, *Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch. Vorzüglich für Freimaurer*, Dresden, 1811. Esta obra se reeditó en 1819, 1851 y 1903.

Una simple ojeada a ambos esquemas nos descubre intuitivamente las diferencias entre Krause y Hegel que acabo de apuntar⁹. En el contexto de esta conferencia no necesitamos explicar el conjunto del esquema krausiano ni la interesante evolución que le condujo hasta él. Nos basta señalar dos características complementarias y fundamentales de su concepción de la sociedad humana, que nos indican la trascendencia que esas diferencias van a tener para nuestro tema.

La primera característica es la de la relación armónica entre todas las esferas de la vida humana y social. El verdadero progreso de la humanidad incluye un progreso armónico de todas y cada una de esas esferas. Aún más, ninguna de ellas podría avanzar hacia su propia perfección humana sin su interrelación armónica con el avance de cada una de las demás hacia su respectiva perfección. Krause, igual que muchos otros pensadores de su tiempo, veía que estaba viviendo una época en la que la remodelación y configuración superior del Estado constituía una tarea histórica central para el progreso de la humanidad. Por eso había comenzado en 1807 una obra filosófico-histórica y filosófico-política sobre el significado de las campañas napoleónicas como gigantesco inicio de esa remodelación en Europa, que a su vez marcaría el inicio del camino hacia la constitución de un Estado Mundial. Pero ya en 1808, en el curso de la confección de ese libro que nunca llegaría a terminarse, ve Krause que el Estado solo, por muy perfecto que llegase a ser, sería incapaz de realizar la verdadera humanización de la sociedad: «Reconocí pronto con toda claridad que tampoco el Estado podía fundamentar por sí solo en forma total la salvación de la humanidad (...), sino solamente fomentarla y hacerla realidad dentro de su esfera específica, en la parte que le corresponde; reconocí también que el Estado sólo podría conseguir su superior configuración y mejoramiento como el resultado de un perfeccionamiento continuamente creciente, equilibrado y armónico de *toda* la vida de la humanidad, en su totalidad y en todas sus partes interiores.»¹⁰

⁹ El lector interesado puede acudir al capítulo IV «Napoleón, la Hermandad Masónica y la Alianza de la Humanidad», de mi estudio: *Krause, educador de la humanidad. Una biografía*, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, vol. 1, Unión Editorial y Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1991.

¹⁰ K.C.F. KRAUSE, *Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft*, Dresden 1810, Vorbericht p. XLVIII s.. Krause, iniciado en la masonería en 1805, veía en la hermandad masónica el germen histórico de esa alianza de la humanidad. Por ello desarrolló una auténtica filosofía de la masonería y una

Esta idea de la necesaria interrelación armónica de todas las esferas de la vida para el progreso de la humanidad era tan central en el pensamiento de Krause, que éste introdujo en el edificio de la sociedad humana, por encima de las demás instituciones o «alianzas» (familia, Iglesia o alianza para la religión, Estado o alianza para el derecho, alianzas para la educación, para la ciencia, para el arte, etc.), una nueva, la «alianza de la humanidad», cuya misión específica habría de consistir precisamente en alentar en todas y cada una de las otras alianzas el espíritu de armonía con todas y cada una de las demás, educando también a los hombres y mujeres en aquello que les es común a todos, lo que Krause denominaba la «pura humanidad», como base para la realización de aquella pretendida armonía: «Sólo gracias al florecimiento de la Alianza de la Humanidad podrán llegar a su plenitud la ciencia y el arte, las familias, la vida de los pueblos, el Estado y la Iglesia, en sí mismos y en armonía unos con otros y con la vida total de la humanidad.»¹¹

La segunda característica es una consecuencia de la primera. La concepción krausiana de la sociedad humana es crítica de cualquier institución o esfera de la vida que se erija en dominadora de las otras. El siguiente apunte escrito en su diario, del 24 de julio de 1824, es una muestra bien elocuente de este tipo de crítica aplicado retrospectivamente a la Iglesia y, en ese momento, al Estado: «La preponderancia unilateral de la jerarquía en la Edad Media se ha transformado totalmente en una preponderancia unilateral de la kosmarjía, del poder político único que se ha hecho cínico en lugar de libre, del poder del Estado (...). El poder del Estado (...) se ha puesto ahora descaradamente por encima de todo, por encima de las asociaciones para la religión, para la ciencia y para el arte, por encima del santuario del amor en el matrimonio y en la amistad (...). El Estado quiere dominarlo todo, configurarlo todo, subordinárselo todo a sí mismo. Pero como es demasiado estrecho para ello, no tiene más remedio que estrujarlo todo, reprimirlo, enfermarlo, matarlo todo, pues, en su interior aún primitivo, no es capaz de recibir muchas cosas santas si no es después de haberlas convertido en cadáveres.»¹² Se comprende así que Krause criticase la

impresionante investigación histórica sobre esta última, lo que le creó graves conflictos que terminaron con su expulsión de la logia. El lector interesado puede ver los capítulos III y IV de mi estudio citado en la nota anterior.

¹¹ *Ibid.* p. X.

¹² K.C.F. KRAUSE, *Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitens*, Tomo tercero, ed. por P. Hohlfeld y A. Wünsche, Leipzig, 1892, p. 235 s.

concepción hegeliana que considera «que el Estado constituye la asociación social para la totalidad de la vida racional (de los hombres), subordinando explícitamente la asociación de los ciudadanos al Estado como totalidad suprema»¹³.

Si bien la crítica de Krause a Hegel es, a mi modo de ver, correcta, y el primero aventaja al segundo en la mayor riqueza y complejidad de su concepción de la estructura social, Hegel tiene frente a Krause el mérito de haber articulado filosóficamente, de manera genial, la trascendental relevancia que el desarrollo de la industria y el comercio estaba teniendo para la sociedad humana. Como muy bien ha escrito Manfred Riedel, «la recepción de la Economía Política, en su configuración más avanzada de los clásicos ingleses desde James Steuart hasta Adam Smith y (...) David Ricardo, no tiene paralelo alguno en la filosofía del idealismo alemán de la época»¹⁴.

Heinrich Ahrens, uno de los más fieles discípulos de Krause, va a subsanar en buena parte las deficiencias del maestro con respecto a la esfera de lo económico, sin caer por ello en los excesos de Hegel. En su *Teoría orgánica del Estado*¹⁵, Ahrens recoge fielmente la concepción de la sociedad humana desarrollada por Krause en *El ideal de la humanidad*, haciendo un único cambio en el esquema general que es crucial para nuestro tema. Ahrens «sube» la esfera de lo económico, que en Krause ocupaba un puesto de segunda fila como una subdivisión del arte, a la primera fila, bajo la denominación de «industria» (que subdivide en «agrícola» y «fabril»), uniendo la «belleza» y el «arte» del esquema de Krause bajo la denominación de «arte bello»¹⁶.

Por otro lado, Ahrens, manteniendo al Estado en el lugar secundario (en comparación con Hegel) que Krause le había señalado en el edificio de la sociedad humana, suaviza la crítica al mismo subrayando

¹³ K.C.F. KRAUSE, *Das System der Rechtsphilosophie*, ed. por K. Roder, Leipzig, 1874, p. 418.

¹⁴ M. RIEDEL, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., 1969, p. 76 s.

¹⁵ H. AHRENS, *Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage. Erster Band: Die philosophische Grundlage und die allgemeine Staatslehre*, Viena, 1850.

¹⁶ *Ibid.* p. 77.

que, en el momento histórico en el que entonces se encontraba la sociedad europea, el Estado debía ejercer todavía una cierta tutoría sobre las otras esferas de la vida social; eso sí, una tutoría que no significase despotismo, que se mantuviese dentro de unos límites bien definidos y que tuviese como objetivo final el llegar a hacerse innecesaria. Con esta postura global Ahrens no hacía sino estas dos cosas: a) admitir la inexistencia de una institucionalización de la alianza de la humanidad, en vista de lo cual asumía que su tarea tendría que ser realizada, aunque imperfectamente, por el Estado; b) aplicar una de las características fundamentales de la filosofía de la historia de Krause conceptualizada en la tríada «Urbild/Geschichtsbild/Musterbild», es decir: en cada momento histórico concreto (Geschichtsbild) hay que dilucidar cuáles son los pasos que hay que (y que se pueden) dar en ese momento (Musterbild) para continuar acercándose a la sociedad ideal (Urbild). Ahrens delimita así, por ejemplo, la función tutora del Estado, en su *Curso de derecho natural*, en sintonía perfecta con su maestro Krause: «El primer principio que debe guiar al Estado en su actividad es reconocer la naturaleza propia, la independencia, la *autonomía* de todas las esferas de vida que prosiguen fines distintos del jurídico y político. (...) . La acción del Estado no puede ponerse en el lugar (de las causas y fuerzas productivas que obran en las diversas esferas para los fines principales de la vida), sin alterar su origen y su naturaleza, sin dirigir las hacia fines que les son extraños. El Estado no debe hacerse sacerdote, ni maestro, ni sabio o artista, ni agricultor, industrial o comerciante. Cualesquiera que sean los medios por los que el Estado pueda favorecer las diversas ramas del trabajo social, no debe alterar jamás las fuentes íntimas, intervenir en su manera de acción espontánea, libre, sólo propia para hacer brotar la riqueza de las verdades y de los bienes espirituales y materiales, cuyos principios se encuentran en el genio infinito del hombre.»¹⁷

Finalmente, quiero señalar que Ahrens, en un escrito conmemorativo de Fichte¹⁸, subraya la necesidad de un empapamiento ético y religioso de la vida *política y económica*, como único medio de verdadera humanización de éstas, frente a un supuesto «mecanismo coercitivo» garantizado por el Estado.

¹⁷ H. AHRENS, *Curso de Derecho Natural o de Filosofía del Derecho*, traducción de P. Rodríguez Hortelano y M. Ricardo de Asensi, cuarta edición, París y México, 1876, pp. 511 y 515.

¹⁸ H. AHRENS, *Fichte's politische Lehre in ihrer wissenschaftlichen, culturgeschichtlichen und allgemeinen nationalen Bedeutung*, Leipzig, 1862.

La distinción entre Sociedad y Estado y las críticas al socialismo y al *laissezfairismo*; la postura de Robert von Mohl

Si ojeamos los artículos publicados alrededor de la mitad del siglo XIX en la *Deutsche Vierteljahrs Schrift* y en la *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, dos de las más importantes revistas de la época¹⁹, constatamos, entre otros, cuatro puntos de discusión que se repiten y que son relevantes para el tema que nos ocupa en esta conferencia: crítica al *laissezfairismo* extremo; crítica al socialismo como el peligro supremo que amenaza de destrucción a la sociedad existente; establecimiento de la distinción entre *Sociedad* y *Estado*; necesidad de una reforma de la ciencia económica. Entre esos artículos se encuentran dos de Robert von Mohl que vamos a comentar brevemente: «Ciencias de la Sociedad y ciencias del Estado»²⁰ y «Recientes logros alemanes en el campo de las ciencias del Estado»²¹.

Mohl plantea la necesidad teórica de aclarar y fundamentar científicamente el concepto de «Sociedad» frente al de «Estado», a partir del problema práctico del peligro que el avance del socialismo está suponiendo en esos momentos. En las primeras páginas de su artículo «Ciencias de la Sociedad y ciencias del Estado» comenta casi patéticamente la naturaleza de ese peligro. Siempre ha habido utopías sociales, pero ahora está sucediendo con el socialismo algo radicalmente nuevo: «Nuevo es el que la adhesión a una tal doctrina ya no se considera como una enfermedad mental, sino que uno se adhiere a ella abiertamente como a un punto de vista justificado y honroso; nuevo es que uno es socialista de la misma manera que uno era realista o nominalista, kantiano o seguidor de Hegel, filósofo del derecho o perteneciente

¹⁹ La *Deutsche Vierteljahrs Schrift* comenzó a salir en 1837 editada por el entonces célebre editor Cotta, constituyendo, según Brockhaus «la revista más importante» entre las que salían trimestralmente reuniendo varios artículos largos sobre diversos temas. La *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft* comenzó a salir en 1844 en Tubinga, siendo probablemente la revista más sobresaliente de ciencia política de la época; entre los editores, cuyo número oscilaba entre seis y ocho durante esos años, se encuentran economistas y políticos de primera línea como K.H. Rau y los ya mencionados R. von Mohl y A. Schaffle.

²⁰ «Gesellschafts-Wissenschaften und Staats-Wissenschaften», *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft* 7 (1851), Erstes Heft, pp. 3-71.

²¹ «Neuere deutsche Leistungen auf dem Gebiete der Staatswissenschaften», *Deutsche Vierteljahrs Schrift*, 1854, Drittes Heft, pp. 1-77 (el artículo está sin firmar).

a la escuela histórica. Nuevo es, finalmente, que existen numerosas revistas y diarios que divulgan y traen a la conciencia cada vez más todo ese pensamiento no sólo mediante su enseñanza directa, sino concretamente mediante el comentario y la interpretación de todos los sucesos de la vida en el sentido del partido social»²². Pero no sólo es nueva la propagación y arraigo, el impulso efectivo de la doctrina socialista, sino que son nuevas también sus pretensiones transformadoras o revolucionarias: «Los enemigos de la sociedad actual han acudido a la violencia de manera repetida y sumamente peligrosa (...). Se han librado terribles batallas callejeras, ya no por la libertad o el poder, no por esta o aquella otra forma de gobierno, por este o aquel otro caudillo, sino bajo distintas banderas *sociales*.»²³, es decir: «La palabra *sociedad* ha resonado en los aires. Se pronuncia por unos con profunda preocupación, por otros con venenosa amenaza; (...) partidos e intenciones poderosas, todos unos edificios de doctrina se señalan con esa palabra. (...) Quieren un mejoramiento, una transformación de la *Sociedad*: el *Estado* sólo significa algo para ellos como consecuencia de esto y, al principio, como instrumento de poder.»²⁴

De todas maneras la doctrina socialista, continúa Mohl, tiene razón en una cosa, incluso tiene el mérito de haber sido la primera en llamar poderosamente la atención sobre ella; tiene razón en su crítica al *laissezfairismo*, a un liberalismo extremo que es causante de una situación social insostenible. Por eso «sería locura despreciar olímpicamente esa doctrina», no reconociendo que en ella «también hay mucha crítica correcta, alguna verdad irrefutable. Aquí no queda más remedio que librar hasta el fin la batalla intelectual en el terreno intelectual»²⁵.

Librar la batalla en el terreno intelectual significa en primer lugar, para Robert von Mohl, fundamentar y desarrollar una auténtica teoría de la *sociedad* frente a una concepción liberal que solamente tiene en cuenta a los individuos aislados, por un lado, y al Estado, por otro, y frente a un concepto de sociedad *reducido* a los aspectos económicos de la misma, tal como aparece en «los escritos críticos y dogmáticos de las diversas escuelas y partidos que se proponen una transformación de la sociedad actual, de los *saintsimonianos*, de los *socialistas* y de los *comunistas*»²⁶. Es necesario incluir en el concepto de sociedad no sólo

²² R. VON MOHL, artículo citado en la nota 20, p. 9.

²³ *Ibid.* p. 8.

²⁴ *Ibid.* p. 6 s.

²⁵ *Ibid.* p. 26.

²⁶ *Ibid.* p. 19.

los aspectos económicos de la misma, sino también otros aspectos más espirituales, como por ejemplo los éticos y los religiosos considerados en sí mismos²⁷.

Mohl propone el desarrollo de una concepción en la que la sociedad aparezca como una esfera propia entre el individuo y el Estado. Pasando lista a los principales politólogos y filósofos del derecho alemanes, encuentra Mohl en Hegel, en el esquema que nosotros hemos considerado más arriba, una concepción en la que ciertamente se introduce la sociedad entre el individuo, considerado como familia, y el Estado, pero que tiene las graves taras del reduccionismo economicista y, a fin de cuentas, de la asimilación de la sociedad por el Estado²⁸. Lorenz von Stein introduce también el concepto de sociedad en su teoría del Estado, pero peca igualmente de reduccionismo a la esfera de lo económico²⁹. Mohl recoge entonces la concepción de Ahrens, plasmada en la *Teoría orgánica del Estado*, reproduciendo a pie de página su esquema krausiano, tal como nosotros lo explicamos más arriba, y reconociendo «con toda alabanza» que es este autor quien «tiene el concepto amplio pleno de la sociedad»³⁰. En 1854 vuelve Robert von Mohl a situar a Ahrens a la cabeza de una auténtica y correcta concepción de la sociedad³¹, resaltando ahora además de manera explícita su pertenencia, junto con Röder, a la «escuela de Krause», una escuela que, a pesar del «silencio de los que dirigen la opinión en la crítica literaria», merece ser tenida muy en cuenta³².

En el resto de su artículo de 1851 Mohl hace un primer desarrollo de su propia concepción de la sociedad, que, cuando llega a concretarse en los fundamentos de los círculos que la componen, sin embargo, defrauda: 1) estirpes o incluso razas; 2) nobleza hereditaria; 3) ocupación industrial; 4) propiedad; 5) vida comunitaria en lugares cerrados (municipios); 6) religión³³. Albert Schäffle, aunque coincidiendo con Mohl en buena parte, criticará esta concreción de su enfoque, a la vez que recogerá para su concepción ético-antropológica de la economía el esquema krausista, como vamos a ver en seguida.

²⁷ *Ibid.* p. 20.

²⁸ *Ibid.* 17 s.. Véase también el artículo citado en la nota 21, pp. 13 y 18 s.

²⁹ Artículo citado en la nota 21, pp. 8 y 14; artículo citado en la nota 20, p. 22.

³⁰ Artículo citado en la nota 20, p. 22.

³¹ Artículo citado en la nota 21, pp. 7 s. y 17.

³² *Ibid.* p. 19 s.

³³ Artículo citado en la nota 20, p. 50 s.

El punto de vista «ético-antropológico» de la economía de Albert Schäffle

En un artículo publicado en 1862 criticaba Albert Schäffle, junto al reconocimiento de «la parte muy sobresaliente que tuvo en la fundamentación de (la) ciencia de la sociedad»³⁴, la concepción concreta de esta última propuesta por Mohl, concepción que, según Schäffle, era «cercana a los proyectos con sabor medieval de una división estamental de la sociedad y no esencialmente superior a ellos»³⁵. La plausibilidad de esta crítica, sin entrar a juzgarla ahora, se puede comprender releendo el último párrafo del apartado anterior.

Por otro lado, Schäffle compartía con Robert von Mohl la valoración claramente positiva de la concepción krausista de la sociedad y del Estado, y, lo que ahora fundamentalmente nos interesa, incorporó parte de esa concepción, a comienzos de los años sesenta³⁶, en su reformulación de la ciencia económica dentro del marco general de discusión señalado al comienzo del apartado anterior. Veamos esto con un poco de calma.

Durante los años 1861 y 1862, al comienzo por tanto de su actividad como catedrático de Economía Política, Albert Schäffle expresó repetidamente en sus escritos la valoración positiva del krausismo a la que acabo de referirme. En su lección inaugural tenida el 7 de marzo de 1861 en la Universidad de Tubinga, se declaró explícitamente seguidor de los conceptos de derecho y Estado de los krausistas Ahrens y Röder³⁷. Y en una reseña de la *Teoría Política* del entonces muy conocido Julius Fröbel³⁸, aparecida el 5 de setiembre del mismo año, se lee: «Estimamos que la relevancia de los trabajos de Ahrens y Röder es particularmente grande debido a su concepción orgánica del derecho y del Estado, concepción práctica y extraordinariamente fructífera que se

³⁴ A. SCHÄFFLE, «Die Konkurrenz der Organe des Staatslebens; Beiträge zu einer Revision der Grundbegriffe der neueren Staatslehre. Erster Artikel», *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, 18 (1862), Zweites und drittes Heft, p. 559.

³⁵ *Ibid.* p. 540.

³⁶ Más tarde Albert SCHÄFFLE abandonaría este enfoque, según él mismo comenta en sus memorias: *Aus meinem Leben*. Erster Band, pp. 45, 79.

³⁷ A. SCHÄFFLE, «Der gegenwärtige Standpunkt der wissenschaftlichen Polizei und Politik», *Deutsche Vierteljahrschrift*, 1861, Zweites Heft, p. 14 s.

³⁸ J. FRÖBEL, *Theorie der Politik, als Ergebnis einer erneuerten Prüfung demokratischer Lehrmeinungen*, Viena, 1861.

aparta del formalismo dialéctico. En la lucha decidida contra el individualismo político, teórica y prácticamente dominante de la última generación, y también todavía de la presente, no han caído en el otro extremo de un objetivismo político que sólo puede ofrecer, como alternativa de la arbitrariedad subjetiva de todos, el despotismo de uno solo; como alternativa de la libertad, sólo la autoridad; y como alternativa del movimiento, sólo el orden esclerotizado. La concepción orgánica del Estado de los arriba mencionados media más bien ambos polos (...). Las cuestiones conflictivas más significativas de la ciencia del Estado (...) encuentran así, en principio y prácticamente, una solución sorprendentemente sencilla.»³⁹

Es esta mediación entre el individualismo liberal extremo y el orden despótico esclerotizante en el que abocaría el comunismo⁴⁰, contenida en la visión krausista de la sociedad y del Estado, lo que Albert Schäffle recoge en el mismo año 1861 para «una revisión verdaderamente ética de la doctrina» económica clásica⁴¹. En el artículo al que pertenece esta última cita, desarrolló Schäffle por primera vez las líneas directrices de esa revisión, que complementó al año siguiente en un breve tratado sobre el aspecto ético de la teoría económica del valor⁴² y, a comienzos de 1864, en un segundo artículo sobre «La concurrencia de los órganos de la vida del Estado»⁴³.

«La economía», escribe Schäffle en 1861 definiéndola desde su nuevo punto de vista ético-antropológico, «es para nosotros la sociedad en cuanto actúa para hacer del mundo exterior un medio (para la realización) de todos los fines de la sociedad, de la misma manera que el Estado es la sociedad en cuanto organismo jurídico, que la iglesia es el

³⁹ (A. SCHÄFFLE), «J. Fröbels Theorie der Politik», (*Hamburger) Allgemeine Zeitung*, Beilage zu Nr. 248, p. 4.037 s. Schäffle remite además aquí a la lección inaugural citada en la nota 37.

⁴⁰ A. SCHÄFFLE, artículo citado en la nota 34, p. 582 s.

⁴¹ A. SCHÄFFLE, «Mensch und Gut in der Volkswirtschaft oder der ethisch-anthropologische und der chrematistische Standpunkt in der Nationalökonomie, mit besonderer Rücksicht auf die Grundprincipien der Steuerlehre», *Deutsche Vierteljahrs Schrift*, 1861, Viertes Heft, p. 285.

⁴² A. SCHÄFFLE, *Über die ethische Seite der nationalökonomischen Lehre vom Werthe*, Tübingen, 1862.

⁴³ A. SCHÄFFLE, «Die Konkurrenz der Organe des Staatslebens; Beiträge zu einer Revision der Grundbegriffe der neueren Staatslehre. Zweiter Artikel», *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, 20 (1864), Erstes Heft, pp. 139-203.

conjunto de todas las asociaciones para la religión, que la escuela lo es para la realización del fin formativo. Cada parte penetra todas las demás. La economía penetra, en cuanto finanzas, al Estado y a la Iglesia; el Estado, como organismo del derecho, penetra, en cuanto administra justicia y en cuanto ejerce un control, a la economía y a la Iglesia; la Iglesia, la escuela, el arte, penetran religiosa, moral, intelectual y estéticamente a la economía y al Estado, espiritualizándolos (-). Por eso la doctrina económica ha de considerar todos los demás aspectos de la vida de la sociedad, no solamente en cuanto fines para cuya realización ha de proporcionar medios, sino que también ha de considerarlos como agentes en la economía misma, por cuanto influyen en la creación y aplicación de esos medios. Por ello, la economía antropológica está muy lejos de separar la actividad económica de cualquiera de los otros aspectos de la vida de la sociedad.»⁴⁴ Al año siguiente volvía Schäßfle a insistir en esta misma idea: «La sociedad desde su lado económico o la *economía política* no puede prescindir de los motivos religiosos, éticos, estéticos, científicos, pero tampoco particularmente de los jurídico-estatales.»⁴⁵

Esta concepción de la economía, que refleja claramente la asunción del marco socio-teórico krausista del *Ideal de la humanidad*, constituye el resultado positivo del rechazo de Schäßfle tanto del socialismo como del *laissezfairismo*. Schäßfle, igual que Mohl y otros muchos, a la vez que critica sin paliativos las corrientes socialistas y comunistas por su antropología viciada y materialista, reconoce, sin embargo, que han tenido el gran mérito de situar en el centro de la economía al *hombre en su realidad social*, mientras que la doctrina económica clásica dominante acostumbraba a poner a los productos por delante del hombre y a considerar a este último de una manera abstracta⁴⁶.

No podemos entrar aquí en un análisis detallado de los múltiples aspectos que Schäßfle desarrolla en los artículos que hemos mencionado. Hemos de limitarnos a señalar dos de ellos, que serán suficientes, junto a lo que hemos indicado ya, para ver el entronque del punto de vista «ético-antropológico» del célebre hacendista alemán con el modelo de marco teórico «humanista» especificado en la introducción de esta conferencia, y para ver también dónde puede estar su relevancia actual.

⁴⁴ A. SCHÄFFLE, artículo citado en la nota 41, p. 294.

⁴⁵ A. SCHÄFFLE, artículo citado en la nota 34, p. 569.

⁴⁶ A. SCHAÄFFLE, artículo citado en la nota 41, pp. 284-286.

Albert Schäffle critica como abstracta, como alejada de la realidad humana y social en la que se desenvuelve la actividad económica, la concepción de un individuo que, en el ejercicio de esa actividad, se mueve exclusivamente por su propio interés privado egoísta. Por la misma razón critica también a aquellos que creen descubrir en el hombre un «interés común», una «tendencia al comunismo», que se opondría como «fuerza ética opuesta» a aquel interés individual. Este último es el que domina en el ser humano y constituye precisamente el motor principal del desarrollo cultural de la humanidad: «Cuando el Creador creó a la humanidad, no como un racimo de pólipos, sino como una sociedad de individuos éticos, en ese mismo momento quedó decidido el poder del interés privado en la constitución ética del hombre.»⁴⁷ E inmediatamente propone Schäffle la solución que a este problema ofrece el punto de vista ético-antropológico de la economía: «Si se quiere encontrar un corrector del egoísmo, no se le puede colgar al lado, como contrapeso con la misma fuerza que él, un sentimiento común como el otro lado imaginario de la naturaleza moral (del ser humano). El egoísmo puro solamente puede encontrar su corrección (en la incardinación del individuo) dentro del matrimonio, de la familia, de la comunidad local, de la nación; en el influjo de la organización del derecho (del Estado), de la iglesia, de la educación, etc.. O más bien: en la medida en la que el hombre vive y actúa a la vez como miembro de esos organismos, actúa, consciente o inconscientemente, libremente o por fuerza, para los demás; y cuando actúa para sí mismo se realiza la identidad de los intereses individuales y sociales, resulta que su esfuerzo privado no es puro egoísmo.»⁴⁸

Antes de comentar este primer aspecto del enfoque schäffliano, voy a pasar a exponer brevísimamente el segundo, para comentar después los dos a la vez.

El segundo aspecto del enfoque ético-antropológico, que quiero recoger aquí, se refiere al espinoso problema de la relación entre medios y fines dentro de la actividad económica y, correspondientemente, dentro de la ciencia económica. Schäffle comienza su tratado sobre el aspecto ético de la doctrina económica del valor, recordando cómo en tiempos pasados y presentes se ha negado y se niega, de distintas maneras, que la doctrina económica tenga contenido ético alguno⁴⁹. Estas

⁴⁷ *Ibid.* p. 290.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ A. SCHÄFFLE, o. c. en la nota 42, p. 5.

opiniones equivocadas se deben precisamente a la representación de una actividad económica ejercida por hombres *abstractos* (en el sentido antes explicado) que persiguen unos fines *dados*. Ahora bien, esos fines que se desean conseguir, o esas necesidades que se desean satisfacer, están determinados por las concepciones y valoraciones religiosas, morales, estéticas, etc., que se han ido moldeando en las conciencias de los hombres a través de su incardinación en familias, comunidades locales, naciones, grupos religiosos, sistemas educativos, etc., concretos. Esas valoraciones, así *éticamente* configuradas, influyen en la formación del valor económico (del precio) en el mercado. La ciencia económica no puede, por tanto, *prescindir* de los fines, suponiéndolos simplemente como *dados*. Y por ello necesita articularse con otras disciplinas: «la vida económica está en íntima relación con la vida superior de la cultura»⁵⁰; «la ciencia, el arte, la moral, la religión, el Estado (...), en tanto que (...) dominan las concepciones, disposiciones, necesidades (de los individuos), dominan el valor (económico) y, a través de él, todo el proceso de la producción, el consumo y la reproducción»⁵¹.

Los dos puntos del enfoque ético-antropológico de Schäffle, que acabo de comentar brevemente, nos orientan ya hacia aspectos centrales de las críticas al *laissezfairismo* y al socialismo o comunismo, que siguen teniendo relevancia en nuestros días. Hubo y hay todavía liberalismos económicos extremos, que consideran que el *mercado libre* produce por sí mismo (supuesto un marco legal mínimo), a través de la interrelación objetiva de los comportamientos individuales dentro de él, el mejor mundo *económico* posible. Frente a esta concepción, Albert Schäffle subraya que ese supuesto mundo *económico* es una pura abstracción que no existe en ninguna parte. El mercado libre, que Schaffle también defiende, sólo existe y sólo opera, además de dentro de un marco legal, dentro de determinados contextos religiosos, morales, cosmovisionales, estéticos, científicos, educacionales, etc., cuyos contenidos específicos producen resultados distintos, producen *mundos económicos distintos* dentro del mismo mecanismo invariante del mercado. La posibilidad de una economía más humana, más justa y libre, no ha de buscarse por tanto solamente en remodelaciones del sistema o del mecanismo económico en su sentido estricto, sino también, y con frecuencia sobre todo, en transformaciones de las conciencias religiosas, morales, estéticas..., en transformaciones de los sistemas educativos, vigentes en las sociedades en cuestión.

⁵⁰ *Ibid.* p. 18.

⁵¹ A. SCHÄFFLE, o. c. en la nota 41, p. 301.

La crítica anterior a los liberalismos extremos nos ha delatado a la vez el aspecto central de la crítica de Schäffle a los socialismos y comunismos económicos: por un lado, la solución no puede estar en la implantación de un *sistema* o *mecanismo económico* «bueno», que viniese a sustituir al mecanismo «malo» del mercado; por otro lado, la humanización de los contextos religiosos, morales, educacionales, estéticos, etc. no es tarea que le compete fundamentalmente al Estado, sino a los distintos ámbitos institucionales en los que se articulan, dentro de la *sociedad civil*, todas esas esferas o aspectos interrelacionados de la rica y compleja actividad humana y social⁵².

Schäffle se sitúa así dentro de lo que nosotros denominamos al principio de esta conferencia marco teórico «humanista», distanciándose claramente de lo que denominamos marco teórico «tecnicista». Y ahora podemos terminar aclarando y justificando, como anuncié en mi introducción, el término de «neoliberalismo económico» que aparece en el título de la conferencia y que, lejos de tener un significado peyorativo, lo tiene positivo. El «modelo posible» de «neoliberalismo económico» que he querido presentar aquí como algo adecuado para el momento que estamos viviendo, no es el de un neoliberalismo descarnado y amoral, sino el de un neoliberalismo que se caracteriza por ser consciente de dos cosas: de que la alternativa de un posible *sistema económico socialista*, sustitutivo del mercado, ha recibido ya un definitivo mentís histórico; y de que un puro perfeccionamiento del *mecanismo económico del mercado* no es capaz de humanizar la economía si no va acompañado del influjo benéfico de una elevación religiosa y moral de los individuos que componen nuestras sociedades.

⁵² *Ibid.*, véase también: artículo citado en la nota 41, p. 18; artículo citado en la nota 43, p. 181.

El Cristianismo en Asia: un nuevo reto

por **Parmananda Divarkar**

*Conferencia pronunciada
el 22 de marzo de 1994*

Forum Deusto

El Cristianismo en Asia: un nuevo reto

por Parmananda Divarkar*

El tema de esta conferencia me fue propuesto en forma de dos preguntas. La primera: ¿Hay lugar para el Cristianismo en Asia, o más bien, en el Asia Oriental? La segunda: ¿Es irreconciliable la mentalidad de las grandes religiones orientales con el Cristianismo?

Siendo yo mismo no sólo cristiano sino también miembro de la Iglesia latina, a pesar de mi origen asiático creo entender bien el sentido de las preguntas y más aún una cierta preocupación en el fondo de ellas, por razón del escaso éxito tras el tremendo esfuerzo misionero de la época moderna lanzado con tanto celo por San Francisco Javier y proseguido con empeño y capacidad a lo largo de casi cinco siglos. Muchos de los motivos que inspiraban e impelían a San Francisco y a otros que le imitaron ya no se admiten. Pero aun con una nueva teología, o precisamente por lo que ella nos enseña, no podemos cerrar los ojos a la falta de un contacto fecundo entre el Cristianismo y las religiones orientales.

* PARMANANDA DIVARKAR nació el 4 de octubre de 1922 en Goa, capital de la antigua India Portuguesa. De 1933 a 1941 estudió con los Jesuitas españoles en el colegio y la Universidad en Bombay. En 1941 ingresó en la Compañía de Jesús, y estudió en varios lugares de la India, ordenándose finalmente en 1952. Se doctoró en Filosofía en la Universidad de Bombay con una tesis que presentaba la metafísica de Aquino bajo el punto de vista moderno indio, y que más tarde se publicó como *The Act of Beign*. Fue Director del Instituto Newman de Cultura Religiosa en Bombay. De 1967 a 1971 fue Rector y Jefe del Departamento de Filosofía de St. Xabier's College de Bombay. Impartió aquí clases de Filosofía y Psicología de la Religión. De 1971 a 1978 fue Delegado del General Superior para trabajos nacionales en la India, y Vice-Canciller de Facultades Eclesiásticas Jesuitas. De 1975 a 1983 fue asistente del Superior General en Roma. Ha dado conferencias y escrito extensamente sobre Religión y Cultura y sobre Espiritualidad Ignaciana en Asia, Europa y América. Su libro *La senda del conocimiento interno* ha sido traducido a varias lenguas europeas.

El problema se vuelve todavía más serio al tratarse de un enorme territorio que abarca más de la mitad del género humano. Ese territorio podría llamarse Asia Oriental pero dado el tema tenemos que incluir la India, situada al sur, y podemos excluir el archipiélago en la extremidad del continente donde se halla la raza malaya que no tiene ninguna gran tradición religiosa propia. A esa Asia de que estamos hablando el Cristianismo vino ya en tiempos apostólicos y llegó al menos hasta la India, y poco más tarde incluso a China. Después se realizaron varios encuentros anteriores a la venida de los europeos en el siglo xvi. Ahora hay comunidades cristianas bien establecidas por todas partes, pero el total no pasa del uno por ciento de la población.

En los últimos decenios se han intentado varias explicaciones de lo que ha sucedido, con propuestas de remedios correspondientes. Pero en los albores del siglo xxi aún nos encontramos indecisos sobre lo que debemos hacer, y ni siquiera estamos seguros de la meta a que deberíamos aspirar: ¿deseamos todavía conseguir conversiones; y en qué sentido? ¿o hay que pensar en una conversión del Cristianismo; y de nuevo, en qué sentido?

Hay que cambiar de rumbo

Un tipo de conversión del Cristianismo de que se habla mucho hoy día es la inculturación, es decir, manteniendo a salvo el contenido de la fe, expresarlo en el idioma cultural de cada pueblo. La idea no es nueva, sólo la palabra que fue introducida en el vocabulario eclesiástico por un hijo de Bilbao, el Padre Arrupe, hablando en el Sínodo Episcopal de 1977. Desde el Concilio Vaticano II, un sinnúmero de congresos y revistas han tratado sobre los principios, el proceso y la práctica de la inculturación a la luz del progreso de las ciencias humanas y de la teología posconciliar.

Un conocimiento más completo tanto de la cultura como de la fe revela posibilidades interesantes, y las investigaciones avanzan con entusiasmo a pesar de las dificultades que surgen aún a nivel de teoría. Pero en cuanto a llevar a cabo algo concreto se nota ya una cierta desilusión por varias causas. En primer lugar, no basta pensar en culturas clásicas, sino que hay que tener en cuenta una multiplicidad de culturas populares, tanto más cuanto que los fieles pertenecen en gran mayoría a las clases sencillas de la sociedad y las novedades les confunden. Finalmente, y es quizás lo más importante, lo que se permite hacer no pasa de una mera adaptación externa de algo que permanece ajeno al espíritu asiático.

Resulta que, así como en tiempos pasados el Cristianismo aparecía como no más que un aspecto o un instrumento del colonialismo occidental, ahora aparece como una forma del neo-colonialismo industrial de las empresas multinacionales que buscan modos de meterse en los países del Tercer Mundo revistiendo un traje indígena, ofreciendo una cantidad de beneficios, y acomodándose a las condiciones impuestas por el gobierno local, pero siempre controladas desde fuera e interesadas en su propio provecho. También el Cristianismo trae consigo grandes ventajas no sólo a los pobres sino también a los ricos. Por eso la ayuda de varias agencias cristianas es aceptada de buen grado, más con mucha cautela y no poco recelo.

Pero en el campo religioso Asia no pertenece al Tercer Mundo ni mucho menos, y lo que ofrece el Cristianismo parece ser de calidad inferior. Incluso se dice que exactamente como los mercados occidentales quieren descargar en el Tercer Mundo lo que ha sido rechazado en los países desarrollados, el Cristianismo, que ha fracasado en Europa, quiere así recobrar sus fuerzas en Asia y África, y está buscando un lugar donde alcanzar nuevas conquistas bajo el título de nueva evangelización.

La crítica es demasiado dura pero en cierta medida justa y aplicable al Cristianismo institucional, es decir a la Iglesia, que continúa siendo la Iglesia latina. A nivel personal la situación es mucho más positiva y halagüeña. Ante todo hay que constatar que la figura de Jesús no es nada extraña en Asia; él es estimado y querido, como también su doctrina de amor fraternal y plena confianza en Dios como Padre. El Sermón de la Montaña es conocido, respetado y citado. La vida consagrada por votos y dedicada al servicio desinteresado también es apreciada por ser conforme a una venerada tradición oriental. Individuos, familias y enteras comunidades cristianas destacan por su finura, habilidad profesional y buen ejemplo de disciplina y honradez. Su colaboración en varios campos de actividad social especialmente en favor de los más necesitados crea un clima favorable y facilita encuentros amistosos y relaciones cordiales.

Gracias al Concilio Vaticano II que nos presenta una imagen atrayente de otras religiones, se multiplican los contactos, que además se realizan en un ambiente espiritual, lo cual no sucedía antes. Pero eso mismo nos hace ver que hay que ir mucho más allá de la inculturación o mejor dicho, hay que volver atrás y cambiar de rumbo. Los entendidos señalan pistas prometedoras sin llegar todavía a conclusiones concretas porque no están plenamente de acuerdo entre sí y con las autoridades eclesiásticas.

El Cristianismo desde Asia

No siendo un experto en esta materia tan complicada no puedo presentar un cuadro completo y adecuadamente matizado de la situación. Tampoco creo que eso sería útil. Lo que voy a hacer es trazar unas líneas que espero servirán para sensibilizarnos al problema más que informarnos sobre él. Me apoyo en el famoso dicho de San Ignacio de Loyola en la primera página de los Ejercicios Espirituales: «No el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente.»

Teniendo presente este sabio principio, propongo ante todo un cambio de perspectiva: en vez de contemplar las religiones orientales desde el punto de vista del Cristianismo como se suele hacer, vamos a mirar al Cristianismo desde Asia. Y así me animo a compartir algunas reflexiones en mi pobre castellano sobre cómo ve Asia el Cristianismo y toda su historia, posteriormente analizaré cómo nosotros cristianos asiáticos vemos las religiones orientales en relación con el Cristianismo, y finalmente cómo se podría llegar a un encuentro mutuamente provechoso entre el Cristianismo y las religiones orientales. Claro que lo que expongo es sólo mi modo de percibir las cosas dentro de los límites de mi propia experiencia. No cito a nadie aunque haya aprendido mucho de otros. Y por último hablo siempre de Cristianismo y religiones orientales pero con atención especial al Catolicismo y al Hinduismo, las dos tradiciones que conozco más de cerca y amo de todo corazón.

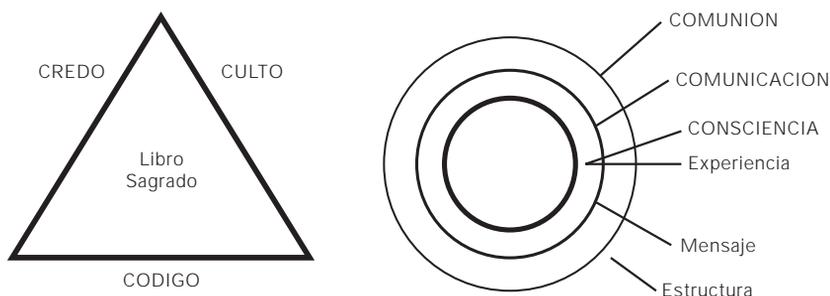
Y así empiezo, señalando que cuando hablamos de las grandes religiones orientales de hecho estamos tratando de todas las grandes religiones del mundo, ya que todas ellas son orientales y asiáticas, nacidas o en el Medio Oriente (como el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam) o hacia el Extremo Oriente (como el Hinduismo, el Budismo y el Confucionismo). El primer grupo es bien conocido en Europa, y ciertamente en España desde mucho tiempo y ha delineado la imagen corriente de la religión. El segundo ha penetrado en Europa más recientemente y sólo ahora se cae en la cuenta de que es muy distinto del primero, tanto que apenas se puede hablar en general de religiones aun admitiendo que el vocablo no es unívoco sino análogo.

En épocas anteriores se suponía que la diferencia no era más que deficiencia o incapacidad de integrar lo que suponía ser el ideal religioso. Así el Cristianismo juzgaba las religiones orientales según sus pro-

pios criterios comparándolas consigo y naturalmente siempre demostrándose superior. De ahí un complejo de superioridad que todavía existe, agravado tras los siglos por la agresividad colonial europea y el actual progreso tecnológico occidental. Por su parte las religiones orientales ven en las pretensiones del Cristianismo una señal de religiosidad inmadura o popular, que necesita ser purificada y elevada.

Doy un ejemplo tocante a la idea central de Dios. Las religiones medio-orientales se han adherido siempre como principio fundamental y común entre ellas a un monoteísmo bien definido, y todo lo que es menos claro les huele a panteísmo o politeísmo. Pero hay que notar que definir significa poner límites, y un Dios limitado es una contradicción sin sentido. Eso vale para todo lo que concierne a Dios, para toda realidad trascendental. Y así los asiáticos se quedan perplejos ante frases como «definición dogmática», o peor aún, afirmaciones como «poseer la verdad». El ideal de un hombre limitado ¿no es más bien ser poseído por la Verdad ilimitada? Finalmente se podría decir que en Asia el teísmo tal como se explica sabe a dualismo: Dios-mundo. La realidad es una. La realidad Absoluta se distingue de varios modos de todo lo que no es Absoluto, pero no se llegan a afirmar dos realidades. Eso sería conforme a la auténtica teología cristiana, pero en la práctica caemos en el dualismo por causa de la preocupación (o manía típicamente occidental) de definir.

Para clarificar todavía más el problema clave de la diferencia entre los dos grupos de religiones, y el modo cómo ve Asia el Cristianismo, voy a recurrir a una presentación gráfica un tanto pueril pero que muchos han reconocido como muy útil —y por eso me atrevo a proponerla a este Forum. Se trata de dos modelos o tipos de religión que llamaría triangular y circular.



Modelo triangular de la religión

En el primero los tres lados del triángulo, sin los cuales ni siquiera existiría, son formados por un Credo, un Código y un Culto, es decir un conjunto de doctrinas, un conjunto de leyes y un conjunto de ritos. En medio, como vínculo de unión, se halla un Libro Sagrado que sirve de inspiración y piedra de toque, y que se venera como la palabra de Dios que habla desde fuera por medio de profetas. Fácilmente se ve que el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam se conforman a este modelo.

El triángulo es cerrado, metido en sí mismo. Hace pensar en el desierto donde nacieron las religiones semíticas —un lugar áspero lleno de amenazas que necesitan medios de defensa y suscitan una reacción bélica. Cuando el Cristianismo se separó del Judaísmo también dejó en gran parte, aunque no del todo, el peso de la tradición mosaica y respiró un aire más ameno y libre. Se podía prever que poco a poco renunciaría del todo a la mentalidad hebraica pero luego, pasando a Europa, su estructura triangular fue reforzada por tres elementos constitutivos de la cultura occidental: el genio filosófico griego complicó las fórmulas doctrinales que difícilmente se entienden en otro ambiente intelectual, el legalismo romano interpretó la autoridad eclesiástica como un sistema de jurisdicción que domina y envuelve toda la vida de la Iglesia, los pueblos del norte que invadieron el continente cargaron la liturgia con su religiosidad popular que a veces apenas se distinguía de la superstición. Estos últimos también produjeron una nueva situación política en la cual la autoridad eclesiástica adquirió el poder y estilo de un gobierno civil con daño al espíritu evangélico.

Más tarde surgió el reto del Islam. No hace falta insistir que eso marcó la mentalidad cristiana con un rasgo de intransigencia: basta pensar en la Inquisición, que no ha desaparecido del todo. Quisiera sólo hacer notar que el Islam y el Cristianismo entre sí han ocupado casi todo el mundo donde no existía más que un culto a la naturaleza y a dioses tribales, incluso Indonesia y las Filipinas en la parte malaya del Asia Oriental. Pero apenas han tocado las grandes religiones a pesar de su agresividad. Finalmente el Islam fue expulsado de Europa pero se apoderó del Asia Occidental y del norte de Africa, de manera que el Cristianismo quedó acorralado y aislado y, sin la posibilidad de contactos externos positivos, perdió la capacidad misma de dialogar y de mirarse a sí mismo desde fuera a fin de llegar a una idea más dinámica y flexible de su identidad.

Y así cuando al alba de la edad moderna se manifestaron nuevas actitudes y situaciones en el interior de Europa, el Cristianismo sufrió una fuerte crisis. La Iglesia Católica la resolvió rechazando todo cambio, corrigiendo varios abusos pero manteniéndose igual a como era antes. Después del Concilio de Trento se aceptaron ciertos cambios inevitables, pero bajo un control rígido y centralizado. Cuando los jesuitas consiguieron establecer relaciones cordiales con las grandes religiones orientales e intentaron hacerse entender mejor por las culturas de la India y China, sus iniciativas fueron condenadas.

El Concilio Vaticano II introdujo grandes cambios y también la posibilidad de cambios ulteriores en atención a la diversidad de culturas, pero el sistema de control continúa. A primera vista el cambio controlado parece un modo óptimo de salvaguardar la identidad mientras se acomoda al progreso cada vez más rápido del mundo. Pero en efecto hace daño a la verdadera identidad. Me explico: el cambio controlado vale sólo para un ser sin vida; un edificio o una máquina se pueden cambiar según una decisión bien pensada. Un ser vivo, al contrario, cambia según un principio interno, no por una imposición externa. Un niño crece por sí mismo a razón del dinamismo de su naturaleza sin perder su identidad y no necesita permiso de sus padres. Estos pueden y deben vigilar, ayudar en varios modos, pero no disponen de control.

Con mucha razón los ensayos de la ciencia médica en manipular los procesos vitales humanos han producido fuertes reacciones a todos los niveles, con la autoridad eclesiástica en vanguardia. Ahora bien: si la Iglesia es un cuerpo vivo, el cuerpo de Cristo resucitado entonces crece y se acomoda a varios ambientes por un dinamismo interno que viene del Espíritu Santo. A la autoridad eclesiástica toca velar, dirigir. Pero un control absoluto apoyado en poder de la jurisdicción crea la impresión de que la Iglesia no es más que una institución bien organizada, pero como si no tuviese vida. Entonces ya no parece extraño lo que por sí mismo es increíble al menos desde el punto de vista asiático, que en la base de todo haya un estado civil con las estructuras correspondientes de servicios diplomáticos, burocráticos, y técnicos.

Si en este punto se hacen las dos preguntas con las cuales empezamos, hay respuestas muy sencillas. Podemos decir de buen humor que hay lugar para el Cristianismo en Asia ya que en tantos países el Vaticano ha establecido nunciaturas. Pero ese tipo de Cristianismo es irreconciliable con la mentalidad religiosa oriental. Felizmente no terminamos aquí. Hay que examinar más de cerca esta mentalidad. Y así pasamos

al modelo circular, que sirve también para explicar la actitud de los cristianos asiáticos hacia las religiones en torno de sí.

Modelo circular de la religión

En este modelo vemos círculos concéntricos cada vez más ligeros. En el interior, como núcleo, hay una consciencia profunda que brota de una experiencia y transforma a la persona. Luego la persona así transformada quiere, o es llevada, a comunicar con otros lo que ha pasado consigo. Si su mensaje logra atraer seguidores resulta una comunión de espíritus más o menos estructurada de gente más o menos comprometida.

La experiencia es trascendental, no empírica: es decir, no se realiza a nivel de los sentidos que alcanzan el mundo externo sino que va más allá, a través de una percepción o intuición más elevada que la inteligencia, hacia un principio fundamental que podría ser Dios reconocido como tal, o algo más abstracto. Ninguna experiencia de por sí puede ser comunicada, ya que es algo íntimo y único; pero si que es posible invitar, inducir a una participación, a una consciencia igual. El modo de hacerlo, de transmitir el mensaje, no tiene gran importancia. Lo que vale es la experiencia. Así también la comunión se puede realizar en varios grados con estructuras flexibles y una identidad no del todo marcada.

Este modelo se verifica en las religiones orientales. Ellas son muy diversas entre sí y en cada una hay varias tradiciones, pero se puede decir que en el Hinduismo la experiencia fundamental es de unión íntima con el ser Absoluto, con Dios. El Budismo parte de una consciencia del vacío de la vida humana, de modo que uno se despega de ella y de todas sus penas sin buscar nada más allá; se prescinde de Dios, no se niega su existencia. En el Confucionismo hay un profundo sentido del orden establecido por un Ser Divino y de la necesidad de afirmar ese orden en el trato social, cultivando la virtud en el comportamiento personal.

Claro que hay millones de personas que no entienden casi nada de esto y sin embargo pertenecen a una sociedad creada a base de esas religiones. Poco importa, porque no hace falta una adhesión formal con la aceptación explícita de cualquier sistema. Más aún dentro de esas religiones hay sectas y cultos particulares distintos, con varias estructuras sociales y costumbres correspondientes a veces reprobables. Así, la realidad concreta tiene sus aspectos negativos, como el sistema rígido y opresivo de casta en la India.

Con todo, la apertura hacia fuera que se ve en el modelo aparece también en la historia: estas religiones han convivido pacíficamente con encuentros amistosos y un mutuo influjo, sin los excesos de violencia cruenta que manchan los anales del otro grupo. Lo que llama la atención es que han mantenido su identidad y vigor mucho más tiempo que el Cristianismo, y han superado toda especie de crisis sin ninguno de los medios de seguridad que nosotros creemos indispensables. Sí que hay cierta autoridad que hoy día llamaríamos carismática: maestros que conservan la tradición y enseñan a base de su experiencia personal, y una literatura antiquísima que se venera como testimonio de experiencias pasadas que todavía viven y dan vida. Existen también grupos más comprometidos muy parecidos a nuestros institutos religiosos que se imponen por su comportamiento ejemplar y sirven de inspiración para la gente ordinaria. Lo que cuenta es siempre la experiencia.

Se podría decir que según nuestras categorías y vocabulario las grandes religiones orientales son más bien grandes tradiciones espirituales colocadas en el centro de grandes culturas. El Cristianismo también tiene bellísimas tradiciones espirituales —y el Islam lo mismo— pero bajo un enorme peso institucional, o cambiando la metáfora, hay que pagar caro para gozar de ellas, mientras en Asia la puerta está siempre abierta y el ingreso es gratuito.

Esta es la razón por la que tanta gente de todas las edades y clases sociales viene del occidente al oriente, hambrienta de algo que no halla en su tierra. Ciertamente hay riesgos en hacer de la experiencia el último criterio en materia de religión. Pero como vemos por todas partes, los males posibles no se evitan con un sistema represivo.

Como hicimos al terminar la exposición del primer modelo podemos ahora volver a las dos preguntas iniciales, pero esta vez lo haremos al revés: ¿hay lugar para este modelo en el Cristianismo? ¿Es el Cristianismo irreconciliable con la mentalidad implícita en este modelo?

El Cristianismo: ¿Religión o Espiritualidad?

Nosotros, cristianos asiáticos, leemos los Evangelios y vemos que la vida y obra de Jesús cuadran perfectamente con el modelo presentado y que su misión sigue exactamente el proceso de Consciencia, Comunicación, Comuni3n. El relato original empieza con su bautismo y la profunda experiencia de ser el hijo predilecto de Dios. Luego, con una

convicción irresistible, habla a la gente de un Padre lleno de cariño hacia todos. Muchos acogen su mensaje encantados porque enseña con autoridad y no cómo los letrados. Algunos le acompañan con entusiasmo y él mismo llama a un grupo privilegiado a un trato más íntimo. Pronto se ve cierta estructura con diversos cargos, mas con gran flexibilidad y apertura hacia fuera.

Una lectura atenta muestra que hay mucho en los hechos y dichos de Jesús en favor del modelo circular y no poco contra el modelo triangular en el cual los fariseos se encontraban encerrados. Todo se resume en sus palabras a la samaritana: «Se acerca la hora, y está aquí, en que los que quieran dar culto verdadero adorarán al Padre en espíritu y verdad, porque el Padre desea que le den culto así. Dios es espíritu, y los que dan culto deben hacerlo en espíritu y verdad» (Juan: 4:23-24).

Entonces, el Cristianismo de Jesús ¿es una espiritualidad más que una religión? Puede sonar extraño, pero no hay nada de nuevo en eso. Ya se decía hace tiempo que lo que Jesús proponía no era un sistema ni de dogmas, ni de leyes, ni de ritos, sino una actitud fundamental de entrega total en las manos de Dios y disponibilidad total al servicio del prójimo. Eso es espiritualidad en el significado más auténtico de la palabra: la vida del espíritu.

¿Qué es el espíritu del cual vamos a tratar ahora? El espíritu es el elemento más importante de nuestro ser, el verdadero Yo o la persona. San Pablo habla de «todo vuestro ser: espíritu y alma y cuerpo» (1Tes. 5:23). No cabe duda que espíritu es algo más que alma y cuerpo, los dos componentes del animal racional al cual el hombre es reducido por la definición de la filosofía griega admitida en la teología escolástica. Espíritu es nuestra dimensión trascendental que nos distingue del resto de la creación, brindándonos una misteriosa afinidad con el Espíritu divino: «Ese Espíritu y nuestro espíritu dan un testimonio concorde: que somos hijos de Dios», nos dice San Pablo (Rom. 8:15); «y donde hay el Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Co. 3:17). La verdadera libertad se halla a nivel del espíritu. El animal racional como tal no es libre; queda dentro de los límites de la naturaleza y subsiste por un proceso de adquisición de elementos naturales: comida y bebida, ideas y técnicas —mientras la dinámica propia del espíritu es «salir de sí mismo», según la bella frase tan querida de dos grandes maestros espirituales, San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz. La espiritualidad o la vida espiritual es salir hacia Dios y hacia los otros, y en modo especial hacia los más necesitados. Por todas estas razones la espiritualidad es anterior y superior a la religión.

Y ¿qué es la religión? De suyo debe ser el cuadro o la estructura social que facilita la práctica de la espiritualidad, ya que toda la vida humana necesita apoyo social. En concreto la religión sirve también para satisfacer en un modo aceptable otras tendencias que en sí pueden no ser enteramente sanas u honradas. Por ejemplo la religión proporciona un refugio para la timidez, o un desahogo para la agresividad, o una meta para la ambición. Hay siempre el peligro de que la religión llegue a ser un pretexto para un egoísmo totalmente opuesto a la dinámica de la espiritualidad. Así el espíritu queda sofocado en vez de ser protegido y servido por la religión.

Jesús muchas veces llama la atención de sus discípulos a este peligro, no sólo en su predicación sino también en todo su comportamiento. Él siempre cumplió sus deberes religiosos pero jamás comprometió su libertad de espíritu. En efecto parece que los apóstoles y sus sucesores interpretaron la doctrina de su Maestro según el modelo triangular sólo porque no conocían ningún otro, y que hoy se podría —más aún, se debería— pensar en otras alternativas. Este es el sentido en que prosiguen las investigaciones de gente interesada y capaz entre nosotros. Las conclusiones que proponen sorprenderían a los que no han recorrido su camino. Por ejemplo el valor que se debe atribuir al Antiguo Testamento en relación a las antiquísimas escrituras del Hinduismo, o un nuevo modo de concebir y celebrar los sacramentos mirando al sistema sacramental hindú. No podemos entrar en esto y me limito al campo de la espiritualidad, que tiene su propia urgencia.

La grave crisis religiosa del occidente y de todo el mundo no es en primer lugar un problema moral sino espiritual. Por eso se multiplican las sectas y tanta gente viene a la India. Sí que hay un serio aspecto moral, como también intelectual y afectivo; pero insistir continuamente en uno u otro lado del triángulo, en Credo, Código y Culto, no hace más que empeorar la situación si no se cultiva una auténtica espiritualidad.

Es interesante advertir que la psicología que está tan de moda hoy día apoya la auténtica espiritualidad, mostrando que nuestro ser íntimo, el verdadero Yo, no llega a la plena madurez y perfección humana sino por una apertura hacia fuera y relaciones positivas con otros. Estar metido en sí mismo y querer apoderarse de todo es la característica de un niño que no ha descubierto todavía su propia identidad y la verdadera libertad. Tristemente hay muchísimos adultos que manifiestan esta tendencia adquisitiva típica del animal racional. Resulta que el paradigma del trato social es concurrencia o rivalidad, cada vez más endureci-

da, con las desastrosas consecuencias que vemos por todas partes. No basta insistir en derechos humanos. El único remedio eficaz es volver al ideal del hombre trazado por Jesús y desarrollado por San Pablo: el hombre «neumático» o espiritual. Pero el occidente ha excluido el espíritu de su cultura y ni siquiera el Cristianismo parece tener los recursos para recobrarlo.

Es aquí donde las religiones orientales podrían ayudar pues ellas han cultivado siempre la dimensión trascendental de la vida humana. Incluso en el Hinduismo hay una tradición muy parecida a la espiritualidad de San Pablo. Pero estas religiones también están en crisis por causa de su propia situación local y de los problemas más universales creados por lo que se ha venido en llamar la modernidad. Por eso ellas necesitan igualmente de ayuda que el Cristianismo podría prestar si volviese al mensaje original de Jesús.

Conclusión: Respuesta a las preguntas

Creo que tenemos ya respuestas bastante claras a las dos preguntas con las cuales empezamos: sí que hay lugar en Asia para el auténtico Cristianismo de Jesús, y este Cristianismo sintoniza con la mentalidad de las grandes religiones orientales. Nosotros, cristianos asiáticos, vemos la posibilidad y sentimos la urgencia de una colaboración fraterna, con mutuo provecho —o mejor dicho con un enorme provecho para el mundo entero.

Claro que eso no se consigue en pocos días ni en pocos años. Pero algo se puede hacer y se está haciendo a nivel local en pequeños grupos interesados y así se abre ya un camino. Hablando ahora a base de mi propia experiencia diría que el campo de encuentro podría ser la psicología —un campo nuevo y libre no cargado con la historia malsana de controversias religiosas. En las circunstancias actuales sería fácil entablar un diálogo sobre el ideal de salir de sí mismo. Más en particular la espiritualidad ignaciana puede servir de punto de partida en un contacto con el Hinduismo o más bien con hindúes, mientras la espiritualidad sanjuanista hace lo mismo respecto a los budistas.

Me refiero por motivos personales a dos grandes maestros espirituales y místicos españoles. Pero muchos han dicho, de modo general, que a nivel místico todas las religiones se encuentran. Como la experiencia mística no es más que la plenitud de la vida del espíritu vemos de nuevo, y por última vez, la importancia de la espiritualidad.

La cuestión clave que domina todo lo que he dicho es si el Cristianismo está dispuesto a una profunda transformación no de su ser sino de su modo de ser. Felizmente no me toca a mí responder a esta pregunta tan importante para el futuro de la humanidad. Pero puedo terminar citando palabras de intachable autoridad pronunciadas por el Papa Pablo VI en su memorable exhortación «Evangelii Nuntiandi», en la cual lanza un nuevo reto invitando a la Iglesia misma a una genuina conversión e indicando el verdadero sentido de una nueva evangelización en los albores del siglo XXI: «La Iglesia siempre tiene necesidad de ser evangelizada, si quiere conservar su fervor, su impulso y su fuerza para anunciar el Evangelio. El Concilio Vaticano II ha recordado y el Sínodo de 1974 ha vuelto a tocar insistentemente este tema de la Iglesia que se evangeliza, a través de una conversión y una renovación constantes, para evangelizar al mundo de manera creíble».

El Fundamentalismo en Oriente Medio: raíces de su ascendencia y motivos conductuales

por **Mahmood Sariolghalam**

*Conferencia pronunciada
el 29 de marzo de 1994*

Forum Deusto

El Fundamentalismo en Oriente Medio: raíces de su ascendencia y motivos conductuales

por Mahmood Sarioolghalam*

La intención básica de este informe consiste en hacer un seguimiento de los procesos mediante los cuales el fundamentalismo de Oriente Medio ha ido evolucionando para convertirse en una sofisticada e influyente fuente de poder en la región, aunque con numerosos solapes. Se adoptará por tanto un planteamiento de acción-reacción respecto al análisis. Por ejemplo, mientras que en la región asiática han ido emergiendo lentos procesos integradores de la modernidad y la tradición, Oriente Medio sigue siendo único entre las regiones del Tercer Mundo ya que tanto la élite política como los intelectuales no han sido capaces de resolver muchas de las contradicciones inherentes a las complejas interacciones existentes entre los sistemas de creencia internos y aquellos procedentes del extranjero. Los orígenes del fundamentalismo de Oriente Medio se remontan siglo y medio atrás. Así pues el fundamentalismo no es un fenómeno nuevo en esta región; se trata en la actualidad de una fuerza política reconocida. En sus raíces el funda-

* Nació en Irán el 20 de abril de 1960. En 1980 se licenció en Ciencias Políticas en la Universidad del Estado de California. En 1982 obtuvo un Master en Relaciones Internacionales en la Universidad de Southern California, y en ésta misma se doctoró en Relaciones Internacionales en 1987. De 1982 a 1986 fue Profesor Adjunto e investigador en la Universidad de Southern California. Desde agosto de 1987 es Profesor Adjunto de Relaciones Internacionales en la Escuela de Ciencias Económicas y Políticas de la Universidad de Shaheed Beheshti (Universidad Nacional de Irán). Imparte clases de Economía Política del Tercer Mundo, Metodología y Teoría de las Relaciones Internacionales, y Análisis de Política Exterior. Ha dado numerosas conferencias en Tehran, Estados Unidos y Gran Bretaña, y ha publicado artículos y libros como: *The International Dimensions of the Western Saharan Conflict* (Tehran 1990), *Development, the Third World and the International System* (Tehran 1991. Segunda edición 1993), *The Evolution of Method and Research in International Relations* (Tehran 1992) y *Rationality and Development*, a punto de ser publicado.

mentalismo viene a ser una afirmación nacional y una búsqueda de autenticidad. La hipótesis de este informe dice que el fundamentalismo es un movimiento social y religioso no-instrumental y populista que ha ido evolucionando como fuente tolerable para resolver la crisis de identidad presente en todo Oriente Medio. En conclusión, intentaré delinear el pensamiento político en su relación contemporánea con el fundamentalismo en Oriente Medio.

Uno de los últimos grandes imperios del Oriente Medio que mantuvo un orden político y cultural de orientación islámica fue el Otomano. Sus dominios abarcaban el norte de Africa, muchos de los actuales países de habla árabe e incluso algunas zonas de la antigua Europa del Este. Sin embargo, la influencia Otomana perdió todo su esplendor para mediados del siglo XVIII. Este proceso gradual de desintegración trajo consigo la aparición de un elevado número de movimientos políticos y religiosos en Oriente Medio¹.

Tras la caída del Imperio Otomano fue la Revolución Industrial la que poco a poco fue transformando a la sociedad europea para convertirla posteriormente en un serio competidor de la cultura y civilización de Oriente Medio. Hasta ahora no se ha observado un proceso coherente de pensamiento intelectual en la región de Oriente Medio capaz de integrarse o separarse por completo de la misma. Tal y como señalaré posteriormente, este reto teórico viene a ser una importante aportación respecto al auge de lo que habitualmente se define como fundamentalismo en Oriente Medio. Tanto la presencia de la industria y comercio occidentales como la implantación de nuevas prácticas económicas produjeron fuertes alteraciones sociales y una marcada perturbación en los ritos religiosos centenarios. Tal y como señala un autor:

En el siglo XIX, las condiciones sociales y económicas no guardaban ningún parecido con aquellas correspondientes a otras épocas pasadas de la historia islámica. La Revolución Industrial, introducida en el mundo árabe como consecuencia de la ingerencia de las potencias de Europa occidental a partir de 1800, trajo consigo una demanda de materias primas, alimentos importados y proporcionó mercados estables para bienes y capitales europeos; a su vez, la economía provocó un crecimiento de la agricultura controlada por los terratenientes del país que daban empleo a campesinos locales. Algodón, tabaco, seda, opio, vino, frutos secos, cereales... éstos eran algunos de los cultivos para la exportación en regiones donde la mano de

¹ Ir M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies* (Chicago 1988) 344-389.

obra era barata y abundaba la tierra. Por otra parte, a medida que crecían las exportaciones agrícolas se iba menguando la actividad tradicional de los mercaderes. Debido al estancamiento de las economías de Oriente Medio y norte de África y como consecuencia de la falta de instituciones económicas o políticas fuertes capaces de regular la influencia occidental, la rápida distorsión de los patrones económicos tradicionales trajo consigo una dependencia económica de Occidente y posteriormente el control colonial occidental directo del mundo islámico².

Una de las tesis más sobresalientes en el análisis del fundamentalismo es la noción de que el Islam siempre ha formado parte del sistema de creencias de Oriente Medio. Aunque es cierto que el colonialismo ha introducido muchas contradicciones en esta región, nunca ha sido capaz de erradicar ni eliminar el pensamiento, las sensaciones ni la ortodoxia religiosa. Aunque sea correcto afirmar que el colonialismo barrió la tradicional cohesión social musulmana impidiéndole que se formara de nuevo sobre un planteamiento más moderno, no fue capaz de debilitar los vínculos individuales ni la pertenencia psicológica al Islam. El papel desempeñado en este contexto por los aspectos ideológicos del Islam u otros factores se encuentra más allá del alcance de este artículo.

Este análisis apunta hacia una axioma que casi tiene 150 años de antigüedad: la Revolución Industrial y las consiguientes ingerencias coloniales en los sistemas de acción-reacción instituidos por Oriente Medio que produjeron variaciones en el Movimiento Mahdista a finales del siglo XIX para pasar a la Revolución Islámica de Irán y posteriormente a la Intifada de los palestinos en los años 80. No se le ha dado una cobertura adecuada a esta dimensión de la política de Oriente Medio. Tanto los relatos periodísticos, como las interpretaciones políticamente motivadas y conclusiones interesadas han abrumado el trabajo de los eruditos, produciendo así una percepción muy deformada de una región importante del mundo. A continuación voy a citar algunas de las reacciones producidas en cuanto a ingerencias occidentales en la región de Oriente Medio.

Fue a finales del siglo XIX cuando surgió el Movimiento sudanés Mahdī como reacción contra el dominio británico en un intento de reinstaurar la ortodoxia y autenticidad en el Sudán. También apareció

² John VOLL, «Fundamentalism in the Sunni Araba World: Egypt and the Sudan», *Fundamentalisms Observed* (Chicago 1993) 352.

en Egipto un movimiento de intelectuales conocido como «Modernismo Islámico» a modo de intento de presentar una alternativa a los «occidentalizadores» laicos y tradicionalistas conservadores. Los líderes de este movimiento eran Jamal al-Din al-Afghani y Muhamman Abduh³. En relación con él, John Voll indicaba lo siguiente: «Tanto el fundamentalismo como el modernismo islámico se han articulado de tal forma que ambos movimientos han servido de respuesta para el mismo tipo de enfermedades, haciendo gala además unos diagnósticos sorprendentemente parecidos.»⁴

La aparición de la Hermandad Musulmana, primero en Egipto y posteriormente en todo el mundo árabe, se convirtió en un movimiento serio cuya intención consistía en institucionalizar el pensamiento islámico, alcanzar una conducta musulmana más pura y mantener una cierta distancia respecto a las influencias occidentales. Hassan al-Banna, el fundador de la Hermandad Musulmana, se expresaba a favor de un cambio incremental, pacífico y orientado hacia la acción en la sociedad musulmana. Aunque la Hermandad se convirtió rápidamente en un elemento primordial de la sociedad musulmana a medida que iba llegando a un número cada vez mayor de lugares en el mundo árabe, su foco principal de atención se centraba en los niveles intelectuales urbanos. La Hermandad Musulmana nunca pudo convertirse en líder organizativo ni producir cambios cualitativos en las masas árabes a pesar de su popularidad y gran difusión de actividades⁵.

Seyyed Qutb fue otro de los evangelistas más sobresalientes del mundo musulmán. Como fundamentalista más politizado, Qutb abogaba por la vuelta al Islam y por conseguir soberanía islámica para los países musulmanes. La desilusión que provocaban en él tanto el nacionalismo liberal como las tendencias laicas hicieron que defendiera «la obediencia completa del imperativo divino»⁶. No solamente ha habido reformadores quienes más o menos han seguido un camino «educativo y cultural» hacia el cambio y la reforma, sino también organizaciones clandestinas activas en la lucha contra toda práctica y

³ *Ibid.* 354-356.

⁴ *Ibid.* 355.

⁵ Abdel AZIM RAMADAN, «Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups», *Fundamentalisms and the State* (Chicago 1993) 152-184. Bruce LAWRENCE, «Muslim Fundamentalist Movements: Reflections Toward a New Approach», *The Islamic Impulse* (Londres 1987) 15-37.

⁶ John VOLL, o. c. 368-370.

tendencia no-islámica en Egipto, Siria, Argelia y Arabia Saudita durante los años 70 y 80⁷.

Si nos remontamos cuatro décadas, también podemos encontrar eruditos, clérigos y otras personas en las comunidades Shii quienes iniciaron y establecieron movimientos para recuperar la pureza, ortodoxia y espíritu islámicos de la sociedad musulmana. El ayatollah Muhamman Bagir Sadr en Irak, el imán Musa Sadr en el Líbano y el ayatollah Jomeini en Irán fueron los principales activistas de sus países respectivos quienes lucharon contra el laicismo, la occidentalización y la apatía religiosa. En este sentido un erudito señala lo siguiente:

Fue en la segunda mitad del siglo xx cuando muchos de los ulema y chiitas educados de Irán, Irak y Líbano quedaron convencidos de que el apoyo prestado por las naciones occidentales a muchos Gobiernos dictatoriales e incluso opresivos basado en la importación de modernas ideologías laicas occidentales u orientales no solamente resultaba inadecuado como aportación de soluciones a su crisis de identidad, sino que también eran incapaces de corregir las injusticias socio-políticas padecidas por los más oprimidos de esos países. Los años 60 fueron cruciales para sacar a los ulema chiitas de la indiferencia que ellos mismos se habían impuesto para exponerles a la modernidad. Esos años sirvieron para poner una alternativa en manos de los chiitas: el chiismo potencialmente activista de los Imanes Ali y Husayn. Por otra parte, el chiismo activista les ha dado una mayor confianza a los chiitas para hacer frente al mundo moderno donde se plantean nuevas formas sutiles de colonización⁸.

Tal y como hemos podido comprobar en el anterior resumen sobre movimientos evangélicos islámicos y en contra de lo que se piensa habitualmente en el mundo occidental, los movimientos fundamentalistas no iniciaron su andadura con posterioridad al triunfo de la Revolución Islámica en Irán. Tras efectuar un profundo estudio transnacional, se ha comprobado que el fundamentalismo ha sido uno de los muchos movimientos políticos y sociales importantes en la región desde hace más

⁷ Ibrahim IBRAHIM, «Religion and Politics under Nasser and Sadat, 1952-1981», *The Islamic Impulse* (Londres 1987) 121-135. Emmanuel SIVAN, *Radical Islam* (New Haven 1985) 16-83. Adeed DAWISHA, *The Araba Radicals* (Nueva York 1986) 77-131.

⁸ Abdulaziz SACHEDINA, «Activist Shi'ism in Iran, Iraq and Lebanon», *Fundamentalisms Observed* (Chicago 1993) 450. También pueden encontrarse opositores similares en la escena asiática: John ESPÓSITO, *Islam and Asia* (Oxford 1987).

de siglo y medio. El fundamentalismo, visto desde sus exigencias básicas, nunca ha desaparecido de la vida política y social de Oriente Medio desde que se produjo su enfrentamiento con el mundo occidental a nivel de civilizaciones.

Vamos a definir el fundamentalismo en el contexto de Oriente Medio. El fundamentalismo se define en este informe como el retorno a lo básico, a las raíces, como si fuera un renacer cultural y, dentro de un contexto estructural, como una teoría de cambio endógeno; una teoría que procura evitar las aportaciones exógenas respecto a sus formulaciones y aplicaciones debido a experiencias coloniales. Tanto Martin Marty como M. Scott Appleby señalan que «el fundamentalismo religioso ha surgido en el siglo xx como hábito mental; es algo que se encuentra en las comunidades religiosas y que paradigmáticamente se encarna en determinados individuos y movimientos representativos, algo que se manifiesta como una estrategia, o como un conjunto de estrategias, mediante las cuales los creyentes asediados intentan conservar su identidad diferenciadora como pueblo o grupo»⁹.

Ambos autores señalan además que los fundamentalistas establecen fronteras¹⁰. Por ejemplo, en el contexto de Oriente Medio, los fundamentalistas creen en determinadas limitaciones: limitaciones en el individualismo, en la satisfacción de intereses propios, en la adquisición de riqueza material, en los atributos materialistas de la vida, en el tipo de comunicación social que puede establecerse entre hombres y mujeres, en la naturaleza de las aportaciones exigidas por la actualización propia, etc. Está claro que estas fronteras o limitaciones surgen de la visión mundial islámica y de la filosofía social que ha entrado en situación de conflicto directo con las bases que dan forma a la civilización occidental.

Ann Elizabeth Mayor argumenta que los fundamentalistas musulmanes tienden a transformar la Shari'a (conjunto de leyes islámicas) en una ideología como mecanismo para reorganizar la sociedad¹¹. Creo que el fundamentalismo musulmán no llega a ser un método o programa ni tampoco lo que Marty y Appleby definen como estrategia. El

⁹ Martin MARTY y M. Scott APPLEBY, *Fundamentalisms and the State* (Chicago 1993) 3.

¹⁰ *Ibid.* 4.

¹¹ Ann Elizabeth MAYOR, «The Fundamentalist Impact on Law, Politics and Constitutions in Iran, Pakistan and the Sudan», *Fundamentalisms and the State* (Chicago 1993) 110.

fundamentalismo musulmán es una protesta contra el *status quo* totalmente ajeno al quehacer musulmán y un intento afectivo de reinstaurar tanto el orgullo como la civilización musulmanas. De hecho, en el último siglo y medio no ha habido ningún cambio en el discurso ni en la argumentación de los fundamentalistas musulmanes de las sociedades Sunni y Shii. Lo que no se ha producido es un planteamiento de índole instrumental capaz de reducir las contradicciones entre tradición y modernidad. Aún queda por explorar la construcción de modelos serios en base a estas premisas conceptuales.

Por tanto, y dentro de este marco, el fundamentalismo que únicamente es significativo en un contexto occidental¹², se convierte en un campo de análisis totalmente nuevo. El Islam no es lo mismo que el fundamentalismo. Expresiones tales como el Islam radical, extremismo islámico, aventura islámica, etc., han sido creadas por los propios medios de comunicación como resultado del apasionamiento periodístico y carecen, por tanto, de toda sustancia académica¹³. Como religión, el Islam posee su propia base filosófica y conceptual¹⁴. Los mecanismos que permiten convertir al Islam en una estructura de sociedad, en un orden político y en un modelo de Estado son temas de índole metodológico.

Si pudiéramos emplear el término fundamentalismo para definir la oposición política en Oriente Medio, cabría señalar que los eruditos islámicos no han pasado aún a una fase sustancial con el Islam. El fundamentalismo ha sido utilizado más bien como mecanismo para dar publicidad a la disidencia. Tal y como afirma un observador:

He conocido a muchos adeptos del resurgir islámico con conocimientos muy limitados de lo que es el Islam. Su principal preocupación consiste en articular sus demandas políticas, sociales y económicas en el seno de un vocabulario islámico politizado. Desde la revolución iraní, muchos intelectuales árabes socialistas se han apartado del nacionalismo árabe e incluso del marxismo tras redescubrir el Islam como ideología política de oposición¹⁵.

¹² De hecho, el término «fundamentalismo» fue acuñado para los americanos miembros de las iglesias evangélicas quienes intentaron alcanzar una aplicación y comprensión literal de la Biblia, rechazando la teoría evolutiva de Darwin. Murad HOFMAN, *Islam* (Garnet Publishing 1993) 66.

¹³ Edward SAID, *Covering Islam* (Nueva York 1981) 127-165.

¹⁴ Seyyed HOSSEIN NASR, *Traditional Islam in the Modern World* (London 1987) 75-121.

¹⁵ Bassam TIBI, «Islam and Arab Nationalism», *The Islamic Impulse* (Londres 1987) 68.

En un libro titulado *Rationality and Development*¹⁶, intento resolver un enigma aparentemente difícil al que se enfrenta la compleja mezcla de tradición y modernidad en Oriente Medio (y otras regiones del Tercer Mundo). Al estudiar esta enorme cantidad de experiencias amasadas por el mundo occidental he presentado mis argumentos en base a una suposición, a saber: con la enorme experiencia occidental acumulada podemos definir dos columnas de experiencia presentadas en la figura A:

Figura A

Experiencia de civilización occidental

<i>Base racional</i>	<i>Contextos paradigmáticos</i>
Organización conceptual de la élite	Laicismo
Cohesión social	Individualismo
Análisis coste/beneficio	Materialismo inmenso
Sistema jurídico eficiente	Capitalismo
Sistema educativo fiable	Centralismo estatal
Ética del trabajo	Industrialismo sin límites
Estabilidad política	Socialismo

Este marco plantea el argumento de que el Islam es compatible con la base racional de la experiencia occidental en cuanto a la construcción de civilizaciones. Este elevado número de fundamentos racionales puede estudiarse y extraerse de manera inductiva¹⁷. La siguiente fase de la construcción de modelos consiste en desarrollar marcos en base a una integración de contextos paradigmáticos islámicos a condición de que se tengan en cuenta estos fundamentos racionales. Los modelos no surgen repentinamente de la nada. Necesitan procedimientos de tanteo ligados al tiempo y a los datos para alcanzar un nivel relativamente óptimo. Tal y como se demuestra en la Figura B, el proceso de tanteo de t1d1 proporcionaría el modelo m1, mientras que se obtendrían modelos más nuevos como el m2, m3 y m4 a medida que va pasando el tiempo y se acumula la experiencia.

¹⁶ Mahmood SARIOGLHALAM, *Rationality and Development* (Teherán 1993) 193.

¹⁷ *Ibid.* 130.

Conclusiones

Creo que los temas a los que se enfrenta la élite musulmana son representativos de un mayor reto teórico respecto a lo que años atrás experimentarían los pensadores y la élite occidental. Desde un punto de vista metodológico, el desarrollar un modelo en base a una mezcla de materialismo y espiritualidad y su ajuste con el paso del tiempo resulta ser una tarea mucho más compleja y ardua que el tipo de experiencias que tuvieron en Occidente en un solo terreno, especialmente en circunstancias en las que prevalece una ideología global llamada liberalismo. El fundamentalismo no trae consigo una teoría del crecimiento o desarrollo y quizá tampoco haya que esperar que así sea. Tal y como he descrito durante toda la ponencia, no se puede atribuir el fundamentalismo al Islam; únicamente se trata del mecanismo más idóneo para ir ganando en la negociación que tiene lugar con fuerzas domésticas o externas.

Es necesario conseguir una unión entre los axiomas de la civilización y la construcción del modelo islámico para que pueda emerger la civilización islámica¹⁸. El intelectualismo musulmán necesita pasar del pensamiento y metodología instrumental al no-instrumental o, tal y como ha señalado un autor, de lo no-operativo a lo operativo¹⁹. La construcción de instituciones tolerables en el campo de lo social y lo político exige un proceso de pensamiento aplicado y científico. Tal y como señala Leonard Binder, los vínculos psicológicos profundamente enraizados entre los musulmanes y el Islam han producido una escasa eficacia política²⁰. Por tanto, desde el punto de vista de construcción de modelos debe llevarse a cabo un proceso de tanteo con estos preceptos ideológicos. Existe una relación clara entre la construcción de modelos, la metodología científica y, de manera más marcada, el proceso de tanteo. Un paso importante en este contexto es el logro de una experiencia gradual dentro de la cual los miembros de la élite se verían sometidos a procesos de creación de consensos. Es fundamental contar con un clima de consenso para la cohesión social de un sistema de pensamiento. Dentro de este contexto, el fundamentalismo

¹⁸ Mahmood SARIOLGHALAM, «Civilizational Axioms and the Future of Islamic Civilization», *Islamic Culture and Civilization: Collection of Articles* (Teherán 1994).

¹⁹ Ziauddin SARDAR, *The Future of Muslim Civilization* (Londres 1979) 67-69.

²⁰ Leonard BINDER, *The Ideological Revolution in the Middle East* (Nueva York 1964) 131.

únicamente es un intento de adquirir autenticidad y resolver temporalmente la crisis de identidad en el camino que conduce hacia la construcción de un sistema islámico²¹. Por tanto, está muy claro que es necesario llevar a cabo importantes transformaciones a fin de pasar de un estado afectivo a un estado de sistema en Oriente Medio. El fundamentalismo seguirá siendo una ideología política de oposición en tanto no se lleve a cabo ese esfuerzo.

²¹ Ver Mahmood SARIOLGHALAM en cuanto al concepto de la autenticidad y su significación (por lo menos en el caso iraní): «Conceptual Sources of Iranian Foreign Policy Toward the Arab World», *Iran and the Arab World* (Nueva York 1993) 21-22.

El Islam y la política

por **D. Reza Dawari Ardakani**

*Conferencia pronunciada
el 29 de marzo de 1994*

Forum Deusto

El Islam y la política:

por D. Reza Dawari Ardakani*

El título que lleva esta conferencia es *El Islam y la política*, sin embargo no tengo intención de tratar de hablar sobre temas políticos, sino que remitiéndome a la historia de los Profetas tal como se describe en el Sagrado Corán y teniendo en cuenta los datos y referencias históricas más comunes y aceptables, quiero señalar que, a diferencia de lo que algunos escritores políticos recientes han creído, no puede considerarse el Islam como una religión apolítica, y la política del Islam no se corresponde con lo que los gobernantes musulmanes han llevado a cabo a lo largo de la historia islámica. Dicho de otra manera, la política islámica no consiste en un conjunto de medidas adoptado por los musulmanes según las necesidades y con el fin de mantenerse en el poder. Dado que el Islam cuenta con la política, cabe preguntarse: ¿Dónde se sitúa esta política en el marco de los sistemas y regímenes políticos? y, si esta política fuera presentada a Platón o a Aristóteles, ¿en qué categoría la situarían?, y, aún más, ¿por qué los teóricos de la época moderna no han intentado hablar de esta política?

Al responder hay que decir, en primer lugar, que la política religiosa no tiene cabida en las nuevas áreas políticas, dado que la independen-

* Reza DAWARI ARDAKANI es Doctor en Filosofía. Actualmente es Decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Tehran, Profesor de Filosofía en la Universidad de Tehran, Secretario General de la Comisión Nacional de la UNESCO, Miembro del Consejo Superior de la Cultura y Editor de la revista *Carta de la Cultura* publicada por el Departamento de Asuntos Internacionales del Ministerio de Cultura y Orientación Islámicas. Entre sus obras cabe mencionar: *Poetas en los tiempos difíciles*, *Filosofía política de Farabi*, *Instituto de la Filosofía Islámica*, *Fundamentos teóricos de la civilización occidental*, *Posición de la Filosofía en la historia del Islam*, *Defensa de la Filosofía*, *La época utópica*, *Nacionalismo y soberanía nacional*, *Nacionalismo y Revolución*, *Qué es la Filosofía*, *La Filosofía en crisis* y *La posición de la Filosofía en el Islam*. El libro *Cartas a un amigo alemán* ha sido traducido a varios idiomas.

cia de la religiosidad es un requisito inherente de la política o mejor dicho, esta independencia está en la raíz y origen de la política moderna. En segundo lugar, también los precursores griegos pensaban en la política y el gobierno filosófico, pero para ellos nunca eran iguales religión y política. Siendo así, tal como figura en las obras de Platón, Aristóteles y en las de otros filósofos de la época moderna, no puede hablarse fácilmente de religión política y de política religiosa. No obstante, si se separa la política de la religión no quedará de esta última más que una serie de creencias individuales y costumbres estrictas y rigurosas.

En cualquier caso, el Islam es político y si no lo fuera la política no derivaría de él, y, por consiguiente, sería muy difícil su permanencia. Si se tiene en cuenta el significado común de política, descartar la política religiosa no será algo extraño. El hecho de que los escritores modernos renieguen de dicha política es justificable puesto que se han formado bajo el espíritu de la modernidad, si bien no vulneran sus intereses religiosos considerándolos como algo muy definido y limitado a una serie de prácticas y formalidades individuales. Si uno observa la religión como un asunto de conciencia no puede aceptar la política religiosa, y cuando mira la religión no es capaz de observarla políticamente, ya que su referencia es la política aplicada actualmente cuyos principios y normas no tienen nada que ver con la religión.

Desde hace muchos años, ha habido hombres con prestigio religioso que apoyándose en el Libro Sagrado y la Tradición profética intentaron llevar a cabo una serie de cambios en la política de los países islámicos donde los gobernantes eran corruptos y despóticos. Su iniciativa no consistía en el hecho de que los países musulmanes adoptaran una política totalmente islámica, sino que sólo pretendían, con la ayuda de la religión, disminuir la opresión. De lo que decían y hacían podría deducirse que percibían la religión como lo político, pero entender la religión como lo político es una cosa y creer en la política religiosa es otra. Por ello, algunos de los seguidores de los promotores de los movimientos islámicos han rechazado la política islámica. Veamos, pues, en qué consiste la política islámica y cuáles son sus principios y normas.

Sabemos que en el mundo musulmán se han escrito libros sobre las reglas y prácticas del gobierno. Me pregunto si estos libros abordan el proyecto exhaustivo de la política islámica.

Posiblemente, los que consideran la religión y la política como cosas diferentes y separadas dirían que en estos libros, en lugar de hablar de política religiosa, se reconoce que las costumbres y las prácticas de los sistemas monárquicos de Persia y de Roma fueron objeto de imitación y

seguimiento por los califas omeyas y abasíes, a quienes atribuyen el ejercicio de las reglas de jurisprudencia y judiciales del Islam. La base argumental en que se apoyan la mayoría de los que niegan la política islámica estriba en que en los libros de las reglas de gobierno se trata de la jurisprudencia, de las normas de lo lícito e ilícito, de la manera de solucionar las discrepancias, las sentencias y la justicia que con frecuencia eran cumplidas por un régimen arbitrario y sus encargados (por lo que se refiere a la justicia quizá fuera un poco diferente). Desde finales del siglo pasado, en el mundo musulmán siempre se han producido levantamientos y revoluciones con el objeto de dismantelar el despotismo antiguo e instaurar la constitucionalidad. Los sabios religiosos de primer rango han tomado parte de forma muy eficaz y hombres como Seyed Yamal al-Din Asad Abadi y sus amigos y discípulos tomaron parte en las reformas políticas de los países islámicos. No obstante, ellos no han explicado la política islámica. El gran alfaquí de la época de la Revolución constitucional de Irán, Ayatollah Naini, en un pequeño libro que escribió sobre el rechazo al despotismo hablaba del constitucionalismo no sólo como un esfuerzo razonable sino necesario para reducir la represión. En este mismo libro mencionaba que había pensado añadir un capítulo sobre el gobierno del Alfaquí, pero por una serie de razones dejó de hacerlo.

Como hemos mencionado anteriormente, el Islam político y el hecho de que el Islam cuente con la política son dos cosas diferentes. Por lo visto, no hay discrepancias en cuanto al hecho de que el Islam sea una religión política. El Profeta del Islam instauró el gobierno en cuanto se dieron las condiciones mínimas, y tras su muerte se eligió sin demora un sucesor.

La era islámica comienza precisamente con la emigración del Profeta cuando se fundó el gobierno islámico, aun siendo más lógico que hubiera empezado con el comienzo de la misión profética de Mahoma.

Resulta incuestionable el hecho de que los musulmanes debido a su educación y creencias islámicas estaban atentos a la política y a raíz de todo esto se veían obligados a menudo a intervenir en ella. Cuando Muawiya llegó al poder en Damasco no gustó a muchos musulmanes su manera de gobernar. Entre ellos algunos musulmanes no chiíes que no creían en el imamato como un principio ineludible para la fe islámica. Recordemos que los cuatro fundadores de las escuelas sunnites vivieron bajo presión del gobierno y fueron objeto de persecución; incluso el Imam Ahmad Ibn Hanbal fue azotado.

Tampoco cabe la menor duda de que desde la creación del gobierno omeya el califato se convirtió en un reinado y se impusieron reglas y

costumbres propias de los imperios romano y persa, en lugar de seguir la tradición de los cuatro califas ortodoxos. Asimismo, escritores e historiadores de los primeros siglos del Islam, sin importarles el hecho de si el Islam era político o no, o contaba con la política o no, mencionaron que las costumbres y normas del califato de la época omeya y abbasí no eran islámicas.

Por ejemplo, Ibn Qutaiba Dinwarí que en el siglo III de la era musulmana (IX de la era cristiana) escribió sobre el cambio de sistema y la política no quiso pronunciarse sobre si el Islam carecía de una política propia, por lo cual los gobernantes se veían ante la necesidad de recurrir a las normas y prácticas de un lado y otro con el fin de gobernar. Si nos fijamos bien en lo que dijo Ibn Qutaiba teniendo presente la opinión de los teóricos modernos, podremos deducir que ni el califato omeya ni el abbasí, ni los reinados y emiratos creados en los territorios musulmanes eran islámicos.

Sin embargo, no olvidemos el hecho de que aun cuando los precursores decían que esos califatos y reinados no eran islámicos no querían decir ni mucho menos que no existiera la política islámica, sino que éstos habían abandonado la manera de gobernar de los cuatro califas ortodoxos. De hecho, ¿creían que los califas ortodoxos habían llevado a cabo una política propiamente islámica?; dicho de otra manera, ¿existe realmente algo denominado política estrictamente islámica que pueda ser seguida actualmente?, o aún dicho de otra forma, ¿es posible en una época como la actual dominada por la tecnología, llevar a cabo una política religiosa?

De todo lo expuesto hasta ahora se puede deducir: 1. El Islam es una religión política. 2. Es posible que haya quien reconozca la existencia de una política propiamente islámica promulgada por el Profeta y seguida por los sucesores ortodoxos 3. Si se intenta clasificar la política islámica en el conjunto de las teorías políticas clásica y moderna, habría que decir que la política del Islam no sería comparable ni con el liberalismo, ni con el comunismo, ni con la socialdemocracia de hoy, ni con la aristocracia, ni con la oligarquía o la antigua democracia. Incluso un filósofo musulmán como Farabi, que colocó al Profeta en lo más alto de su utopía, se centró más en la opinión de los habitantes de Medina que en la exposición del sistema y la organización política, así como en la manera de gobernar. El problema reside en que los que creen en la separación de la política y la religión miran a aquélla situándola en los límites de un plan configurado en la política teórica griega desarrollado en el Occidente moderno, y convertido en las formas que conocemos

actualmente. Todo lo más quizá digan que ante las presentes condiciones, los gobernantes no tendrán más remedio que comportarse de acuerdo con las costumbres y prácticas ya existentes.

Hasta los comienzos del siglo xx, o quizá hasta el término de la Segunda Guerra Mundial, era frecuentemente expresada la necesidad de ir a la búsqueda de otro significado para la política, o al menos la posibilidad de que tomara una forma diferente de la que tenía. Por ello, la tendencia actual que nos habla de agotamiento de las ideologías ¿no debe poner en duda la exactitud de las políticas ya existentes? Responder a tal pregunta no resulta fácil.

Si pensamos en ello teniendo presentes la manera de vivir y la actitud política en los primeros tiempos del Islam, es posible que se nos diga que hemos mezclado la ética y la política y que, por ejemplo, la conducta y sabiduría propias del Profeta y de algunos de sus sucesores virtuosos, capaces y prudentes que desarrollaron grandes obras, no pueden considerarse como criterios y normas de comportamiento político; incluso se puede aludir a las palabras de Alí Ibn Talib cuando dice: «Vosotros no podéis vivir como yo.»

En este siglo se produce el cambio político y la mayoría de los países se encaminan hacia la modernidad. También en los países musulmanes aparecen modernistas que se interesan en la historia del Islam, la tradición del Profeta y sus seguidores. Yamal ad-Din Asad Abadí en su obra contra el naturalismo afirma que determinados velos y ornamentos no dejan que el Islam genuino salga a la luz y que deberían eliminarse éstos para poder conocer su fondo y su origen. A raíz de esto, algunos amigos y discípulos de Asad Abadí siguieron la tradición de los predecesores y su manera de vivir, por lo que fueron llamados tradicionalistas. No olvidemos que refiriéndose a este movimiento dijeron que el Islam carecía de una política. Por otra parte, algunos de los grandes seguidores de Yamal ad-Din, observando el origen de la historia del Islam, consideraron que estos velos y decoraciones tenían en gran parte su raíz en el pensamiento griego, y apuntaron que el espíritu del Islam era incompatible con el de Grecia. Por otra parte, cuando quisieron definir el espíritu islámico miraron a la nueva ciencia, y efectivamente confirmaron cuán compatible era el Islam con esta ciencia. No quiero opinar sobre el hecho de si tal afirmación es correcta o incorrecta, superficial o profunda; no obstante es evidente que recurriendo a tales aseveraciones, o sea, al hecho de afirmar que el Islam es incompatible con el helenismo pero compatible con el espíritu de la ciencia moderna, no se pone en evidencia la realidad del Islam. Es decir, si reconoce-

mos que la ciencia y la civilización modernas son la perfección de lo que pretenden, ¿cabe hablar de política islámica? Si, por el contrario, las rechazamos, ello no esclarece nada.

En cualquier caso, podemos ver cómo incluso referirse al principio y origen del Islam puede ser un camino que nos lleve a la negación de la política islámica, o a su adaptación a las políticas actuales, tal como ocurre hoy en día en ciertos países musulmanes, de los que algunos piensan que el Islam es parecido al marxismo, los han interrelacionado; mientras otros que creen que la política del Islam es igual que la democracia. Como si no hubiera otra salida a lo ya existente y, por tanto, habría que adaptarse a ello.

Hemos dicho que el Islam es una religión política, y que las políticas llevadas a cabo por los gobernantes musulmanes carecían con frecuencia de las costumbres y prácticas islámicas, ya que a lo largo de la historia del Islam sucesivamente los gobernantes han sido reyes y príncipes. Si bien ello no implica necesariamente que el Islam cuenta con su propia e independiente política, tampoco indica lo contrario; es decir, el hecho de que los califas y los reyes hubieran tomado las normas y prácticas ajenas, no significa que el Islam carezca de su política.

Ahora bien, si afirmamos que el Islam contiene una política, debemos ser capaces de demostrarlo y explicar en qué consiste esa política: cuáles son sus principios y sus normas. Si de hecho deseamos hablar de política islámica debemos dar pasos para crear el mundo islámico y realizar la utopía y política islámicas. Sin duda alguna para adentrarnos en este camino habría que ofrecer un trazado, aunque llano y muy básico, a los interesados.

Al estudiar el Corán, distinguimos la sociedad religiosa según la historia de los profetas, dado que ellos son mensajeros de Dios, fundadores de la sociedad religiosa. Para impulsar tal sociedad debieron sacrificarse y sufrir para conseguirlo. Sin esta dura prueba, influir en la sociedad y cambiar el sistema no religioso resulta imposible, dado que ello no puede realizarse ni con palabras ni por medio de actos políticos comunes y corrientes.

A priori el político que desea aplicar la política islámica no se corresponde al gobernante del mundo actual. Además, ¿qué entendemos por ese político, y cuáles son sus peculiaridades? Si preguntamos a los políticos islámicos cómo alcanzan la dignidad de gobernar, o en qué condiciones pueden o deben gobernar, así como las normas y el programa de su gobierno, alegarán que esto no tiene la menor importan-

cia; dirán también que no deben plantearse estas cuestiones, puesto que lo importante no es quién gobierna sino cómo gobierna, y además es posible que insistir sobre quién debe gobernar sea la base que conlleve el surgimiento de regímenes despóticos y fascistas; o que el «cómo» alguien alcance la capacidad de gobernar en una sociedad específica o especialmente religiosa, no debe confundirse con el hecho de quién ha de gobernar.

En todos los sistemas políticos, los gobernantes cumplen una serie de condiciones y aquel dirigente fundador de un determinado tipo de sociedad será la manifestación de ésta. En Occidente si no hubieran aparecido los pensadores y filósofos, si no se hubiera desarrollado la filosofía moderna, tampoco existiría la política moderna. Cuando la política consigue independencia, fácilmente se nos viene a la mente la siguiente pregunta: ¿qué es más importante la manera de gobernar o quién gobierna? No obstante, somos conscientes de que actualmente en Occidente habría que revisar la manera de plantear esta cuestión. Cuando se dice que hay que fijarse en las normas y prácticas de la política y del gobierno se entiende que tales normas y prácticas son consistentes, y si su vigor no es permanente necesitarán un plazo relativamente largo para desaparecer. Ultimamente incluso hay personas que dicen que la democracia es la forma final de la historia, que no aparecerá otra norma alternativa, es decir, la historia política se ha acabado con la democracia moderna. Sin embargo, sabemos que a veces nuestros ojos han visto cosas que no se corresponden con lo que oyeron nuestros oídos.

Ahora toda la existencia de Occidente y sobre todo su realidad política ha entrado en una época de crisis. Parece lógico y justificado afirmar que en los siglos XVIII y XIX se daba más importancia a la manera de gobernar que a la persona que lo hacía, y que se buscaba un control con el fin de que se respetaran las leyes y normas; pero actualmente dicho control resulta ciertamente difícil de ejercer. Cuando una etapa histórica decae y se asienta la corrupción en la sociedad, se pone en peligro la fe en los principios sobre los cuales se han desarrollado la historia y la política. Sus costumbres también se convierten en una mera formalidad e incluso los mismos mecanismos de control se ven afectados por la corrupción. ¿Acaso actualmente no supone una dificultad tal control en las democracias occidentales? ¿No es verdad que hoy en día aquellos que gobiernan no están suficientemente capacitados? Y los propios observadores, ¿creen ellos mismos en la normativa que debe cumplirse? Cabe preguntarse también si los organismos, oficiales o no, encargados de defender los derechos humanos, actúan independiente-

mente de las potencias políticas, identificando y condenando a los agresores de manera justa, o si bien el tema de los derechos humanos se ha convertido en un instrumento de presión.

Un control efectivo sería posible en una sociedad que gozara de salud, pero en una sociedad enferma y en crisis incluso los observadores corren el riesgo de corromperse.

Una política nace en una determinada coyuntura, llega la fase de estabilidad y por fin es posible que acabe convirtiéndose en un conjunto de normas estrictas y rigurosas. En la actualidad, la política occidental ha salido de esta fase y no se halla en una situación fácil de controlar.

Hace cien años, para los intelectuales musulmanes resultaba muy difícil pensar en una política independiente de la de Occidente. Hoy las cosas han cambiado y plantear otra política no parece imposible, ahora bien, podremos decir en qué consiste la política islámica cuando podamos conocer bien una política que seamos capaces de realizar. Dicho de otra manera: la definición de política islámica dependerá del hecho de que se den las condiciones para su plasmación.

Hasta cierto punto puede pensarse en la siguiente posibilidad: ¿qué condiciones deben existir para establecer un gobierno islámico? Podremos conocer tales condiciones remitiéndonos a las experiencias de los primeros tiempos del Islam, y acercándonos a la vida e historia de los profetas.

Noé, Abraham, David, Jacob, José, Moisés y Jesús, todos ellos nos enseñaron, entre otras cosas, la política. En el Corán se mencionan escasamente las enseñanzas proféticas, pero se nos habla ampliamente de su historia llena de luchas en el camino de la Verdad, sus esfuerzos y sacrificios. Ello tiene su sentido.

Los profetas no vinieron para cambiar las normas y sustituirlas por otras. Si así fuera, sus normas y costumbres hubieran tenido validez únicamente para la época que vivieron o por un período limitado.

Quien opine que la religión debe adaptarse a los tiempos y épocas tendrá razón; es decir, si las normas y costumbres formales tuvieran originalidad, daríamos la razón a aquellos que dicen que las normas y prácticas dependen del tiempo en que son formuladas y que deberían cambiar de acuerdo con las necesidades de cada época.

Los mensajeros de Dios destruyeron los ídolos, no sólo los externos sino también el egocentrismo, superando completamente el camino de sumisión ante Dios hasta alcanzar la dignidad de guiar y liderar. A

propósito de la destrucción de ídolos, hablemos de la prueba a la que se sometió a Abraham y del camino que siguió hasta alcanzar la dignidad de liderar al pueblo, «fundiéndose» en él. Abraham superó la prueba más dura por su amor a Dios: al oír la voz divina que le ordenaba sacrificar a su amado hijo, no lo dudó. El rompió con todos sus intereses y se unió a Dios. Sin embargo tras superar la prueba «reencontró» a su hijo, convirtiéndose así en clara manifestación de normas y costumbres. Abraham fue considerado Amigo de Dios por haber hecho este sacrificio, pues la política religiosa está fundada a base de pruebas como ésa.

Ahora bien, si se dice que la política hay que dejarla para los que poseen tales experiencias, ¿dónde podemos encontrar hombres así, dado que los profetas son únicos y singulares? Cuando se habla de política islámica hay que ofrecer unos principios y reglas que los gobiernos e instituciones islámicos puedan ejercer. Y surge la pregunta: ¿Podemos de hecho compilar tales principios y normas?

En este camino hay que adentrarse con firmeza e intentar avanzar, pero no puede esperarse conseguir un trazado como los prototipos existentes en las teorías y sistemas políticos; aquello que puede y debe destacarse es lo siguiente:

1. La política religiosa no se identifica con el poder tal como existe en la política oficial. Quizá Platón fue el primer pensador que expuso que el poder provoca la corrupción y, para evitarlo, veía necesario intimar con el mundo invisible y las verdades superiores. Se dice que hay que observar y controlar lo que hacen los políticos y así evitamos la desviación y la corrupción. El problema es que si la corrupción entra en la sociedad, el control no será eficaz. Solamente cuidando la verdad se puede garantizar la rectitud de comportamiento y la dignidad de acción. En la política islámica el pueblo debe supervisar los actos del gobernante y éste es responsable ante la sociedad.
2. El poder político en sí no es deseable. Para Imam Alí Ibn Talib, cuyas palabras y forma de vida fueron la manifestación de la fe por excelencia, constituyendo sus afirmaciones en muchos casos explícitas lecciones políticas, el poder tenía menos valor que «un viejo y roto zapato»; y precisamente fue él quien, tras recibir el impacto de la espada, dijo: «Juro por Dios que me he liberado.» En su discurso al asumir el cargo de califa, declaró: «Si no me lo hubiera pedido la gente y no hubiera sido por su apoyo, no me habría sentido obligado a aceptar el cargo; si no fuera por el

compromiso de los sabios, los cuales no son indiferentes a la glotonería de los opresores y al hambre de los oprimidos, dejaría las riendas del gobierno.» De esta breve afirmación puede extraerse lo siguiente:

- a) El poder en sí no es deseable.
 - b) Gobernar es una obligación, siempre que se den las condiciones, y hay que asumirla.
 - c) Los sabios y eruditos no deben ser indiferentes ante la opresión, ni deben soportar que los hambrientos pasen hambre, ni que los opresores y explotadores derrochen los recursos.
 - d) Por último, el apoyo de la gente es indispensable para establecer el gobierno y una firme garantía para su continuidad.
3. Por lo tanto, una de las condiciones necesarias para formar y continuar el gobierno es la contribución y el apoyo popular. Cuando se den las condiciones requeridas, gobernar es una obligación.
 4. El gobierno debe guiar a la gente hacia el bien. Imam Alí Ibn Talib en una carta a Malik Astar, gobernador de Egipto, dijo que le había destinado allí con el fin de recaudar los impuestos, combatir a los enemigos y atender a la gente para resolver los problemas. Se dice que lo importante es saber cómo resolver los problemas y mejorar la sociedad.

En los primeros tiempos del Islam, Egipto estaba en una situación incomparable a la de ahora. De hecho, si hoy en día un gobernante pretende resolver los problemas de la sociedad, ¿podría adoptar las mismas medidas que aplicaba un gobernador o un gobernante justo en aquellos tiempos? En realidad, la pregunta es: ¿Cómo el Islam hoy en día y en estas circunstancias puede ofrecer medidas adecuadas para un mundo totalmente controlado por la tecnología?

El problema con que se enfrenta el pensador religioso consiste en preguntarse: ¿Cómo puede deshacerse el desastroso mundo actual y utilizando de nuevo sus materias construir lo que debe hacerse?

Habría que ver cómo la política es reconciliable con la moral y hacerlas ambas compatibles. Ello no puede conseguirse a través de palabras y discursos, sino que es necesario crear una base sobre la cual se asienten ambas cosas. La política y la moral en la historia conocida pocas veces han ido juntas. Ha sido en el comienzo de la era moderna cuando se han separado por completo, hasta que ya en la política teórica se han considerado dos cosas esencialmente separadas y aparte.

Para finalizar, trataremos aquello que frecuentemente se plantea: ¿Qué hay que hacer y cuáles son las instrucciones? En el Islam están bien definidos todos los principios de fe, así como todos los deberes y las órdenes prácticas. Debe crearse un mundo en el que sea posible mantenerse firme en los principios y creencias religiosas y así poder practicar la fe. En un mundo no religioso quizá permanezcan las formas de las creencias y la gente siga practicando la fe por costumbre, pero estos principios y creencias no van unidos a su corazón. Aquellos que consideran la religión como un asunto de conciencia no se dan cuenta con frecuencia que si la religión se ha convertido en un asunto espiritual e individual separado de nosotros y sin influir para nada sobre nuestros comportamientos, quedará como un recuerdo procedente de la era religiosa a la que hay que respetar. Es cierto que la religión de conciencia no interviene directamente en la actitud que guardamos respecto al mundo y la sociedad; pero si de hecho se ha mantenido la religión en la sociedad es porque el hombre no puede vivir sin ella. Kant creía que con el «siglo de las Luces» el hombre llegaría al progreso y sería liberado de las cadenas que limitaban su pensamiento. El consideraba importante la religión (la de conciencia, obviamente) para ese mundo libre. No se sabe si él había sentido que el mundo moderno había hecho más esclavizado al hombre, privándole incluso de su libertad en la vida cotidiana. En este mundo la religión no puede ser un refugio individual.

Este mundo se está dirigiendo en un sentido que le llevará a una situación de terrible tormenta. Quizá algunos se ocupen como Noé de construir arcas de salvación. Noé construyó la suya en tierra, en un lugar alejado del mar, soportando los desprecios y burlas de los ignorantes que podían parecer justificables. Estos decían que los barcos debían construirse a la orilla del mar y llevaban razón, no obstante ellos no veían la tormenta.

Me sentiré feliz si con esta charla he contribuido a suprimir la controversia que existe entre algunos que piensan que el Islam no cuenta con su propia política, y aquellos que sí consideran el Islam como una religión política, atribuyendo éstos la separación de política y religión a los opositores de esta última, dado que ha quedado bien claro, pienso yo, dónde reside la disputa.

Quien dice que el Islam no tiene en cuenta la política sostiene que de las enseñanzas religiosas del Islam no se pueden extraer instrucciones que establezcan un sistema que no sea ni capitalista ni socialista e independiente de la política moderna.

El que afirma que sí cuenta con la política, o bien sólo tiene presentes las normas de jurisprudencia, o bien, teniendo en cuenta estas normas, además considera que: en primer lugar, el Islam en lo político no mantiene una posición neutral. En segundo lugar, los musulmanes sí habían pensado en el establecimiento de un sistema islámico. En tercer lugar, si observamos detenidamente el Sagrado Corán, veremos cómo para fundar la sociedad islámica, debe existir una mentalidad adecuada. Y, por último, la política islámica está disponible teniendo en cuenta el mundo actual y aquello que está pasando con y en él.

La opción preferencial por los pobres

por **D. Gustavo Gutiérrez**

*Conferencia pronunciada
el 26 de abril de 1994*

Forum Deusto

La opción preferencial por los pobres

por D. Gustavo Gutiérrez*

Veinticinco años atrás tuvo lugar, en la ciudad colombiana de Medellín, un acontecimiento que dejaría una marca indeleble en la vida de la Iglesia y de la sociedad latinoamericanas. Se reunieron allí, por segunda vez, representantes de los distintos episcopados de América Latina¹, en esta ocasión estuvieron presentes también numerosos laicos, religiosas y sacerdotes. Todos llevaban con ellos las preocupaciones, los sufrimientos y las esperanzas de sus respectivos pueblos y comunidades.

Pero el proceso que deseamos recordar empezó ante de Medellín. De otro modo no se explica la fuerza de las tomas de posición de esta

* D. Gustavo GUTIÉRREZ nació en Lima, Perú, el 8 de junio de 1928. Estudió Medicina (1947-1950) en la universidad Mayor de San Marcos de Lima; Letras (1948-1949) en la Pontificia Universidad Católica del Perú; Filosofía (1951-1955) en la Universidad Católica de Louvain de Bélgica; Psicología (1952-1955) en la misma Universidad, y Teología (1955-1959) en la Universidad Católica de Lyon, de donde obtuvo el doctorado en 1985. Es también Doctor Honoris Causa en varias Universidades del Perú y en otras como Nimega (Holanda), Tubingen (Alemania), Kings College (Estados Unidos), Monreal (Canadá), etc. En 1959 se ordenó Sacerdote en la Arquidiócesis de Lima. Es profesor Principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú desde 1960. Ha sido Profesor Visitante en Universidades de Estados Unidos, Canadá y Gran Bretaña, y ha impartido numerosas conferencias en centros académicos de todo el mundo. Entre sus libros, algunos de ellos traducidos hasta 13 idiomas, cuentan: *Líneas Pastorales de la Iglesia en América Latina* (1969), *Teología de la Liberación, Perspectivas* (1971), *La Fuerza Histórica de los Pobres* (1979), *Beber de su Propio Pozo* (1983), *El Dios de la Vida* (1989), *En busca de los pobres de Jesucristo* (1992), etc.

¹ La primera Conferencia tuvo lugar en Rio de Janeiro en 1955, allí nació el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Existe un antecedente a esta Conferencia, en 1899 se reunió en Roma el Concilio Plenario de América Latina con la asistencia de 54 obispos, sus textos finales fueron publicados en *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina* (Roma, Tipografía Vaticana, 1906).

conferencia episcopal; pero sin duda ella da una gran amplitud y resonancia a una perspectiva surgida desde las comunidades cristianas presentes entre los pobres de América Latina y el Caribe. En esa andadura se va perfilando lo que llamamos la opción preferencial por los pobres.

En el discurso inaugural de Medellín, el Cardenal Juan Landázuri, uno de los tres presidentes de la Conferencia, formulaba una pregunta clave: «¿quiénes somos?». Y respondía: «somos una porción del Pueblo de Dios (...) una Iglesia que está tratando por todos los medios a su alcance de estar presente en el mundo, de escucharlo, de darle respuesta»². De eso se trata, en verdad, de una Iglesia que se hace adulta, que deja de ser «reflejo» para hacerse «fuente», según la afortunada expresión de Henrique de Lima Vaz. Una parcela del Pueblo de Dios que aprende a estar presente, a escuchar y dar respuesta con madurez a los desafíos que le vienen de la realidad latinoamericana.

No pretendo en esta charla situarme como observador aséptico del lapso transcurrido. Formo parte de este proceso, el camino hecho por la Iglesia latinoamericana es el nuestro. Me situo dentro de su vida, logros y obstáculos, propios de todo caminar histórico. Estamos, por consiguiente, ante un examen realizado a partir de una profunda fidelidad a una Iglesia en la que compartimos con otros nuestra fe y nuestra esperanza.

En este tiempo la Iglesia latinoamericana se propone, por eso, asumir una ruta que la defina: la opción preferencial por los pobres. Literalmente la frase no está en Medellín, pero la idea y los términos —en cambio— sí se encuentran allí. Pero no se trata sólo de una opción de alcance continental. Medellín plantea una exigente propuesta a la Iglesia universal: la identidad eclesial para hoy por la solidaridad con los pobres e insignificantes, en ellos encontramos al Señor que nos señala el camino hacia el Padre.

Para percibir el significado de esta opción conviene recordar el acontecimiento conciliar en tanto contexto eclesial de los aportes de la vida y la reflexión de la Iglesia latinoamericana. Medellín, Puebla y Santo Domingo marcan jalones importantes en el caminar de la Iglesia. Es claro, por otro lado, que el corazón de la identidad de la Iglesia latinoamericana —y de la propuesta que hace a todo el Pueblo de Dios— está en su presencia evangelizadora, en su proclamación del Reino a toda persona humana. Son aspectos íntimamente ligados y que se iluminan mutuamente, ellos nos ocuparán en las páginas que siguen.

² «Discurso inaugural» en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, t. I. Ponencias (Bogotá, Celam, 1969) 44 y 45.

I. El contexto conciliar

Conforme pasa el tiempo, y vamos tomando distancia para considerar el hecho conciliar, crece la figura de Juan XXIII. Ciertamente no todo está dicho sobre aquello que lo llevó a convocar al Concilio y sobre las tareas que, según él, Vaticano II debía asumir; pero resulta evidente que es necesario remontarse aguas arriba, hasta el Papa Juan si queremos comprender el tema que nos ocupa, el significado de la opción preferencial por los pobres³.

Desde la primera comunicación hecha por Juan XXIII a propósito del Concilio encontramos un punto que será una de sus más firmes convicciones: es necesario estar atento a los signos de los tiempos si queremos, como Iglesia, anunciar el Evangelio de Jesucristo. A ello se suma otra urgencia: encontrar una expresión adecuada para hacer entendible ese mensaje a la humanidad de hoy.

Dentro de ese marco es posible decir que Juan XXIII propuso al Concilio tres grandes temas en diferentes alocuciones previas al inicio de sus trabajos. Se trata de la apertura al mundo moderno, la unidad de los cristianos, y la Iglesia de los pobres. Dichos puntos vienen de los tres mundos en que la Iglesia —según el Papa Juan— debe vivir y ser signo del Reino: el mundo moderno, el mundo cristiano (y religioso, en general) y el mundo de la pobreza. El Concilio fue más sensible, lo que se comprende fácilmente en la época, a los dos primeros que al tercero.

1. *El mundo moderno*

Abrir las ventanas de la Iglesia para que salga «el polvo imperial», acumulado durante siglos, es una de las más expresivas imágenes de Juan XXIII para referirse a la actitud que el Concilio debía tener. Una aguda conciencia de los valores del mundo moderno, así como de las consecuencias negativas de su rechazo por la Iglesia, sostiene el llamado que hace el Papa.

La necesidad de un diálogo con el mundo fue, entre los puntos propuestos por Juan XXIII, el que recibió el tratamiento más amplio y profundo en Vaticano II. Gracias a este enfoque se dio el gran vuelco

³ Sobre Juan XXIII y su relación con el Concilio puede consultarse dos obras recientes, editadas por G. Alberigo, que traen interesantes estudios de diversos autores: *Papa Giovanni* (Roma, Laterza, 1987) y *Giovanni XXIII transizione del Papato e della Chiesa* (Roma, Borla, 1988).

conciliar hacia el final de la primera sesión, y se lanzaron las pistas sobre las que debían transitar con gran fecundidad los trabajos de esta asamblea. Al respecto, fueron decisivas las intervenciones de los cardenales Montini y Suenens. No se trata sólo de la Constitución que se llamaría más tarde *Gaudium et Spes*, sino del telón de fondo del conjunto de los documentos.

En esta perspectiva se situará más tarde la práctica y la reflexión de la Iglesia presente en América Latina y el Caribe acerca de su papel en el proceso de liberación.

2. *El mundo cristiano*

El acercamiento a los cristianos de otras confesiones fue también una gran preocupación de Juan XXIII. Ella recibió, al igual que la cuestión de la apertura al mundo, primero la frialdad de los encargados de la preparación y luego la entusiasta acogida del Concilio mismo. El diálogo ecuménico constituye sin duda uno de los puntos más saltantes y ricos del Vaticano II y del inmediato postconcilio.

Además, a partir del reconocimiento de la presencia de valores salvíficos en otras confesiones cristianas, se produjo una apertura hacia el judaísmo y una comprensión distinta de las grandes religiones de la humanidad. También aquí se trataba de construir puentes y de asumir una actitud de servicio hacia personas de otras familias espirituales. Todo esto trae consecuencias sobre el modo de entender la Iglesia y su tarea en la historia; pero en el fondo se trata de situarse con humildad y respeto ante la acción salvadora del Señor, incluso más allá de las fronteras visibles de la Iglesia.

La cuestión ecuménica tuvo una repercusión menor que la de la apertura al mundo en la Iglesia latinoamericana debido a la presencia minoritaria —comparada con Europa y Norteamérica— de otras confesiones cristianas. No obstante, la actitud de fondo de diálogo, que reforzaba el alcance del punto anterior frente al mundo contemporáneo, recibió una honda acogida. El diálogo ecuménico está, en efecto, cargado de ricas consecuencias sobre la concepción de la Iglesia y su misión, lo que tenía una relevancia especial para la búsqueda que se hacía en América Latina en esos años.

3. *El mundo de la pobreza*

El tercer tópico señalado por Juan XXIII, la Iglesia de los pobres, no contaba —entre los participantes en Vaticano II— con una elaboración

previa del mismo calibre que la existente para los otros dos puntos. Este hecho, así como la presencia sólo inicial de la problemática de los países del Tercer Mundo en el Concilio, explica la marca más bien tenue que esa última intuición del Papa Juan dejó en los documentos conciliares. Ella respondía de lleno, sin embargo, a los desafíos que vivía y vive la Iglesia de América Latina.

a) La ley del Reino

Juan XXIII plantea la cuestión de la Iglesia de los pobres un mes antes del comienzo de las sesiones conciliares. Enumera algunos temas y añade sorprendentemente: «Otro punto luminoso. Frente a los países subdesarrollados la Iglesia se presenta tal como es, y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres.» Líneas abajo hablará de «las miserias de la vida social que claman venganza en la presencia de Dios»⁴.

Texto breve, pero en el que cada palabra cuenta; su sobriedad y modestia no deben hacernos olvidar su carácter frontal. Esas palabras, respaldadas por el testimonio de la vida de ese hombre libre que fue Juan XXIII, significan el punto de partida de un movimiento eclesial hondo y de gran aliento. Un proceso que con sus avances y eclipses sigue siendo actual, porque aún no ha desplegado todas sus posibilidades.

En ese orden de ideas, con una lucidez y una visión de futuro que todavía nos asombra, el cardenal Lercaro —gran amigo de Juan XXIII— afirmaba al término de la primera sesión conciliar; «esta es la hora de los pobres, de los millones de pobres que están sobre toda la tierra»; por consiguiente, «la más profunda exigencia de nuestro tiempo, incluyendo nuestra gran esperanza de promover la unidad de todos los cristianos, no sería satisfactoria, sería eludida más bien, si el problema de la evangelización de los pobres de nuestro tiempo, fuese tratado en el Concilio como un tema que se añade a otros». En efecto, «no se trata de un tema cualquiera, sino en cierto sentido el único tema de todo el Vaticano II». «El misterio de Cristo —añadía el cardenal Lercaro— en la Iglesia es siempre, y particularmente hoy, el misterio de

⁴ Mensaje del 11 de setiembre de 1962 en Alberigo o.c. Juan XXIII gustaba de la imagen de «punto luminoso» para resaltar la importancia de una idea [cf. el anuncio del Concilio (25-1-59) y «El diario del alma»].

Cristo en los pobres, en tanto que la Iglesia, como lo ha dicho su santidad Juan XXIII, es la Iglesia de todos, pero hoy especialmente es la Iglesia de los pobres»⁵. Profundizar en el asunto de la Iglesia de los pobres será además la mejor manera de ser fieles a los primeros grandes temas planteados por Juan XXIII: la interpelación del mundo moderno y la unidad de los cristianos.

b) Por el camino de la pobreza

Alrededor de estas ideas se constituyeron grupos de trabajo que fueron sumamente activos en los corredores conciliares. Los resultados en cuanto a la presencia de esta perspectiva en los documentos se revelaron más bien magros. El n.º 8 de la *Lumen Gentium* busca recoger estas inquietudes en un texto rico y cristológico, pero breve: «como Cristo realizó la obra de redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres».

Se tiene también el hermoso texto de *Ad Gentes*, n.º 5: «Como esta misión continúa y desarrolla en el decurso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia, a impulsos del Espíritu Santo, debe caminar por el mismo sendero que Cristo; es decir, por el sendero de la pobreza, la obediencia, el servicio y la inmolación propia hasta la muerte, de la que surgió victorioso por su resurrección».

Pese al valor de estos textos (y uno que otro más), es claro que estamos lejos de la propuesta del cardenal Lercaro de hacer de la cuestión de la «Iglesia de los pobres» (expresión que no está presente en Vaticano II) el tema del Concilio. Sin duda el terreno no se hallaba todavía maduro para este asunto, a diferencia de lo que ocurría frente a las cuestiones planteadas por Juan XXIII; a partir de la necesidad para la Iglesia tanto en el mundo moderno como en el mundo cristiano (y religioso en general). En estos últimos puntos los participantes más activos en Vaticano II se sentían —lo hemos recordado— más cómodos y con mejores instrumentos teológicos para hacerles frente. Pese a esto las perspectivas conciliares crearon el espacio para experiencias y reflexiones en la línea de la Iglesia de los pobres.

⁵ Ver el texto completo, con preciosas notas en G. LERCARO *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari* (a cura dell' Instituto per le Scienze Religiose, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1984) 109-122.

II. El itinerario de una opción

La participación de los cristianos en el proceso liberador en América Latina, no es sino una expresión del vasto proceso histórico que conocemos como la irrupción del pobre. Esta situación permitió ver con fuerza y claridad inusitadas la antigua y cruel pobreza de la gran mayoría de la población latinoamericana, quienes por mucho tiempo estuvieron «ausentes» en nuestra sociedad y en la Iglesia se hicieron —se van haciendo— presentes. No se trata de una ausencia física, hablamos de aquellos que tenían escasa o ninguna significación y por ello no se sentían (no se sienten todavía en muchos casos) en condiciones de manifestar sus sufrimientos, sus proyectos y sus esperanzas. Eso es lo que ha comenzado a cambiar.

Este proceso lleva unos treinta o cuarenta años. Se manifestó al comienzo en acontecimientos como un creciente movimiento popular, una percepción de las causas de la pobreza, un intensificación del combate por la justicia, un aumento de las expectativas, nuevas organizaciones sociales y políticas, una mayor conciencia de la dignidad personal y de los derechos de los viejos pueblos indígenas, intentos desde el poder de llevar a cabo reformas sociales relevantes. Luego se fue afirmando, no sin tropiezos, poco a poco.

1. Pobreza y reflexión teológica

Estos acontecimientos reavivaron y lanzaron por nuevas pistas el tema de la pobreza. ¿Qué exigencias presenta a la Iglesia ser sacramento universal de salvación en un mundo marcado por la pobreza y la injusticia? Esa es la gran pregunta que se plantea a muchos cristianos latinoamericanos a partir del Concilio y de la nueva conciencia histórica que surge en América Latina y el Caribe.

Se trata de colocarse ante lo que Medellín llamará «inhumana miseria» (*Pobreza*, 1). Una situación que debe ser señalada tanto en sus efectos como en sus causas para tratar de eliminar sus raíces sociales y económicas. Estamos ante una realidad conflictiva en la que es necesario anunciar el Reino de vida. Hacia julio de 1967 la reflexión teológica en América Latina sobre estos temas ahonda la significación bíblica de la pobreza y formula la distinción de tres acepciones del término pobreza que será recogida tal cual en Medellín un año después:

—«La pobreza como carencia de los bienes de este mundo es, en cuanto tal, un mal».

- «La pobreza espiritual, es el tema de los pobres de Yave. La pobreza espiritual es la actitud de apertura a Dios, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor».
- «La pobreza como compromiso, que asume, voluntariamente y por amor, la condición de los necesitados de este mundo para testimoniar el mal que ella representa y la libertad espiritual frente a los bienes (Pobreza de la Iglesia, n.º 4)».

El texto deja claramente establecido el rechazo a la pobreza real en tanto que ella significa carencia de lo necesario para vivir digna y humanamente. Al mismo tiempo que disipa toda ambigüedad respecto de la noción de pobreza espiritual que es vista como infancia espiritual, sin duda uno de los temas bíblicos más profundos. Este deslinde es el que permite entender el verdadero sentido del compromiso de pobreza⁶.

En la tarea de anuncio del evangelio, Medellín llama a dar «preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa» (*Pobreza*, 9). Para ello es necesario agudizar la conciencia del «deber de solidaridad con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos» (*Pobreza*, 10).

Los textos que acabamos de citar se encuentran en un párrafo titulado significativamente: «Preferencia y solidaridad». Se trata de dos puntos relevantes en los esbozos teológicos de ese tiempo y en el mensaje de esta Conferencia. Conviene precisar, además, que esta reflexión teológica percibe desde el inicio que la preferencia por los pobres no debe hacer olvidar otro dato evangélico fundamental: la universalidad del amor cristiano. En este orden de ideas se dice en Medellín, al empezar las orientaciones pastorales, que la Iglesia quiere ser «humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos» (*Pobreza*, 8).

Esta perspectiva dió lugar en América Latina a múltiples compromisos y experiencias de Iglesias locales, comunidades cristianas, familias religiosas, que buscaban dar testimonio de la liberación de Cristo en medio del mundo pobre. No es tarea fácil. Esto implica, en efecto, un cambio radical de óptica, lo que no puede lograrse sino a través de un proceso. Una búsqueda que conoce avances, pero también escollos; entusiasmos y desánimos; aciertos y fallos.

⁶ Cf. G. GUTIÉRREZ *Teología de la liberación*. Cap. XIII.

2. La opción por los pobres

Las experiencias que acabamos de mencionar hicieron que a mediados de la década de los 70, surgiera en el seno de las comunidades cristianas, la expresión opción preferencial por los pobres. Ella colocaba los tres sentidos distinguidos por Medellín en la forma dinámica de una frase: opción retoma la pobreza como compromiso, preferencial apunta a la pobreza como infancia espiritual, y pobres se refiere a la pobreza real como un mal. Puebla asumió esta perspectiva y la presentó a la conciencia eclesial universal.

La mejor manera de captar el significado de esta expresión es, tal vez, considerarla palabra por palabra.

a) Ser pobre

La pobreza abarca obviamente dimensiones económicas, sociales y políticas, pero en último análisis la pobreza significa muerte: muerte injusta, muerte prematura. Muerte física, debido al hambre, a la carencia de medios para enfrentar las enfermedades, a la falta de techos, a la represión de quienes defienden sus privilegios o quieren imponer por la fuerza sus soluciones.

Pero hay también la muerte cultural. Cuando un pueblo no es tomado en cuenta, cuando se le desprecia de una forma u otra por su raza, su cultura o su género, se está matando a las personas que pertenecen a ese pueblo. Los antropólogos suelen decir que la cultura es vida: pues bien, si se desprecia la cultura, se desprecia la vida. Esto sucede también cuando no se reconoce a las mujeres la plenitud de sus derechos humanos.

Pobreza, por consiguiente, significa muerte. Con ello no se pretende ocultar sus dimensiones sociales, económicas o políticas. Pero nos ayuda a ponernos ante lo que está verdaderamente en juego; la vida o la muerte de los pobres. De allí que sea tan frecuente en las comunidades cristianas de América Latina hablar del Dios de la vida.

Los pobres son los «no-personas», los *insignificantes*, los que no cuentan para la sociedad y, con demasiada frecuencia, tampoco para las Iglesias cristianas. No pretendo con esto dar una definición de lo que es ser pobre, pero sí es una aproximación que nos permite comprender la condición del pobre.

Por otro lado, los pobres no sólo tienen carencias. Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer

amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. Los pobres constituyen un mundo. Un mundo a partir del cual tienen mucho que aportar.

b) La razón de una preferencia

El término mismo de preferencia rechaza toda exclusividad y quiere subrayar quiénes deben ser los primeros —no los únicos— en nuestra solidaridad. Desde un primer momento, en teología de la liberación, se insistió en que el gran desafío venía de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Escoger exclusivamente uno de estos extremos es mutilar el mensaje cristiano. El gran desafío es mantener las dos exigencias, como decía Mons. Romero en referencia a la Iglesia: «desde los pobres la Iglesia podrá ser para todos».

La opción por el pobre significa en última instancia una opción por el Dios del Reino que nos anuncia Jesús. Toda la Biblia, desde el relato de Caín y Abel, está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana. Esa preferencia manifiesta precisamente el amor gratuito de Dios. Eso es lo que nos revelan las bienaventuranzas evangélicas: ellas nos dicen con estremecedora sencillez que la predilección por los pobres, hambrientos y sufrientes tiene su fundamento en la bondad gratuita del Señor.

El motivo último del compromiso con los pobres y oprimidos no está en el análisis social que empleamos, en nuestra compasión humana o en la experiencia directa que podamos tener de la pobreza. Todas ellas son razones válidas que juegan sin duda un papel importante en nuestras vidas, pero en tanto que cristianos ese compromiso se basa fundamentalmente en el Dios de nuestra fe. Es un opción teocéntrica y profética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios, y es exigida por ella. Bartolomé de las Casas, en contacto con la terrible pobreza y la destrucción de los indios de este continente, la explicaba diciendo: «porque del más chiquito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva». De esta memoria nos habla la Biblia.

El punto fue tratado en Puebla con toda claridad, allí se dice que «por la sola razón del amor de Dios manifestado en Cristo los pobres merecen un atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren» (n.º 1.142). En otras palabras, el pobre es preferido no porque sea necesariamente moral o religiosamente mejor que otros, sino porque Dios es Dios a quien nadie le pone

condiciones (cf. Judit 8, 11-18) y Aquel para quien «los últimos son los primeros». Esta aseveración choca con nuestra frecuente y estrecha manera de entender la justicia, pero precisamente esa preferencia nos recuerda que los caminos de Dios no son nuestros caminos (cf. Is. 55,8).

c) Una opción

La palabra opción no siempre ha sido bien comprendida. Como toda expresión tiene sus límites, pero con ella se quiere acentuar el carácter libre y comprometedor de una decisión. No es algo facultativo si entendemos por esto que un cristiano puede hacer o no dicha opción por los pobres, como tampoco es facultativo el amor que debemos a toda persona humana, sin excepción. De otro lado, la palabra opción tampoco supone necesariamente que quienes la hacen no pertenecen al mundo de los pobres; así es en muchos casos, pero conviene precisar que los mismos pobres deben también tomar esta decisión. En estos últimos años importantes documentos de Magisterio eclesial a nivel universal se han hecho eco de la perspectiva de la Iglesia latinoamericana, empleando directamente la expresión opción preferencial por el pobre⁷.

Aunque no han faltado las incomprensiones así como las tendencias a operar indebidas reducciones tanto de pretendidos partidarios como de explícitos adversarios de esta opción preferencial, se puede afirmar que ella forma parte indefectiblemente de la comprensión que la Iglesia en su conjunto tiene hoy de su tarea en el mundo. Un enfoque cargado de consecuencias, que no está a decir verdad sino en sus primeros pasos y que se constituye en el eje de una nueva espiritualidad.

III. Hacia una nueva evangelización

Los hechos y reflexiones recordadas dieron un nuevo impulso a la tarea evangelizadora en América Latina. Esto estuvo ligado a la percepción de estar atravesando «una nueva época histórica» (Medellín, *Introducción*).

⁷ Hablando de puntos y orientaciones presentes en el Magisterio de estos años, Juan Pablo II afirma: «Entre dichos temas quiero señalar aquí *la opción o amor preferencial* por los pobres. Esta es un opción o una *forma especial* de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana» (*Sollicitudo rei socialis* n.º 42 subrayado en el texto).

1. *La nueva evangelización*

El documento preparatorio (enero 1968) a Medellín decía por eso: «libre de ataduras temporales a las que no se siente llamada, de convivencias indebidas que rechaza, del peso de un prestigio ambiguo que no le interesa, quiere la Iglesia hacer frente a una nueva evangelización del continente». Ella, en efecto, no se podrá llevar a cabo si la Iglesia no se libera de condicionamientos que traban el libre anuncio del Reino.

El texto es neto, hay una clara conciencia de cómo enfrentar la tarea que se tiene por delante. En esta intuición se inspira el *Mensaje* en Medellín cuando se compromete a «alentar una nueva evangelización». Puebla se planteó con madurez este asunto y dió pistas invalorable al respecto. La perspectiva ha sido retomada y subrayada vigorosamente por Juan Pablo II. En el contexto del quinto centenario, el Papa habla hace unos años (1983) en Haití, el país más pobre del continente, de la necesidad de «una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión»⁸.

La novedad en la proclamación del mensaje en una etapa histórica nueva supone un Iglesia capaz de mirar cara a cara la realidad en la que vive y de imaginar los nuevos caminos para cumplir su misión. Esa madurez se manifiesta en la lectura que, a la luz del Reino de Dios, hizo la Iglesia que vive en América Latina de los desafíos que confronta y que la lleva a la opción preferencial por el pobre.

La *nueva evangelización* tendrá que ubicar con lucidez y honestidad los retos que la historia pasada y el hoy de América Latina le presentan. Hay que vencer la tentación —por cansancio, por temor o por interés— de no ver la hondura de las reivindicaciones y reflexiones que vienen de una realidad cruel, compleja y dolorosa. No todo en el presente es síntesis y terreno dispuesto a la semilla evangelizadora, amenazada sólo por ideas recientes y foráneas, llegadas de sociedades modernas, según algunos parecen pensar. Nos movemos, por el contrario, en el campo de los hechos sociales y culturales y en él concurren tanto factores contemporáneos, como una historia controvertida. La cultura es creatividad permanente, no se la defiende como tradición si no se la empuja hacia adelante. La vida diaria del pueblo pobre es, pese a todo,

⁸ En verdad, antes en una visita a Polonia en julio de 1981, ya había propuesto la necesidad de una «nueva evangelización». Posteriormente ha retomado la idea en sus viajes a diferentes continentes.

fuente permanente de esperanza; ella hace que no desaparezca la alegría, cuya ausencia era para el profeta Joel (1,12) el signo mayor de la profundidad de la crisis que experimentaba su nación.

La presencia de la Iglesia en este proceso tiene sus «luces y sombras» como decía Medellín con coraje y probidad. Al mismo tiempo, en estas tres últimas décadas, las experiencias, las reflexiones, los testimonios de muchos cristianos constituyen una gran riqueza para enfrentar esta tarea. La nueva evangelización de América Latina comenzó en esos años. Es innegable que en ellos se ha afirmado una Iglesia que confronta con madurez la realidad en la que debe anunciar el mensaje evangélico y ha nacido una nueva manera de ser cristiano. Esto debe ahondarse y abarcar nuevos ámbitos.

2. *La opción por los pobres: eje de la nueva evangelización*

Santo Domingo reafirma con firmeza la opción preferencial por los pobres y hace de ella el eje de la nueva evangelización. Dentro de la óptica cristológica en que se sitúa la conferencia siempre dicha opción es apoyada en Cristo y su anuncio de la Buena Nueva a los pobres (cf. Lc. 4, 18-19). «Esta es —dice SD— la fundamentación que nos compromete en una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable, pero no exclusiva ni excluyente tan solemnemente afirmada en las Conferencias de Medellín y Puebla» (n.º 178). La continuidad es límpidamente sostenida; además, Medellín y Puebla buscaron también cuidadosamente arraigar la opción por los pobres en el testimonio de Jesús.

En los números siguientes (179 y 180) y en muchos otros más (cf. nn. 50, 275, 296, 302) se subraya el papel central de esta opción y, por consiguiente el sello que pone a las diversas tareas eclesiales. Cuando se piensa en la resistencia que esta perspectiva, su enunciado y hasta los términos con la que se expresa provoca en algunos sectores dentro y fuera de la Iglesia no se puede dejar de pensar que estamos ante algo adquirido en forma definitiva.

El carácter de postulado para la acción eclesial que la opción preferencial por el pobre reviste en Santo Domingo no hace sino reafirmar la justeza de una intuición y la solidez de un itinerario. Pero debemos estar muy atentos para no contentarnos con declaraciones y textos. Estos son importantes, los documentos de Medellín y Puebla lo prueban, si se hacen carne en la vida de la Iglesia. El peligro de que tales enunciados, por importantes e interesantes que sean, se limiten a palabras o gestos para las galerías está siempre allí.

Esta perspectiva debe traducirse, en líneas pastorales concretas. Santo Domingo las propone en función de los grandes temas que se asignó: nueva evangelización, promoción humana y evangelización inculturada. En el primer punto se destaca el papel de los laicos (en especial los jóvenes) en la tarea evangelizadora, el de la celebración de la fe; en forma significativa se subraya también el papel misionero que la Iglesia latinoamericana debe asumir más allá de nuestro continente. Estamos convencidos que esta última es una de las rutas más fecundas que tenemos ante nosotros. En este orden de ideas Puebla nos había llamado a «dar de nuestra pobreza» (n.º 368); es de desear que esta sea en efecto una línea pastoral para el tiempo que viene (cf. *SD* 293-295, ver también 12 y 57 sobre la dimensión misionera).

La segunda gran línea pastoral se ubica en el ámbito de la promoción humana. Aquí el acento es puesto en la atención al clamor de los pobres y en la necesidad de asumir con «renovado ardor la opción evangélica y preferencial por los pobres»; ella debe iluminar «a imitación de Jesucristo, toda nuestra acción evangelizadora». De otro lado, se declara que «toda vida humana es sagrada» y ello debe inspirar una defensa de la vida y de la familia (cf. nn. 296-297).

La tercera línea está constituida por la necesidad de una evangelización inculturada. Sin duda uno de los puntos más saltantes de Santo Domingo es el de la inculturación del Evangelio. El término es nuevo, la idea es vieja y tiene resonancias de encarnación. Pero es un hecho —el recuerdo en este tiempo de la primera evangelización en América Latina lo hizo evidente— que a la Iglesia le cuesta desprenderse del mundo cultural de occidente en su anuncio del Evangelio. Por ello Santo Domingo llama a una «conversión pastoral de la Iglesia» (n.º 30; cf. igualmente n.º 23). Es un terreno en el que hay mucho por hacer, en esa tarea reconocer los valores de los pueblos indígenas y de la población negra es un paso fundamental. Lo es también aceptar los retos que vienen del acelerado proceso de urbanización que tiene lugar en el continente y de la agresiva presencia de los medios masivos de comunicación (cf. nn. 298-301).

3. *Ante los nuevos retos*

La madurez de la Iglesia latinoamericana se expresa, desde los años 60, en tomar el camino de la opción preferencial por el pobre —con todo lo que ella implica entre nosotros— para ser auténticamente signo del Reino de vida. El lazo y el enriquecimiento mutuo de estos elementos hace que la Iglesia latinoamericana entre de lleno en la comunión de la Iglesia universal. Esta perspectiva se convierte en el eje de la

nueva evangelización que comenzó en América Latina hace más de dos décadas, pero que urge retomar constantemente.

Es verdad que los retos que confrontamos en Latinoamérica son muy grandes y que los cambios a realizar son profundos, incluso al interior de la Iglesia; Puebla —a su vez— llama por eso varias veces a la conversión de todos los cristianos y del conjunto de la Iglesia ante la pobreza que se vive en la región (cf. el capítulo «Opción preferencial por los pobres»). No se trata de predicar la imprudencia y la irreflexión, sino de estar convencidos de que el Espíritu nos llevará hacia la verdad completa (cf. Juan 16,13); su presencia está en el nuevo rostro de lo que Medellín llamaba «una Iglesia pobre, misionera y pascual» que ha empezado a tomar la comunidad cristiana latinoamericana. Sería una traición al Espíritu, un pecado contra El, perder lo conseguido en estos años ante cristianos y no cristianos de continente. Causa por ello preocupación ver las resistencias y hostilidades que se manifiestan entre nosotros frente a las más fecundas tendencias de la pastoral y la teología de nuestros días. Se requiere al mismo tiempo lo que el libro de los *Hechos*, en la aurora del trabajo misionero de la Iglesia, llama *parresía*; es decir audacia para hablar claro. No hay otro modo de evangelizar. Los tiempos nos convocan a enfrentar los desafíos actuales con *parresía*, ella se basa en la esperanza en el Señor que «todo lo hace nuevo» (Apoc. 21,5). Entrar en el mundo del pobre es caminar hacia el encuentro con el Señor.

No se trata de repetir sin más lo descubierto y lo hecho en este tiempo. Evitemos confundir radicalidad con pereza intelectual y falta de decisión para innovar y aprender. Se necesita un gran esfuerzo creador para enfrentar los actuales desafíos de la realidad. Por ejemplo, la teología elaborada en estas décadas debe ser consciente de sus límites y lagunas, y por consiguiente de lo que debe ser repensado y reformulado, incorporando otros temas y perspectivas. Esto hará que sus respuestas sean más incisivas ante los endurecimientos, las transformaciones y los nuevos cuestionamientos que se presentan. La fidelidad al Dios de nuestra fe y a los pobres implica, en efecto, la atención permanente al Evangelio y el caminar con un pueblo que vive en una situación cambiante.

Medellín se preguntó con lucidez ¿cómo ser Iglesia?, ¿cómo decir hoy en América Latina que tu Reino venga?, y dio una primera respuesta a esos interrogantes. La ruta empezada en los 60 ha continuado y madurado, no sin tropiezos y ataques; en ella debe inscribirse el tiempo que viene. Es la senda por la cual el conjunto de la Iglesia anuncia, desde el sufrimiento y la muerte de muchos, la esperanza de la victoria definitiva de la vida del Resucitado.

El papel del Cristianismo en las economías de mercado

por **D. Rafael Termes**

*Conferencia pronunciada
el 5 de mayo de 1994*

Forum Deusto

El papel del Cristianismo en las economías de mercado

por D. Rafael Termes*

En unos momentos en que las sociedades occidentales se ven zandreadas por una interna y externa crisis de valores morales; cuando toda una civilización, falta de vigor moral, amenaza con derrumbarse; cuando, incluso entre los que reclaman la vuelta a la raíces éticas, una gran parte se halla atrapada en las movedizas arenas de una ética subjetivista y relativista, que prescinde de las normas objetivas, inscritas en la misma naturaleza humana por obra de su Creador, válidas siempre y para todos; cuando se pretende vanamente establecer una moral de consenso, basada en las opiniones, cambiantes con las culturas, los

* Rafael TERMES, Doctor Ingeniero Industrial, Académico de número de la Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras y de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, es Profesor de Finanzas del Instituto de Estudios Superiores de la Empresa (IESE), de la Universidad de Navarra, desde su fundación en el año 1958, y desde setiembre de 1991 Director de su Centro en Madrid. Consejero del Banco Popular y Consejero-Delegado de dicho Banco desde 1966 a 1990, fue Presidente de la Asociación Española de Banca Privada (AEB) desde noviembre de 1977 hasta mayo de 1990. Es Presidente de Honor del Instituto Español de Analistas Financieros, ex-Presidente de la Federación Europea de Asociaciones de Analistas Financieros, con sede en París, Vocal del Consejo Rector de la Asociación para el Progreso de la Dirección, y Vocal del Consejo General de la Fundación General de la Universidad Complutense de Madrid. Al margen de la actividad en la banca y en la Universidad, es autor de numerosas publicaciones entre las que destacan las tituladas: *El poder creador del riesgo*, *Capitalismo y ética*, *Elogio del beneficio*, *Del estatismo a la libertad*. La mayor parte de esta producción ha sido recogida, sistematizada y recientemente publicada bajo el título *Desde la banca. Tres décadas de vida económica española*. Su nuevo libro, *Antropología del capitalismo: un debate abierto*, lo ha escrito como discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Posee la Gran Cruz de la Orden del Mérito Civil y es Caballero de la Legión de Honor.

tiempos y las circunstancias, incapaz, como nos ha recordado Juan Pablo II en su última Encíclica *Veritatis Splendor*, de garantizar el fundamento ético de la convivencia social; cuando la religiosidad, base a lo largo de los siglos de la moralidad, ha dejado de formar parte del proyecto vital de un número creciente de nuestros contemporáneos; cuando todo esto sucede, me parece admirable y digno de elogio que Forum Deusto haya decidido que el sexto de los ciclos, que desde 1989 viene organizando, esté dedicado a la *Religión en los albores del siglo XXI*.

El tema que figura en la invitación para el acto de esta tarde bajo el título *El papel del Cristianismo en las economías de mercado*. Intentaré desarrollarlo teniendo presente que en el núcleo de la tarea recristianizadora, a que nos invita el actual sucesor de San Pedro en la cátedra romana, se halla la necesidad de afirmar —en la teoría y en la práctica— «la prioridad de la ética sobre la técnica, el primado de la persona sobre las cosas y la superioridad del espíritu sobre la materia¹». Cuando muchas parcelas del pensamiento científico y cultural están dominadas por personas que defienden ideologías materialistas, los católicos, conscientes de que en el Evangelio se encuentra la mejor fuente de inspiración para dar respuesta a los grandes interrogantes de nuestro tiempo, debemos empeñarnos en desplegar, en todos los ámbitos, las consecuencias culturales de la fe. Porque —como ha insistido Juan Pablo II— «una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida²». Recristianizar la sociedad es, en gran medida, una tarea de formación, de educación y enseñanza. Por esto, a la invitación que me hicisteis, respondí afirmativamente, sin dudarlo, para intentar contribuir, con mi modesta aportación, en lo poco que pueda, a la gran tarea de formación que realiza esta Universidad más que centenaria.

* * *

Dividiré mi exposición en cuatro partes y un epílogo. En la primera describiré lo que entiendo por economía de mercado o capitalismo y lo compararé con la economía dirigida o socialismo, tanto desde el punto de vista de la eficacia como de la ética. En la segunda parte, aceptando que en la actual vida real no existen sistemas capitalistas y socialistas puros, expondré mi punto de vista sobre la imposibilidad del buen funcionamiento de los sistemas mixtos, dedicando especial atención a la

¹ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* (1979) n. 16.

² JUAN PABLO II, *Discurso al Pontificio Congreso de la Cultura* (Roma 1982).

economía social de mercado, nacida en Alemania, y que en mi opinión no es, como algunos pretenden, o por lo menos no era en su origen, uno de esos modelos mixtos. La tercera parte la dedicaré a analizar las relaciones que puedan existir entre socialismo y capitalismo, comentando tanto las tesis de Max Weber como las posturas hostiles al capitalismo de algunos católicos. Pasaré así a la cuarta parte en la que intentaré centrar el tema que se me ha encargado, es decir, el papel del cristianismo en la mejora del sistema capitalista, partiendo de la existencia de un entorno ético-cultural y político-jurisdiccional que enmarca el sistema económico y apoyándome en la Doctrina de la Iglesia Católica. En el epílogo haré algunas consideraciones sobre los problemas que se presentan al relacionar la libertad, esencia del capitalismo, con la moral.

* * *

Economía de mercado o capitalismo

La economía de mercado es un sistema de organización social en el que se supone que la cooperación para el logro del bienestar común se produce de forma espontánea, el revés de lo que sucede en el modelo de economía centralizada en el que la cooperación tiene lugar de forma coactiva. Para designar estos dos modelos se utilizan corrientemente los simples nombres de capitalismo y socialismo, aunque ambos términos aparecen tan cargados de connotaciones de carácter principalmente histórico, y la sola enunciación de uno y otro nombre despierta tanta animadversión en determinados sectores, que resulta totalmente explicable que, muchas veces, estos nombres se vean reemplazados por expresiones sustitutorias.

Por lo que respecta al sustantivo capitalismo, el propio Von Hayek, que dedicó toda su vida a explicar su funcionamiento y a defender su primacía, tanto en términos de eficiencia como de moralidad, reconoce que se trata de una palabra poco acertada, sugiriendo que, para mejor definir el sistema, cabría utilizar la palabra griega *catalaxia*. Como sea que tal nombre hizo poca fortuna fuera de los ámbitos académicos, en la práctica, los sinónimos más empleados son economía libre, economía de empresa y más comunmente economía de mercado que es el que los organizadores de este acto han elegido, al dar título a mi conferencia, para plantear, pienso, las relaciones que existan, o deban existir, entre el Cristianismo y, por lo menos así yo quiero entenderlo, el sistema capitalista. Tratándose pues de sinónimos no tendría inconve-

niente, sobre todo para no herir determinadas susceptibilidades, en emplear a lo largo de mi exposición el término economía de mercado en vez de capitalismo, si no fuera porque los socialistas, en especial los socialdemócratas, hablan también de mercado para referirse a una situación en la que el mercado convive —o mal vive— con el intervencionismo estatal y la planificación de la producción y la distribución.

Por esta razón, y además por motivos, si queréis, de simplificación, en mi charla hablaré generalmente de capitalismo, en el bien entendido, sin embargo, de que al hacerlo me estaré refiriendo, ni más ni menos, que a un sistema de organización económica basado en la propiedad privada, incluso de los bienes de producción; que utiliza el mecanismo de los precios como el instrumento óptimo para la eficiente asignación de los recursos; y en el que todas las personas, libremente responsables de su futuro, pueden decidir las actividades que desean emprender, asumiendo el riesgo del fracaso a cambio de la expectativa de poder disfrutar del beneficio si éste se produce.

En este sistema, por lo menos en su versión pura, el Estado no debe interferir en la mecánica del mercado, ni intervenir, salvo para el ejercicio de un reducido papel subsidiario, en aquellas actividades de los particulares que el propio mercado encauza. Lo cual no quiere decir negar el papel del Estado, sino más bien afirmar que, al lado de sus primigenias funciones como defensor del territorio patrio, guardián del orden interior, y hacedor de justicia entre ciudadanos iguales ante la ley, al Estado —mínimo pero fuerte— como servidor que debe ser de la sociedad, compete velar por la pureza del funcionamiento del mercado, creando y manteniendo un marco legal para que la actividad económica alcance sus propios objetivos y resuelva por ella misma los conflictos que puedan presentarse.

Comparación del capitalismo con el socialismo

El otro sistema, el socialista, es un modelo de organización económica, en el que, también en su versión pura, el Estado es el único propietario de los bienes y, en especial, de los de producción; en el que la actividad económica se realiza de forma planificada, al objeto de determinar tanto la clase y la cantidad del producto, como su distribución, fijando administrativamente los precios; y en el que el Estado reparte, con vistas a la igualdad, la renta generada, pretendiendo asegurar a cada ciudadano, desde la cuna hasta la tumba, la satisfacción de sus necesidades presentes y futuras.

Como fácilmente se ve, los dos sistemas que acabo de describir y que, en sus versiones puras, marcarían los dos extremos entre los que pueden moverse los diferentes modelos híbridos de organización económica, son evidentemente antitéticos y antagónicos en su misma concepción. Pero, a mi entender, sólo el primero de ellos, el capitalismo, responde a la naturaleza del hombre. La economía centralizada, el socialismo, es el resultado de la decisión de alguien —sea un príncipe, sea un estamento, sea un partido político, sea un equipo tecnocrático— que pretende organizar el desarrollo de los hechos económicos, mediante ciertas reglas elaboradas por las mentes de unos pocos, con el propósito —que, en principio, no hay que descartar sea honrado— de lograr el bienestar de todos. La economía de mercado, en cambio, no es el resultado de la decisión de nadie, sino que surge espontáneamente de la misma condición humana, ya que la tendencia a la división del trabajo y al intercambio, que fundamentan este sistema, nace con la aparición del hombre sobre la tierra.

Decir que el orden en el que se basa el capitalismo es un orden derivado de la misma condición humana, no significa que sea un orden natural en el sentido de que fluya de la naturaleza, con exclusión de la voluntad del hombre, como puede ser el orden de los astros. Como el mismo Von Hayek nos enseñó, además del orden natural, independiente de la voluntad de los hombres, y del orden artificial, que deriva de las actuaciones humanas deliberadas, es decir, además de lo que es por naturaleza y lo que es por acuerdo, existe el orden espontáneo que es el resultado de la actuación humana pero no de su designio. Este orden, cuyo desarrollo depende de las acciones de los humanos pero que no ha sido imaginado ni buscado por ellos, es el orden extenso en el que se enmarca la economía de mercado .

El antagonismo existente entre los dos sistemas se pone de manifiesto en muchos aspectos. En primer lugar, la gran diferencia fáctica entre los defensores del capitalismo y del socialismo está en la distinta percepción de la realidad que unos y otros tienen. Los socialistas parten del supuesto de que la gestión centralizada de la economía es capaz de conseguir, realmente, un producto suficiente para repartirlo entre todos los ciudadanos en forma igualitaria o equitativa. Los economistas capitalistas piensan que la realidad es completamente distinta, ya que, fuera del mecanismo de los precios a través del cual el mercado competitivo procede a la distribución desigual de los ingresos, no existe ningún método capaz de descubrir cómo orientar la actuación para obtener, no ya el máximo producto posible, sino ni siquiera el necesario para la subsistencia de la entera comunidad.

Este error de hecho del socialismo utópico, puesto ya de manifiesto por Von Mises en su demostración de la imposibilidad del cálculo económico socialista, es hoy reconocido por los mismos autores que, en su día, pretendieron defender, con no poca arrogancia, que unas pocas mentes planificadoras eran capaces de superar, o por lo menos sustituir, el orden espontáneo creado por el libre actuar de los hombres; orden que integra, de la única manera posible, los conocimientos contenidos en las mentes de innumerables agentes, los cuales, además, al tomar sus decisiones, saben que se están jugando su propio éxito o fracaso; cosa que no ocurre cuando los funcionarios determinan, con toda impunidad, lo que los otros tienen que hacer. La aceptación del fracaso del cálculo económico socialista es el que ha conducido a la evolución del socialismo puro hacia la socialdemocracia que es un sistema que, en vano, en mi opinión, pretende mezclar las probadas ventajas del mercado con las pretendidas ventajas de la intervención estatal.

El antagonismo antropológico

Pero el aspecto principal del antagonismo entre socialismo y capitalismo es la oposición frontal que existe en la antropología que anida en uno y otro sistema. Es decir, la distinta idea del hombre que, implícita o menos implícitamente, tienen los partidarios de una u otra corriente en relación con la libertad que es la característica esencial y distintiva del hombre, y en cuyo recto ejercicio radica su fundamental dignidad. El Papa Juan Pablo II, a cuyo Magisterio forzosamente tendré que recurrir más de una vez, dada la naturaleza de la ponencia que me ha sido confiada, en su *Encíclica Centesimus Annus*, dice claramente que «el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico». Efectivamente —argumenta el Pontífice— el socialismo considera a todo hombre como un simple elemento y una, molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social. Por otra parte, considera que este mismo bien pueda ser alcanzado al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, única y exclusiva, ante el bien o el mal. El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión³.

³ JUAN PABLO II, «Centesimus Annus» (1991), cap. II, n. 13.

Este concreto error antropológico no existe en el capitalismo. Para probarlo me bastará aducir los textos relativos a este tema que aparecen en la misma *Encíclica papal*, sin que de ello se pueda deducir que esté sosteniendo que Juan Pablo II apruebe cualquier clase de capitalismo. Si es así o no, ya lo veremos más adelante. Pero en lo que se refiere al aspecto antropológico, es innegable que el Papa dice que «la moderna economía de empresa comporta aspectos positivos, cuya raíz es la libertad de la persona, que se expresa en el campo económico y en otros campos. En efecto, la economía es un sector de la múltiple actividad humana y en ella, como en todos los demás campos, es tan válido el derecho a la libertad como el deber de hacer uso responsable del mismo⁴. Es decir, se atribuye a la raíz del sistema capitalista exactamente lo que sustancialmente se echa en falta en el sistema socialista: el respeto a la libertad de la persona».

* * *

Los modelos reales de organización económica

Descritos los dos modelos que, con acierto o sin él, llamamos capitalismo y socialismo, forzoso es admitir que en el mundo occidental en que vivimos ni uno ni otro de los dos sistemas se halla en estado puro. Sin embargo, ello no obsta para afirmar que, como enseñaba Ludwig von Mises, es inútil el intento de buscar una vía media, mezcla de capitalismo y socialismo, que funcione perfectamente, porque la producción o la dirige el mercado o es ordenada por los mandatos del correspondiente órgano dictatorial, ya sea unipersonal ya sea colegiado. Esta misma idea es desarrollada por un teórico de la economía social de mercado como es Alfred Müller-Armack, quien cuando explica el sistema que, con éxito funcionó en Alemania a partir de 1948, después de señalar que «los resultados poco satisfactorios obtenidos con los sistemas intervencionistas de carácter híbrido condujeron a la conclusión de que el principio de la libre concurrencia como indispensable medio organizador de colectividades sólo se mostraba eficaz cuando se desenvolvía dentro de un orden claro y preciso, garantizando la competencia⁵», dice que la ideología que inspiró la economía social de merca-

⁴ *Idem.* cap. IV, n. 32.

⁵ Alfred MÜLLER-ARMACK, *Economía dirigida y economía de mercado* (Madrid 1963) 226.

do «se aparta de forma radical de una política económica intervencionista que pretende mezclar elementos de administración central con otros de economía de mercado, de suerte que estos factores tan encontrados acabarán por entorpecerse mutuamente, imposibilitando una labor económica eficaz. La economía social de mercado —añade— es un orden económico global basado en el mercado y configurado conscientemente. Su primer principio coordinador debe ser la libre concurrencia⁶». La economía social de mercado —sigue diciendo Müller-Armack— descansa sobre el criterio de que una economía competitiva puede adoptar a lo largo de la historia formas muy diversas, siendo posible en la actualidad cumplir los deberes sociales de la sociedad moderna en un sistema de libre concurrencia de forma mucho más completa de lo que era factible hasta ahora. Con ello se diferencia el nuevo programa del propugnado por el socialismo, que quiere llegar a la reforma social a través de un dirigismo central. Los partidarios de la economía social de mercado creen tener que desconfiar frente al socialismo de competencia y al socialismo liberal, pues opinan que difícilmente puede un sistema de dirección central, una vez constituido, sustraerse a la tentación de intervenir en la libre elección del consumo y del puesto de trabajo⁷».

¿Dónde está, entonces, la originalidad del modelo? Claramente lo dice el autor que estoy siguiendo: «los representantes de esta escuela comparten con los del neoliberalismo el convencimiento de que la antigua economía liberal había comprendido correctamente el significado funcional de la competencia, pero sin haber prestado la debida atención a los problemas sociales y sociológicos⁸». La novedad de la concepción política-económica global de Ludwig Erhard, artífice del milagro alemán de la posguerra, es el convencimiento de que «sobre la base de un orden económico de mercado puede desarrollarse un sistema de protección social amplio y completo⁹». No se trata de modificar en nada el modelo económico liberal; se trata de añadirle una componente de protección social. Averiguar si, con el paso de los años, el sistema de protección social amplio y completo, bajo el espejismo del Estado de Bienestar, se ha hecho tan excesivo que, en la propia Alemania, ha acabado por enervar parte de las virtudes del liberalismo económico en que se basó el milagro, nos alejaría demasiado del tema que estoy tratando.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Idem.* 226-227.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

Lo cierto es que, a pesar de la gran verdad que, a mi juicio, se contiene en las frases de los autores que acabo de citar, después de la desaparición del socialismo que llaman real y que imperó en los países del Este, lo que hoy vemos en el mundo son sistemas de economía que, en términos generales, tienden a ser de mercado con más o menos ingredientes socialistas que, precisamente por estas adherencias intervencionistas, no pueden funcionar bien del todo. Porque en lo que respecta a la eficacia no parece haber dudas de que si bien el sistema capitalista, incluso en su estado puro, no puede calificarse de totalmente perfecto, está claro, a la luz tanto de la razón como de la experiencia, que es el más perfecto o si se quiere el menos imperfecto de todos los sistemas económicos. Por lo tanto, cuanto más capitalista sea el sistema tanto más rápidamente, tanto más establemente y tanto más ampliamente conduce, en los países a los que se aplica, a mayores niveles de riqueza y bienestar.

Pienso que no vale la pena detenerse en demostrar este último aserto, ya que están a la vista los diferentes resultados obtenidos por las distintas concepciones económicas imperantes en los distintos países; resultados puestos de manifiesto por el indicador que estimo más significativo y que es el incesante flujo de emigración humana, legal o ilegal, desde los países más socialistas hacia los países más capitalistas. Este masivo voto humano «con los pies» certifica que el socialismo, queriendo imponer un orden social coactivo en el que las mentes pretendidamente clarividentes y benéficas de los gobernantes, so pretexto de dar a todos el mismo nivel de seguridad y bienestar, planifiquen lo que cada uno tiene que hacer y soportar, conduce necesariamente al deterioro económico y finalmente a la miseria, tanto mayor cuanto con más rigor se hayan aplicado las doctrinas socialistas. Así lo hemos comprobado a la hora del derrumbamiento del vasto imperio moscovita, como ya lo habíamos comprobado antes en los países víctimas del credo socialista de América y, sobre todo, de África, ya que después de la descolonización en ninguna parte del mundo se han aplicado tan ampliamente las soluciones socialistas, con resultados tan catastróficos de pobreza y hambre, como en el continente africano.

Bienestar material y felicidad personal

Es verdad que la mayor riqueza y bienestar material que produce el capitalismo no es equivalente a la felicidad personal; en primer lugar, porque la felicidad es un sentimiento subjetivo y, consiguientemente, hay tantas formas de ser feliz como personas existen. Pero no es menos cierto que, desde Aristóteles, pasando por Tomás de Aquino, sabemos que un

buen vivir material constituye un objetivo intermedio, noble y deseable para el logro de la felicidad, mediante el cultivo de los bienes superiores del espíritu difícilmente atendibles sin un mínimo de bienestar. Antonio Millán Puelles, en el apartado que en su fundamental tratado *Economía y Libertad* dedica a la cuestión moral del bienestar, dice que «no cabe duda que lo peor que al hombre le acontece en la miseria es que no se encuentra en condiciones de poder elevarse a los más altos valores del espíritu. Tan inhumana es en efecto la miseria que el hombre que la padece ni siquiera echa en falta esos valores, porque sólo se ocupa —tan necesitado está de ellas— con las cosas más materiales». Recurriendo al juego de palabras utilizado por el también filósofo Leonardo Polo, profesor de la Universidad de Navarra, podríamos decir que un mínimo de buena vida es imprescindible para aspirar a la plena realización de una vida buena.

Luego, aquel sistema que, sin merma de los otros valores, más seguramente coloque a más gente en situación de bienestar, aquél será mejor también desde el punto de vista moral; es decir, desde el punto de vista del eudemonismo o búsqueda de la felicidad a la que, de forma inexorable, tiende siempre el hombre en su polifacético obrar. Y no parece haber duda de que este sistema es el capitalista, ya que nadie que se moleste en analizar mínimamente la memoria histórica de Occidente se atreverá a negar la capacidad del capitalismo para aumentar el bienestar material de las más vastas capas de la población; ni podrá tampoco demostrar que el capitalismo democrático, de por sí, se opone al logro de los otros bienes no materiales.

Dicho todo esto para reafirmarnos en la primacía del capitalismo, tanto desde el punto de vista económico, como desde el punto de vista antropológico, como desde el punto de vista moral, dentro naturalmente de las imperfecciones propias de toda obra humana, es lógico que pensemos que éste es el modelo en el que desearíamos que viviera nuestra generación y las que nos tengan que suceder. Y, por lo tanto, este es el sistema, y no a otro pretendidamente de mercado, al que me referiré a partir de ahora.

* * *

Relación entre capitalismo y cristianismo

Expresado este deseo y propósito, y afirmada la necesidad de que la sociedad civil se comporte en forma congruente para lograrlo, es preciso descender a la temática subyacente en el enunciado de la con-

ferencia que me ha sido confiada. A tal fin, pienso que debo formularme algunas preguntas: En primer lugar, ¿existe alguna relación entre cristianismo y capitalismo? ¿Hay contradicción entre el cristianismo y el espíritu del capitalismo? O, por contra, ¿existe alguna coincidencia, causalidad o dependencia entre ambas concepciones frente a la vida social, económica y política? ¿Tiene el cristianismo algún papel, como presupone el título de mi intervención, en el capitalismo? Y dando otro paso, que tal vez pueda calificarse de excesivo o audaz, ¿puede o, todavía más, debe el cristianismo informar el capitalismo?

Pienso que, por lo menos, se me aceptará que estas preguntas no son improcedentes. El hecho de que el bienestar material sea condición indispensable para la felicidad del hombre, no implica que sea suficiente. Todo lo contrario; las personas humanas, que no son meros individuos de una raza, sino seres compuestos de cuerpo y espíritu, racionales y libres, creados a imagen y semejanza de Dios, únicos e irrepetibles, con una singular vocación terrena y un destino eterno individual, tienen todo el derecho a pensar que el hecho de satisfacer las básicas necesidades materiales no es suficiente para calificar positivamente al sistema económico que lo logra. Para que el sistema sea plenamente aceptable, es necesario que su fundamento sea de carácter espiritual y, concretamente, moral, lo que equivale a decir religioso, porque detrás de toda demanda moral late, sea consciente de ello o no, una preocupación religiosa. El Santo Padre Juan Pablo II nos lo ha recordado al inicio de su última Encíclica, *Veritatis Splendor*, hablando del joven que se acerca a Cristo, para preguntarle: Maestro ¿qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna? El Papa afirma que el joven, al preguntar sobre la moral, es decir sobre las reglas de conducta para que el hombre sea como sea como debe ser, está en realidad formulando una pregunta religiosa, ya que interrogarse sobre el bien, dice el Papa, significa en último término dirigirse a Dios que es la plenitud de la bondad; bondad que atrae y al mismo tiempo vincula al hombre¹⁰.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo

Si esto es así, parece razonable que nos preocupemos del papel de la religión y, concretamente, del Cristianismo en las economías de mercado. Esta preocupación nos conduce, casi inevitablemente, a traer a

¹⁰ JUAN PABLO II, «*Veritatis Splendor*» (1993) cap. I, 6-9.

colación la famosa obra que bajo el título *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* publicó Max Weber en 1904. Como es bien sabido, en este libro, que se presenta bajo forma de investigación, el sociólogo alemán se adhiere más o menos explícitamente al sistema capitalista, que, por otra parte, define de manera difícilmente aceptable, por lo menos hoy; y pretende ver una vinculación del mismo a la ética que llama protestante, pero que, de hecho, es la que, si acaso, correspondería a la concepción calvinista o puritana. El fundamento en que hace descansar tal vinculación no es otro que el hecho, realmente observable en la Europa de fines del siglo XIX, de que los países protestantes del Norte eran más industrializados y prósperos que los países católicos del Sur.

Desde su publicación, la obra de Weber ha sido profusamente traducida y reeditada¹¹, y es mucha la tinta que ha hecho correr, tanto para adherirse a sus tesis como para contradecirlas. Son numerosos, por ejemplo, los autores calvinistas que rechazan la atribución del capitalismo al calvinismo, poniendo de manifiesto que las «virtudes» que Max Weber encuentra en el capitalismo no tienen nada que ver con el espíritu del protestantismo. Por otra parte, si bien prácticamente nadie discute la hipótesis de la que parte Weber, aceptando que, en su tiempo, la mayoría de los países protestantes eran más desarrollados que la mayoría de los países católicos, son muchos los que no aceptan que la causa de ello sea precisamente la presencia de la doctrina protestante en el seno de la actuación capitalista.

Amintore Fanfani frente a Max Weber

Paradójicamente, tal vez el mayor respaldo a la tesis weberiana haya sido el que le proporcionó, en 1934, el católico Amintore Fanfani, uno de los después líderes de la democracia cristiana italiana, al escribir su no menos famoso libro *Cattolicesimo e Protestantismo nella formazione storica del Capitalismo*¹². Fanfani sostiene que el capitalismo es incompatible con el catolicismo y, aunque dice no aceptar el fondo de las tesis de Weber y los autores que han seguido su línea, de hecho, al rechazar toda relación entre el catolicismo y el capitalismo, como él lo entiende, atribuye al protestantismo la génesis de un sistema que él, desde su catolicismo, considera esencialmente perverso.

¹¹ MAX WEBER, «La ética y el espíritu del capitalismo (Barcelona 1985).

¹² Amintore FANFANI, *Catolicismo y Protestantismo en la Génesis del Capitalismo* (Madrid 1953).

El escritor italiano inicia su trabajo con un recorrido comparativo entre los que llama espíritu precapitalista y espíritu capitalista, aceptable el primero, condenable el segundo. La diferencia esencial entre ambos espíritus aparece en el momento en que, según Fanfani, «aceptado que no existía oposición alguna entre la intensidad de la acción económica y el fin último, desaparecieron las limitaciones, impuestas por la moral religiosa a la adquisición de la riqueza. Así se abrió camino —dice— la idea de que la riqueza era un medio perseguible de todas las maneras consideradas como buenas, en tanto que se deseara y se tuviera posibilidad de hacerlo. A diferencia de la concepción precapitalista, se aseveró que no existían límites en el uso y en el perfeccionamiento de los modos lícitos de adquirir. Esta conclusión se afirmó en cuanto dejaron de concebirse como acciones censurables la adquisición cuantitativamente ilimitada de riqueza y la satisfacción ilimitada de las necesidades¹³».

Una de las manifestaciones de esta diferencia esencial, puesta de relieve por Fanfani, es que, «para el hombre precapitalista la moral no sólo condenaba los medios ilícitos, sino que también limitaba la utilización de los lícitos¹⁴; en cambio, el carácter primordial del espíritu capitalista consistió en el uso ilimitado de los medios de adquisición de la riqueza considerados moralmente lícitos y económicamente útiles¹⁵». Otra manifestación de la diferencia entre la moral precapitalista y la capitalista, citada por Fanfani, es que «el precapitalista tendió a igualar el precio de los bienes a su coste de producción más que a la estimación común, mientras que el capitalista adecuó el precio de los bienes a la estimación común más que al coste de producción¹⁶.»

Para alguien que conozca el pensamiento de los maestros de nuestra Escuela de Salamanca, ortodoxos doctores católicos, resulta evidente que, en la clasificación de Fanfani, el pensamiento de estos escolásticos cae del lado del capitalismo —cosa que, para mí, redundaría en su honor— aunque hayan vivido y enseñado en el siglo *xvi* y *xvii*. Todos ellos, en efecto, consideran lícito el beneficio, cualquiera que sea su importe, si ha sido obtenido en el libre mercado, en ausencia de coacción, fraude o dolo, siempre que, naturalmente, sea moralmente bueno el objeto del negocio (*finis operis*) y correcta la intención del negociante (*finis ope-*

¹³ Idem. 54.

¹⁴ Idem. 55.

¹⁵ Idem. 57.

¹⁶ *Ibidem*.

rantis). De la misma forma, todos los doctores salmantinos afirman que el precio justo es el precio de mercado, determinado *secundum aestimationem fori*, con independencia de su precio de coste. Pero para Fanfani el espíritu capitalista, tal como lo va describiendo, es «pecado»¹⁷, pecado en el que también incurrieron algunos individuos, dice, en la época precapitalista, «aunque casi todos no dejan de arrepentirse al morir o en vida, renovando, por tanto, su adhesión esencial a la creencia en los principios espirituales del precapitalismo»¹⁸».

Y así llega Fanfani a su definición de capitalismo diciendo que, en resumen, «el fruto del espíritu capitalista fue aquella postura adoptada por el hombre de los siglos XVIII-XIX ante los problemas de la riqueza (su adquisición y utilización), al estimar que ésta sólo era un medio para la satisfacción ilimitada, individualista y utilitarista, de todas las posibles necesidades humanas. Quien estaba animado por este espíritu elegía los medios más útiles de adquisición entre todos los lícitos, usándolos sin preocuparse por mantener los resultados dentro de ciertos límites; en el uso de la riqueza se mantuvo fiel al principio individualista de disfrute, y no conoció otro límite a la adquisición y disfrute de los bienes que la conveniencia, hedonista»¹⁹».

La postura de algunos cristianos frente al capitalismo

Es evidente que la definición del capitalismo que da Fanfani no es más acertada que la de Max Weber que luego veremos, pero esto no obsta para que con su obra haya contribuido enormemente, con la ayuda de algunos de sus discípulos, a divulgar, la opinión de que el capitalismo era cosa de protestantes; y, con la posterior predicación de algunos eclesiásticos, a sostener la conclusión, evidentemente no querida por él, de que un verdadero católico tenía que ser forzosamente socialista. Tal es la aversión que siente Fanfani por el capitalismo que cuando se ve en la necesidad de explicar la expansión de este sistema en países católicos y entre católicos, afirma, sin paliativos, que «la debilitación de la fe es la circunstancia que explica la consolidación del espíritu capitalista en un mundo católico, aunque también, en un cierto sentido, la consolidación del espíritu capitalista produce una disminución de la fe»²⁰».

¹⁷ Idem. 49.

¹⁸ Idem. 67.

¹⁹ Idem. 59 y ss.

²⁰ Idem. 242.

En otro trabajo²¹ me he ocupado de esta animadversión de determinados medios católicos al capitalismo. Aquí recordaré tan sólo que, en mi opinión, cabe explicarla por dos hechos principales que son, sintéticamente dicho, la postura que el Magisterio, en la segunda mitad del siglo XIX, se vio obligado a tomar frente a la herejía modernista; y la visión «espiritualista» frente a las realidades económicas, derivada del modelo religioso, no secular, de vivir la vocación cristiana, erróneamente adoptado por los laicos a lo largo de dos o tres siglos.

La consecuencia del primero de los dos hechos apuntados fue la confusión entre liberalismo económico y liberalismo filosófico que dio lugar a una mutua suspicacia y falta de entendimiento entre, por un lado, los eclesiásticos que condenaban los principios en que se basa el capitalismo, por el simple hecho de haber sido descubiertos o puestos en boga por pensadores que en su día podían considerarse insertos en el liberalismo filosófico y, por otro lado, los economistas liberales que se distanciaban de la Iglesia al ver censurados, como moralmente malos, precisamente aquellos principios económicos en los que ellos veían que descansaban las esperanzas de mayor bienestar para los pueblos. La consecuencia del segundo hecho fue que los laicos católicos, o abandonaban los negocios temporales en manos de protestantes o agnósticos, o si, a pesar de querer seguir siendo católicos, se dedicaban a empresas lucrativas, lo hacían con mala conciencia ya que, en la deformada interpretación «espiritualista» de la religiosidad, la busca del beneficio engendraba sentimientos de culpabilidad.

Ambas desviadas interpretaciones del dogma y la moral de la Iglesia hay que considerarlas afortunadamente arrumbadas, si nos atenemos al magisterio de los últimos pontificados. Por un lado, tanto Juan XXIII como Pablo VI, en sus Encíclicas *Pacem in terris* y *Octogesima Adveniens*, han dejado claro que hay que distinguir entre las teorías filosóficas falsas, nunca aceptables, y las corrientes o movimientos históricos de carácter económico, cultural o político, plenamente asumibles, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en dichas teorías filosóficas erróneas. Por otro lado, el Concilio Vaticano II, sobre todo en su Constitución Pastoral *Gaudium et spes* recuerda que los laicos han sido llamados a santificarse en la recta ordenación de los asuntos terrenos,

²¹ Rafael TERMES, *La doctrina social y el espíritu del capitalismo. Crónica de un malentendido*, Curso de verano de la Universidad Complutense (1991). Boletín de Estudios Económicos de Deusto, 144 (Diciembre 1991).

entre los cuales ocupan lugar primordial los de carácter económico y, concretamente, la economía de libre empresa a la que Juan Pablo II dedica elocuentes frases de aprobación en su *Centesimus Annus*.

* * *

Catolicismo y cristianismo

Cien años después de la primera edición de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Michael Novak, profesor del American Enterprise Institute, en su reciente libro *La ética católica y el espíritu del capitalismo*²², aparecido en 1993, hace una profunda revisión de las tesis de Max Weber, a la luz tanto del desarrollo económico como de la evolución de la Doctrina Social de la Iglesia, que han tenido lugar a lo largo del siglo transcurrido desde la publicación de la obra del sociólogo alemán y la aparición de la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII.

Michael Novak, deja claro, aunque el pasado le importa menos que el futuro, que las raíces del moderno capitalismo son mucho más antiguas de lo que supone la vinculación hecha por Weber al espíritu de la reforma protestante, ya que tales raíces pueden hallarse no ya en el momento en que el Papa León III, en la misa de Navidad del año 800, en San Pedro de Roma, colocó la corona imperial sobre las sienes de Carlomagno, —dando su apoyo a la creación de Europa como lo que hoy llamamos mercado sin fronteras al libre comercio— sino que, según testimonio de prestigiosos historiadores, rastros del capitalismo aparecen ya en la vida de los monasterios benedictinos en el siglo v. No es pues necesario ser protestante para ser capitalista; el capitalismo democrático, como Novak ha insistido en muchas de sus obras, encaja perfectamente con la tradición cultural y religiosa judeo-católica.

Es importante demostrar que el catolicismo, es decir, el cristianismo antes de la Reforma, ha podido tener más papel que la doctrina protestante en la génesis histórica del capitalismo. Pero no lo es menos que la ética protestante descrita por Weber difícilmente puede aceptarse como un ideal cristiano. Para prueba bastará, entre otras que pueden ser espigadas, unas cuantas significativas frases del libro de Weber: «lo característico de esta filosofía de la avaricia es el ideal

²² Michael NOVAKL, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York 1993).

del hombre honrado, ... la idea de una obligación por parte del individuo frente al interés —reconocido como un fin en sí— de aumentar su capital. Una ética peculiar, cuya infracción constituye no sólo una estupidez, sino un olvido del deber. Es un verdadero *ethos* lo que se expresa y justamente en esta cualidad es como nos interesa²³. *Ethos* que conducía al burgués a guiarse por su interés de lucro, si poseía la conciencia de hallarse en estado de gracia y de sentirse visiblemente bendecido por Dios²⁴. La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirirla, porque tal es el fin de su vida. Para el común sentir de las gentes, esto constituye una «inversión» antinatural de la relación entre el hombre y el dinero; para el capitalismo, empero, ella es algo tan evidente y natural como extraña para el hombre no rozado por su hábito²⁵.

Para explicar lo que quiere decir, Weber cuenta que Jacobo Fugger, el banquero de Carlos V, al colega que le aconsejaba retirarse porque ya había ganado bastante, le contestó que no lo haría porque su aspiración era ganar todo cuanto pudiera y retirarse le parecía pusilánime. Pues bien, dice Weber, esta manifestación de Fugger es consecuencia de un espíritu comercial atrevido, pero no tiene nada que ver con el espíritu del capitalismo que lleva a la obligación de ganar dinero porque, como ha dejado dicho, tal es el fin de su vida.

A la lectura de estas frases, nada tiene de raro que incluso muchos teólogos calvinistas rechacen verse retratados en ellos y no quieran ser considerados responsables de los grandes daños que, según ellos, el capitalismo ha traído al mundo. Sin embargo, dice Novak, Max Weber, aunque no haya acertado ni en describirlo ni en atribuirlo, tiene el mérito de haber identificado algo nuevo en la historia de la economía y de haber vislumbrado, muy imperfectamente, digo yo, su dimensión moral y religiosa. Y es esta dimensión espiritual de las actividades humanas, la que debemos tener presente a la hora de enjuiciar e intentar informar el funcionamiento de la economía. De la economía y de cualquier otra realidad terrena, porque, como dice el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, pionero de la proclamación de la vocación universal a la santidad, «hablando con profundidad teológica, es decir, hablando con rigor, no se puede decir que haya realidades —buenas, nobles, y aun indiferentes— que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios

²³ Max WEBER. O.C. 45.

²⁴ Idem. 252.

²⁵ Idem. 48.

ha fijado su morada entre los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte²⁶».

La mejora de los resultados del capitalismo

Al capitalismo lo he definido como un sistema económico que tiene sus leyes propias e invariantes, pero esto no quiere decir que sea amoral ya que el sistema, en sí mismo, no presupone ninguna necesaria vinculación con concepciones filosóficas rechazables desde una antropología correcta. El capitalismo es, en sí mismo, una de estas realidades terrenas buenas, nobles, santificables; pero el capitalismo no se desarrolla en el vacío; vive en el entorno constituido por un determinado sistema ético-cultural y un concreto sistema político-jurisdiccional que, respectivamente, motiva y enmarca la actuación de los agentes del sistema económico. Por ello, distintas axiologías y distintas organizaciones político-jurídicas producirán resultados económicos distintos por la mera operación de las mismas leyes económicas generales. Entendidas las cosas de esta forma, me parece que resulta sencillo concluir que, sin intentar interferir en el núcleo invariante de las leyes económicas, es decir, renunciando a la intervención gubernamental de los mercados, podemos y debemos intentar mejorar, desde el punto de vista ético, los resultados del proceso económico de asignación de recursos, mejorando el sistema de valores y mejorando el sistema institucional²⁷.

Y ¿cómo hacerlo? Michael Novak, en su citado libro dice que quieren ofrecer una visión de cómo la ética Católica puede animar, corregir y ensanchar el espíritu del capitalismo. Novak precisa que emplea el adjetivo en el doble sentido de Católica, con mayúscula, para referirse a la ética de la Iglesia Católica, y católica, con minúscula, en su primitiva acepción, para referirse a la ética universal. No hay, desde luego, ninguna contradicción. La ética cristiana no se opone sino que sublima la ética universal. Cristo mismo dijo: «No he venido a abolir la Ley y los Profetas, sino a completarla²⁸.» Toda la Revelación, Antiguo y Nuevo Testamentos, no es otra cosa que Dios saliendo al encuentro del hombre, para explicitar y desarrollar la ley natural, reflejo de la ley eterna en la criatura racional. De

²⁶ Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que Pasa* (Madrid 1975) 236.

²⁷ Rafael TERMES, *Antropología del Capitalismo. Un debate abierto* (Barcelona 1992) 197 y ss.

²⁸ EVANG. San Mateo, 5, 17.

hecho, el Magisterio de la Iglesia Católica, al amparo de la Revelación y con la asistencia del Espíritu Santo, ofrece la auténtica interpretación de la moral natural, no sólo a los católicos sino a todos los hombres. Y este mensaje es, efectivamente, recibido, con agradecimiento, por innumerables no católicos y no cristianos, e incluso agnósticos y ateos, que consideran al Obispo de Roma como el indiscutible líder moral del mundo .

Para el ejercicio de esta misión, en materia económica, que es lo que hoy nos ocupa, «la Iglesia —como afirma Juan Pablo II en la Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*— no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal de que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo²⁹». «Pero la Iglesia —sigue diciendo Juan Pablo II— es experta en humanidad, y por esto tiene una palabra que decir y a este fin utiliza como instrumento su doctrina social³⁰.»

Como es bien sabido, el documento pontificio, con el que Juan Pablo II cerró, por el momento, cien años de Doctrina Social, es la Encíclica *Centesimus Annus*. Se puede decir que con esta Encíclica llega a su término la evolución del pensamiento pontificio en materia económica. León XIII en su *Rerum Novarum* reafirmó la condena de sus predecesores al socialismo, criticando al mismo tiempo al capitalismo. En la *Quadragesimo Anno*, el Papa Rati, Pio XI, consagró el término justicia social que, si se tiene en cuenta el más antiguo principio doctrinal de la subsidiariedad, bien puede interpretarse como expresión moderna para designar la virtud específica que Tomás de Aquino llama justicia general, y que se referiría a aquellas obras de virtud de la justicia puestas en práctica por la sociedad —no necesariamente el Estado— en orden al bien común. El actual Pontífice acaba esta evolución, afirmando, aunque con clarísimas precisiones, la aceptación por parte de la Iglesia del modelo capitalista de organización de la economía.

El capitalismo bien entendido

En efecto, en el número 42 de la *Centesimus Annus*, el Papa pregunta: «¿Se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los es-

²⁹ JUAN PABLO II, «*Sollicitudo Rei Socialis*» (1987) n. 41.

³⁰ *Ibidem*.

fuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?³¹». Y da la contestación diciendo: «La respuesta obviamente es compleja. Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva³²). Los elementos que integran la hipótesis pontificia son exactamente los mismos que constituyen la definición del capitalismo tal como la di al principio y tal como, a mi juicio, se practica al día de hoy, aunque el Papa añade que «quizás sería más apropiado hablar de economía de mercado, o simplemente de economía libre».

Pero, acto seguido, el Papa avanza en la distinción que quiere hacer entre capitalismo bien entendido y capitalismo mal entendido y añade: «Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa³³.» Es decir, el Papa advierte de las desviaciones erróneas en las que el capitalismo, como cualquier otra forma de construcción humana, puede incurrir y evidentemente las condena.

A partir de estas premisas, el tenor de la Encíclica, en lo que se refiere al mercado, a los precios, a la empresa, a los beneficios, es congruente con los principios ya sentados, como fácilmente podríamos ver. No lo intentaré porque me interesa más recuperar el hilo del discurso volviendo al sistema uno y trino a que antes me referí. Es decir, el sistema económico, el sistema ético-cultural y el sistema político-jurisdiccional que mutuamente se interaccionan para producir unos u otros resultados, tanto desde el punto de vista económico como ético. A este respecto la *Centesimus Annus*, que, en el párrafo que acabamos de leer, reclama para el capitalismo un sólido contexto jurídico, afirma más adelante que «la economía de mercado no puede desenvolverse en medio de un vacío constitucional jurídico y político³⁴». Por otro lado,

³¹ JUAN PABLO II, «Centesimus Annus» (1991) cap. IV, n. 42.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Idem*. Cap. V, n. 48.

después de censurar numerosos rasgos de comportamiento en las sociedades occidentales, dominadas por la cultura del poseer y gozar, en vez de orientarse por la del ser y valer, el Papa dice que «estas críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico, cuanto contra un sistema ético-cultural. En efecto, la economía —dice— es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único centro de la vida social, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios³⁵.»

Las virtudes propias del capitalismo

Por lo tanto, si queremos que nuestro sistema capitalista sea el capitalismo bien entendido a que se refiere el Papa, es necesario no precisamente cambiar el sistema económico liberal que lo sustenta, sino, visto el deterioro de los sistemas cultural e institucional que lo enmarcan, intentar regenerarlos. En esta necesaria regeneración moral de nuestras sociedades y sus instituciones: «el principal recurso del hombre, dice Juan Pablo II, es el hombre mismo. El hombre, con sus creencias y con su comportamiento. Es su inteligencia la que descubre las potencialidades productivas de la tierra y las múltiples modalidades con que se pueden satisfacer las necesidades humanas. En su trabajo disciplinado, en solidaria colaboración, el que permite la creación de comunidades de trabajo cada vez más amplias y seguras para llevar a cabo la transformación del ambiente natural y la del mismo ambiente humano. En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución del ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de la fortuna³⁶».

Creatividad y cooperación son los términos en que cabría sintetizar las virtudes enumeradas por el Papa. Pero creatividad y cooperación

³⁵ Idem. Cap. IV, n. 39.

³⁶ JUAN PABLO II, «Centesimus annus» (1991) cap. IV, n. 32.

son, precisamente, las virtudes propias del capitalismo. La profunda justificación moral del sistema capitalista no radica tan sólo en que —imperfecto como es— sirva a la libertad mejor que cualquier otro conocido; ni siquiera en que sea la manera práctica de realizar la opción por los pobres, ya que eleva los niveles de vida de los pobres más que ningún otro sistema; ni en que mejore el estado de salud de los seres humanos y mantenga el balance entre los hombres y su entorno mejor que en las socialistas o tradicionales sociedades del tercer mundo. Todo esto es cierto, pero la verdadera fuerza moral del capitalismo —que es descubrimiento, innovación e inversión— radica en su capacidad para promover la creatividad humana mediante la cooperación.

Sólo necesitamos pues que los hombres que, dentro del sistema capitalista, son estimulados, por su propia dinámica, a la creatividad y a la cooperación, estén adornados de las virtudes morales que asegurarán, a través de su comportamiento ético, que los resultados del sistema serán satisfactorios no sólo económicamente sino también moralmente, es decir que conducirán al bien común, entendido como el bien integral de todo hombre y de todos los hombres. Y aquí es donde se hace patente el papel del cristianismo en la economía.

Ciertamente que el cristianismo no es un simple código de conducta. El cristianismo es esencialmente, y ante todo, la adhesión personal a Jesucristo, confesado como Dios y Hombre verdadero. Pero la fe entraña un compromiso de comportamiento, de seguimiento por un camino basado en las enseñanzas y las obras de Cristo. Los primeros cristianos, provenientes tanto del pueblo judío como de la gentilidad, dice la *Veritatis Splendor*, «se diferenciaban de los paganos no sólo por su fe y su liturgia, sino también por el testimonio de su conducta moral, inspirada en la Ley Nueva. En efecto, la Iglesia es a la vez comunión de fe y de vida. Ninguna laceración debe atentar contra la armonía entre la fe y la vida: la unidad de la Iglesia es herida no sólo por los cristianos que rechazan o falsean la verdad de la fe, sino también por aquéllos que desconocen las obligaciones morales a las que los llama el Evangelio. Los Apóstoles rechazaron con decisión toda disociación entre el compromiso del corazón y las acciones que lo expresan y demuestran³⁷».

Por lo tanto, si los cristianos que operan en el sistema capitalista, cualquiera que sea el lugar que en él ocupen, viven, en el ejercicio de su respectiva actividad, las virtudes cristianas; si los no cristianos viven

³⁷ JUAN PABLO II, «Veritatis Splendor» (1993) cap. I, n. 26.

las virtudes morales de acuerdo con la ley natural, que a todos obliga y a todos los que con sinceridad la buscan les es dado conocer, en forma que no podrá diferir de la auténtica interpretación del Magisterio; entonces el tripartito sistema a que me voy refiriendo funcionará y funcionará satisfactoriamente.

* * *

Libertad y moral

Ahora bien, no existe virtud si no hay libertad. La virtud es la libre adhesión al bien, porque ni la verdad ni el bien pueden imponerse; antes es la libertad que el bien. Cuando los hombres, olvidando que el mismo Dios ha querido correr el riesgo de la libertad del hombre, han intentado imponer por la fuerza el bien o la verdad, incluida la verdad religiosa, han cometido uno de los mayores errores. Sin embargo, con ser tan valiosa, la libertad no es un fin en sí mismo; la libertad es valiosa por el bien que permite alcanzar, de forma que, rigurosamente hablando, el hombre sólo es verdaderamente libre cuando se adhiere a la verdad. «La verdad os hará libres», dijo el Verbo de la Verdad³⁸.

El capitalismo es el reino de la libertad, de esa libertad que, en frase del gran liberal Lord Acton, es el reino de la conciencia, de esa libertad de decisión, dentro de la cual, las personas, asumiendo el riesgo, correlato ineludible de la libertad, crean riqueza y bienestar, para ellos, desde luego, pero también para los demás. Pero la libertad, que está en la base de la dignidad moral del hombre, es al mismo tiempo la causa de sus mayores tragedias morales. Por eso el Juan Pablo II en la *Veritatis Splendor* dice que «los problemas humanos más debatidos y resueltos de manera diversa en la reflexión moral contemporánea se relacionan con un problema crucial: la libertad del hombre³⁹». Y toda esta su última Encíclica no tiene más objeto que resolver, para la iluminación de las conciencias de los católicos, y de todos los hombres de buena voluntad, los problemas que se presentan al relacionar la libertad con la moral.

La orientación de este Documento, que el Cardenal Ratzinger ha calificado como el más trascendental del Pontificado de Juan Pablo II,

³⁸ EVANG. San Juan. 8, 32.

³⁹ JUAN PABLO II, «*Veritatis Splendor*» (1993) cap. II, n. 31.

es doble. Por un lado, poner de nuevo ante nuestros ojos el entusiasmante panorama de la verdadera libertad, signo evidente de la imagen divina, cosa que hace, transcribiendo las palabras del Concilio Vaticano II, al decir que «quiso Dios dejar al hombre en manos de su propio albedrío de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a El, llegue libremente a la plena y feliz perfección⁴⁰». Por otro lado, la Encíclica alerta sobre el peligro de dejarse seducir por las erróneas corrientes consecuencialistas y proporcionalistas, que se han introducido en la teología moral actual, también dentro de la Iglesia Católica, proponiendo, como antídoto, el recurso a las tradicionales fuentes de la moralidad que, como es bien sabido, son tres: el objeto, la intención y las circunstancias.

Los hombres que se mueven libremente, y así debe ser, en el campo de la economía capitalista, no están a salvo, desde luego, del peligro de hacer mal uso de la libertad; ya sea porque piensan erróneamente que la libertad es totalmente autónoma de la moral, considerándola como un absoluto, ya sea porque, víctimas del ambiente e inclinados a valorar las cosas por los resultados, cosa muy corriente en el mundo de los negocios, decidan regirse por las reglas de una moral subjetivista, relativista, consecuencialista, totalmente contraria a la moral natural de valor universal y constante. Si se portaran así, cosa que en la actualidad puede ocurrir, los frutos del capitalismo no serían satisfactorios. Si, por contra, como es deseable, se portan de acuerdo con el espíritu del cristianismo, los frutos del capitalismo serán plenamente satisfactorios. La consecuencia es que tenemos que volver al hombre. Cuentan quienes pueden saberlo que, cuando preguntaron a Juan Pablo II qué había experimentado en su primera entrevista con Gorbachov, contestó que se había dado cuenta de que estaba delante de un hombre que quería el cambio de su país, pero no era un converso. Sin la conversión del hombre no lograremos el cambio de la sociedad.

Conclusión

Para resumir, diré que el capitalismo es un sistema económico que, en sí mismo considerado, no está vinculado ni a una concepción filosófica rechazable ni a ninguna otra; que no existe, pues, ninguna contradicción entre cristianismo y capitalismo; que las virtudes propias del ca-

⁴⁰ Concilio Vaticano II. *Cons. past. Gaudium et spes* (1965) n. 17.

pitalismo son la creatividad y la cooperación, frutos de la libertad que esencialmente define el sistema; que estas virtudes se desarrollan perfectamente dentro de la vocación cristiana a informar espiritualmente todas las realidades terrenas nobles; que el capitalismo, como sistema económico, convive e interacciona con el sistema ético-cultural y con el sistema político-institucional que, en cada sociedad y en cada momento imperen; que según sean los valores que informen los dos sistemas que enmarcan el sistema económico, serán éticamente aceptables o no los resultados que las invariantes leyes económicas producirán; que fuera de una moral basada en las normas objetivas, universales y constantes de la ley natural no hay manera de garantizar un funcionamiento ético del sistema económico; que todo hombre de buena voluntad oye resonar dentro de sí mismo los principios de esta ley natural que, para los católicos, explícita y, sin contradecirla, completa la moral de la Iglesia; que si el cristianismo, unión indisoluble entre fe y moral, impregnara los sistemas culturales e institucionales que enmarcan el capitalismo, los resultados del sistema, tanto económicamente como moralmente, serían los mejores que cabe esperar en esta tierra.

Cristo en el contexto de las religiones del mundo

por Mr. John Hick

*Conferencia pronunciada
el 24 de mayo de 1994*

Forum Deusto

Cristo en el contexto de las religiones del mundo

Conferencia pronunciada por Mr. John Hick*
el día 24 de mayo de 1994
en el Forum Deusto

Es un honor para mí haber sido invitado a hablar en el Forum Deusto y un placer ya que es la primera vez que visito tanto su Universidad como esta ciudad. El tema que voy a abordar es de creciente importancia para todos —tanto católicos como protestantes— ya que se refiere a la relación existente entre el cristianismo y otras grandes religiones del mundo. Debería comenzar señalando que, desde un punto de vista teológico, se me podrá catalogar dentro de la línea de pensamiento iniciada por Friedrich Schleiermacher y según la cual los dogmas cristianos no son propuestas de revelación divina, aplicables a todas las épocas, sino construcciones humanas intelectuales dentro de las cuales buscamos una determinada situación histórica y cultural a fin de expresar la importancia de la experiencia religiosa cristiana.

* John Hick nació en Gran Bretaña el 20 de enero de 1922. Tiene Licenciatura en Letras, Doctorado en Literatura por la Universidad de Edimburgo y Doctorado en Filosofía por las Universidades de Oxford y Cambridge. Es Doctor Honorario en Teología por la Universidad sueca de Uppsala. De 1953 a 1956 fue Pastor de la Iglesia presbiteriana de Belford. De 1956 a 1959, Catedrático adjunto de Filosofía en la Universidad de Cornell; de 1959 a 1964, Catedrático de Filosofía Cristiana en el Seminario Teológico de Princeton; de 1964 a 1967, Profesor de Teología en la Universidad de Cambridge; de 1967 a 1982, Catedrático de Teología en la Universidad de Birmingham; de 1982 a 1992 fue Catedrático Danforth en Filosofía de la Religión en la Claremont Graduate School de California, y desde 1992 es Profesor Emérito. Actualmente es miembro del Instituto Superior de Investigaciones en Ciencias Humanas de la Universidad de Birmingham. Ha sido también Presidente de Comisiones de educación y asesoramiento religioso, y Predicador en las Universidades de Cambridge y Oxford. Ha sido profesor invitado en numerosas Universidades de Gran Bretaña, Estados Unidos, India, Sri Lanka y Canadá. Entre sus publicaciones cuentan más de 24 títulos, varios en múltiples ediciones, cuyos temas incluyen: *Fe y conocimiento*, *Filosofía de la Religión*, *Verdad y diálogo*, *Pluralismo religioso*, *Reinterpretación de dogmas*, etc.

Este es el punto de partida que me va a servir para describir lo que yo considero como la interpretación cristiana de hoy en día en cuanto a la relación existente entre la cristiandad y las demás grandes religiones del mundo. Y digo «de hoy en día» porque, tal y como acabo de señalar, catalogo la teología como un organismo creciente y en desarrollo, de tal suerte que una teoría apropiada de las religiones presentes y futuras pueda diferir de cualquiera que fuera adecuada hace dos mil o mil años o incluso hace un siglo o una década como consecuencia de los rápidos cambios culturales que se están produciendo.

No voy a dedicar mucho tiempo para recordarles cuáles son las nuevas características de nuestra situación a medida que nos acercamos al término del segundo milenio cristiano. Fue durante la Ilustración europea de los siglos XVII y XVIII cuando Occidente se percató de que la Cristiandad formaba parte de un mundo humano mucho mayor, donde han existido grandes civilizaciones en su entorno, especialmente en la China y en la India; esto permitió constatar que la Cristiandad es una de las religiones del mundo.

Fue a partir de entonces cuando se enraizó la idea genérica de la religión en los círculos más educados, interpretándose la Cristiandad como una modalidad determinada. Sin embargo, esta percepción desempeña un papel importante en la conciencia del público como resultado de tres desarrollos recientes. Una de ellas ha sido la explosión informativa en Occidente acerca de la religión pre-axial y pos-axial en todo el mundo. En segundo lugar, cada vez resulta más fácil viajar y, como consecuencia de ello, sigue creciendo el número de personas de Occidente que pasan algún tiempo en la India, Paquistán, Tailandia, Sri Lanka u otros países orientales, quienes han visto algo de la influencia pacífica del budismo en el pueblo tailandés, algo sobre la devoción en éxtasis y el poderoso sentido de lo divino en el hinduismo, algo de las maravillas de la civilización islámica expresadas, por ejemplo, a través de la arquitectura del Taj Mahal en Agra o las grandes mezquitas de Estambul; además, muchos occidentales han hecho sus propias incursiones internas en la práctica de los métodos orientales de meditación.

En tercer lugar, y quizá sea el aspecto más importante, se ha producido un enorme movimiento de inmigración de este a oeste, atrayendo así a musulmanes, sikhs, hindúes y budistas hasta países europeos y Norteamérica. Se dice, por ejemplo, que hay entre 4 y 5 millones de musulmanes en Norteamérica y unos 5 millones en Europa; también hay una importante —aunque menor— presencia de hindúes, sikhs y budistas junto con las largamente establecidas comunidades judías,

gravemente diezmadas en Europa como consecuencia del holocausto nazi de los años 40. Como resultado de esta inmigración de posguerra, es muy habitual ver en muchas de las ciudades más importantes del mundo occidental (también en Birmingham, mi propia ciudad en Inglaterra) no solamente sinagogas sino también mezquitas, «gurudwaras» y templos de muchos tipos diferentes; es más, incluso sus feligreses pueden ser nuestros propios vecinos.

Una de las cosas que ha tenido un profundo impacto para muchas personas —así ha sido, desde luego, en mi país— es que, tras conocer a las personas y sus familiares practicantes de esta variedad de fe, la gente ha podido comprobar que sus conciudadanos musulmanes, judíos, hindúes, sikhs o budistas parecen ser igual de amables, honrados, preocupados por otros, honestos, cariñosos y compasivos que los cristianos en líneas generales. Por término medio, las personas de otra fe no es que sean mejores seres humanos que los cristianos, ni tampoco son, por término medio, seres humanos mucho peores. Por lo que se ha podido comprobar en líneas generales, tanto las virtudes como los vicios humanos se encuentran repartidos más o menos por igual entre seres humanos, sin importar para nada el tipo de fe —y es aquí donde incluyo el humanismo y marxismo como fe de máxima importancia. De todas formas, debo señalar que poseo una experiencia muy limitada en mi relación con judíos, musulmanes, hindúes y budistas, sean o no personas relevantes o familias normales, tanto en los Estados Unidos como en Gran Bretaña y en la India, Sri Lanka y Japón, lo cual me hace pensar que su obra espiritual y moral parece discurrir más o menos a la par; esta impresión ha quedado grabada con más fuerza tras repasar la literatura de diferentes tradiciones, escrituras, filosofías e incluso novelas o poesías que se hacían eco de la vida cotidiana.

Cuando volvemos la mirada hacia las grandes civilizaciones del mundo, y a pesar de la información que han recibido desde las diferentes fes religiosas, constatamos la presencia de grandes bondades y maldades. Pero parece imposible hacer una valoración comparativa aceptable de las mismas que nos permita recalcar la superioridad moral de la civilización cristiana. Con frecuencia, tanto el bien como el mal son elementos desproporcionados. ¿Cómo se puede medir la maldad del sistema hindú de castas prevaeciente durante siglos en comparación con la maldad del sistema europeo de clases durante esos mismos siglos?; ¿o la pobreza de tantos países budistas, hindúes o musulmanes en relación con la abusiva utilización de los recursos no-renovables del planeta y la egoísta destrucción del medioambiente llevada a cabo por tantos países cristianos?; ¿o la crueldad de algunos regímenes del Este

contra el virulento anti-semitismo de la Europa cristiana? Evidentemente, es fácil entresacar alguna maldad de otra tradición y compararla con alguna bondad manifiesta en la propia.

Pero no es así como se debe proceder. El hecho es que, por cada acto de maldad que se puede señalar en cualquier otro tiempo de la historia, resulta posible señalar otro acto diferente aunque más o menos censurable de la época propia. Debemos interpretar las religiones del mundo como enormes y complejas totalidades religioso-culturales, siendo cada una de ellas una desconcertante mezcla del bien y el mal. Cuando así lo hacemos, comprobamos que no disponemos de un mecanismo que nos permita calibrar sus valores respectivos de manera objetiva, añadiendo elementos a algunos puntos y quitándolos de otros. Sugiero que únicamente podemos sacar una conclusión negativa en cuanto a que no es posible hablar de una única superioridad moral de cualquiera de las grandes fes del mundo. Quizá desde el punto de vista de Dios alguna de ellas sea superior a las demás, aunque esto es algo que desconocemos desde nuestro punto de vista humano.

Esta conclusión, aunque modesta, es de hecho muy importante para el argumento que deseo desarrollar.

Lo que esto significa para la teología cristiana de las religiones es que esta falta de superioridad tangible no coincide con nuestra teología tradicional, ya que ésta nos dice que Jesús de Nazaret era Dios —o para ser más precisos— Dios el Hijo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, encarnado, que murió en la cruz para redimir los pecados del mundo, posibilitando así la salvación; de esta manera fundó la Iglesia Cristiana para proclamar su mensaje por los confines de la tierra. La repercusión clara de todo ello es la cristiandad, única entre religiones, fue fundada por el mismo Dios. Por tanto, se trata de la propia religión de Dios, donde no hay sitio para las demás. Esto parece significar que Dios debe desear que todos los seres humanos se acojan a la religión que El les ha proporcionado, y para que los que ya nos encontramos inmersos en ella podamos tener una relación más estrecha con Dios que aquellos que están fuera, ya que el Espíritu Santo, cuyo advenimiento fue prometido por Jesús, reside en nuestro interior. Por tanto, ¿no deberían ser mucho más evidentes aquellos frutos del Espíritu que San Pablo definió como «caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, auto-control» (Gálatos, 5:22-3) en las vidas de los cristianos en comparación con las de otros?

Si es cierto lo que afirma nuestra teología cristiana tradicional, está claro que deberíamos pensar que estas obras están más presen-

tes, en líneas generales, en cristianos que en personas de otra fe. Evidentemente, uno no puede esperar que cualquier cristiano escogido al azar sea moral y espiritualmente superior a cualquier persona no-cristiana elegida de la misma manera, ya que sería una exigencia irrazonable. Sin duda, el nivel *medio* de estas obras sería mayor entre cristianos que entre aquellos que no lo son. Jesús decía: «Por sus obras les conoceréis», y preguntaba: «¿Acaso se cogen uvas de los espinos o higos de las zarzas?» (Mateo 7:16). Pero lo que yo sugiero en base a lo que puede detectar una honesta observación humana es que estos frutos u obras no son más abundantes entre cristianos que entre judíos, musulmanes, hindúes, budistas, sikhs, taoístas, bahai'ís, etc., aunque así debería ser en el caso de que fuera cierto lo que señala la teología cristiana tradicional. Conclusión: es necesario revisar determinados aspectos de la teología cristiana ya que estoy seguro de que una teología intenta dar significado a los hechos y no así ignorar ni contradecirlos.

Pero vamos a ver esta situación una vez más desde un ángulo algo diferente. Centrémonos en la idea de la salvación, una idea absolutamente básica del pensamiento cristiano, tanto tradicional como revisionista. Si definiésemos la salvación como perdón y aceptación por Dios como consecuencia de la muerte de expiación de Jesús, significa entonces que se trata de una tautología que únicamente conoce el Cristianismo y enseña la verdad salvadora respecto a la que debemos tomar a Jesús como nuestro Señor y salvador, rogar por su muerte y expiación, y acceder así a la Iglesia como comunidad de redimidos, donde abundan las obras del Espíritu. Pero hemos constatado que existe una varianza entre este círculo de ideas y el hecho observable de lo que el Cristianismo define como obras del Espíritu que son igual de evidentes tanto dentro como fuera del ámbito del Cristianismo. Sugiero que sigamos la pista que nos brindan estas obras, ya que Jesús se preocupaba mucho más de las vidas de los hombres y las mujeres que de cualquier conjunto de dogmas que tuvieran en mente éstos.

Vamos a suponer entonces que definimos la salvación de un modo muy concreto, como un cambio que se produce en los seres humanos, identificable en base a estas obras observables. Por tanto, podemos comprobar así que estamos hablando sobre algo crucial para cada una de las grandes fes mundiales. Cada una de ellas nos hace ir más allá del punto de vista del ego para centrarnos de nuevo en ese último misterio trascendental para el que empleamos el término Dios en nuestro propio lenguaje cristiano.

Desde la óptica musulmana, debemos someternos por completo a Dios, no para satisfacer nuestra propia voluntad sino la voluntad de Alá, alcanzando así la plena realización de nuestra humanidad.

En términos judíos debemos vivir según la Ley de Dios, adaptando nuestra voluntad a la voluntad divina alcanzando así, una vez más, la realización de nuestra humanidad. En términos hindúes, y citando a Radhakrishnan, «Tanto la conciencia como la voluntad divinas deben convertirse en nuestra conciencia y voluntad.» Esto significa que nuestro yo debe dejar de ser algo privado; debemos renunciar a nuestra voluntad y dejar que muera nuestro ego, entregando toda su naturaleza, conciencia y carácter a lo divino [S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads* (Londres, Allen & Unwin, y Nueva York: 1969) 105]. En términos budistas, por último, podríamos citar a uno de los principales exponentes contemporáneos del budismo en Occidente, Masao Abe, al señalar que «la salvación budista no es más que un despertar ante la realidad tras la muerte del ego» [*The Buddha Eye*, ediciones Frederick Franck (Nueva York: 1982) 153].

Sin tener que entrar en mayores profundidades, creo que está claro que las grandes tradiciones pos-axiales (incluido el Cristianismo) van enfocadas hacia una transformación de la existencia humana para pasar del egocentrismo a lo Trascendente, lo Real, lo Último... una transformación que definen como salvación, liberación, iluminación o despertar. Seamos breves y utilicemos el término híbrido de «salvación-liberación». Voy a sugerir que la salvación-liberación viene a ser la gran preocupación de todas las grandes religiones del mundo. No son filosofías ni teologías, sino más bien fórmulas de salvación-liberación. Además, está claro que la salvación es un proceso largo desde el punto de vista de los propios cambios que se producen en el ser humano para pasar de un egocentrismo natural a lo Divino, lo Último, lo Real; este proceso prolongado puede tener momentos cumbre siendo, además, algo que no solamente está teniendo lugar en el Cristianismo sino también en las demás grandes tradiciones, en mayor o menor medida.

Ha llegado el momento de poder presentar la triple diferenciación que se presenta en el marco de las teologías cristianas de la religión como exclusivista, inclusivista y pluralista. Evidentemente, cada una de ellas presenta múltiples variaciones, pero la tipología triple en sí, cuando se aplica a la reivindicación de la verdad y la salvación, parece cubrir toda la gama de opciones.

Hablemos, en primer lugar, en términos de lo que se reivindica respecto a la salvación. Es aquí donde el exclusivismo afirma que la salva-

ción se limita a los cristianos o, incluso de manera mas restrictiva, tal y como señala el dogma tradicional, *extra ecclesiam nulla salus*, o no hay salvación fuera de la Iglesia. Sin embargo, este planteamiento exclusivista fue repudiado de manera implícita por el segundo Concilio Vaticano y de nuevo por el actual Papa en su primera encíclica, *Redemptor Hominis*, de 1979, donde decía que «el hombre, todo hombre sin excepción alguna ha sido redimido por Cristo, y todo hombre —sin excepción alguna— está unido a Dios, aunque éste no sea consciente de ello» (párrafo 14). Los únicos exclusivistas de la salvación que quedan son algunos pocos seguidores católicos ultra-conservadores del difunto arzobispo Lefebvre, excomulgado en 1988, y el grupo mucho más numeroso, vociferante e influyente de fundamentalistas protestantes. Sus planteamientos resultan consistentes y coherentes para aquellos capaces de aceptar la idea de que Dios condene a la mayoría de la humanidad a la maldición eterna, a aquellos que nunca han conocido o aceptado el Evangelio cristiano. Personalmente, yo catalogaría a un Dios de este tipo como el Diablo. Pero si lo que realmente queremos decir es que la salvación produce un verdadero cambio específico en el hombre y la mujer, debemos recordar que (tal y como he señalado antes) se trata de un hecho observable que no se ciñe a ninguna faceta concreta del Cristianismo ni al Cristianismo global. Así pues, y en vista de que el exclusivismo cristiano no es una opción activa por este concepto concreto de salvación-liberación, procederé a pasarlo por alto y a no dedicarle más tiempo.

Se emplea el término inclusivismo para describir la postura adoptada por el Concilio Vaticano II, por el Papa en la encíclica que acabo de citar y también por la mayoría de teólogos protestantes no pertenecientes al sector fundamentalista. Sirve para reconocer que el proceso de salvación está teniendo lugar en todo el mundo, tanto dentro como fuera de las grandes fes del planeta, aunque insiste que, cuando ocurre, es como consecuencia de la obra de Cristo. Desde este punto de vista, la salvación depende de la muerte redentora de Jesús en el Calvario; sin embargo, los beneficios derivados de esta redención no solamente favorecen a los cristianos sino, en principio, a todos los seres humanos. De ahí que sea posible dar cabida a personas de otras fes en la esfera de la salvación cristiana. En su famosa frase, Karl Rahner decía que podían ser «cristianos anónimos». Resulta fácil comprender que muchos inclusivistas se sientan incómodos con esa frase famosa aunque de corte imperialista, sin embargo, su planteamiento básicamente coincide con la de Rahner, es decir, que la salvación, no importa ni cuándo ni dónde se produzca, es una salvación exclusivamente cristia-

na de tal modo que la salvación de todo judío, musulmán, hindú, budista, etc., únicamente la puede llevar a cabo Cristo, lo sepan o no.

Este inclusivismo cristiano abarca, como mínimo, dos opciones. Una de ellas define la salvación en términos tradicionalistas diciendo que, para conseguir la salvación, Jesús debe ser aceptado personalmente como Señor y salvador, aunque señala también que aquellos que no le encuentren en esta vida lo podrán hacer después de morir. Se trata de una opinión que cada vez comparten más cristianos quienes, sin embargo, no pueden aceptar que Dios haya condenado a la mayoría de la humanidad por algo que ni tan siquiera se les puede imputar. Un buen ejemplo reciente de esto es la teología cristiana de las religiones del padre J.A. Di Noia vista desde un ángulo prospectivo, y que afirma que muchos no-cristianos pueden alcanzar la salvación en los umbrales de la muerte o con posterioridad a la misma. [J.A. Di Noia, *The Diversity Of Religions* (Washington 1992) capítulo 3].

Mi único comentario respecto a esta vida que viene, adoptado a pesar de la tradicional creencia ortodoxa de que Cristo debe ser aceptado en esta vida presente y que la muerte excluye nuestras opciones, es que es análoga a los epiciclos añadidos a la antigua astronomía de Tolomeo como apoyo a una teoría que estuvo en situación de descrédito durante algún tiempo antes de derrumbarse por completo. Estos epiciclos teológicos aparecen en los últimos días de un dogma agonizante. La otra fórmula de inclusivismo es compatible con la interpretación más amplia de la salvación como salvación-liberación, como transformación de hombres y mujeres y de la sociedad donde viven, para que puedan reconocer que esto está sucediendo tanto dentro como fuera del Cristianismo. Sin embargo, insiste en que las influencias salvadoras de la Tora en la vida de los judíos, del Islam en la vida de los musulmanes, de las prácticas espirituales hindúes y del dharma budista, etc., se deben a la obra de Cristo, cuya obra se lleva a cabo en secreto dentro de estas tradiciones.

Esta es la idea del Cristo desconocido en el hinduismo (desconocido, claro está, para los hindúes), budismo, etc. En este caso, el significado de Cristo no debe ser el del Jesús histórico de Nazaret, sino el Jesús resucitado en su gloria divina, catalogado como Cristo celestial. Como idea general esto parece muy prometedor. Lo difícil, sin embargo, pasa por darle un significado inteligible. Es necesario demostrar qué tipo de causalidad invisible estuvo presente en la muerte redentora de Jesús por el año 30 de la era común permitió que la influencia de Buda tuviera el efecto de liberación espiritual unos quinientos años antes y en la

actualidad: y, de una forma más general, ver cómo ha evolucionado todo ello para comprobar si los contextos aparentemente eficaces de las demás grandes tradiciones religiosas respecto a la salvación-liberación se encuentran o no al mismo nivel que el Cristianismo. No basta con hablar de la obra del Cristo resucitado, una obra que presumiblemente comenzó con la resurrección de Jesús hacia el año 30 a menos que uno esté dispuesto a defender la idea de que la causalidad se remonta unos mil años atrás para adaptarse a los comienzos del hinduismo y judaísmo.

Estoy seguro de que pocos querrían verse atrapados en este entrado filosófico. Creo que para darle sentido a la idea de Cristo trabajando en las religiones del mundo, sería necesario dejar de lado la figura histórica de Jesús de Nazaret para hablar de una figura de Cristo o Logos no-histórica o supra-histórica, que inspiró en secreto a Buda, a los escritores del Upanishads, a Moisés y a los grandes profetas hebreos, Zoroastro, Mahoma, Gurú Nanak, etc. Pero esta figura de Cristo, o Logos, que opera independientemente de la vida histórica y muerte de Jesús de Nazaret, se convierte en un nombre para la presencia universal de lo Divino, lo Trascendente, lo Ultimo, lo Real. En otras palabras, para darle sentido a la idea de que todas las grandes religiones del mundo están inspiradas por la misma influencia trascendental, hemos de ir más allá de la figura histórica de Jesús hasta una fuente universal de toda transformación humana de cara a la salvación. Los cristianos lo pueden definir como Cristo celestial o Logos eterno; los hindúes y budistas lo pueden llamar Dharma; los judíos, Adonai; los musulmanes, Alá; los taoístas, Tao, etc. Pero, llegado este punto, hemos ido más allá del inclusivismo cristiano hasta los límites del tipo de pluralismo que quiero recomendar. De hecho, estoy sugiriendo que el inclusivismo religioso es una concepción vaga que se convierte en pluralismo cuando se intenta aclarar. Más adelante procuraré indicar lo que implica este pluralismo.

Sin embargo, en primer lugar quisiera volver sobre algo que señalé anteriormente, es decir, que el triple planteamiento de exclusivismo, inclusivismo y pluralismo puede aplicarse tanto en términos de las reivindicaciones hechas respecto a la salvación y la verdad. Hasta el momento, lo hemos estado estudiando desde la óptica de la salvación. Pero, ¿qué pasa respecto a las afirmaciones que vierten en cuanto a la verdad? No cabe ninguna duda que las grandes fes del mundo han desarrollado unos sistemas de creencias muy diferentes. Según algunos, lo esencial es lo personal; según otros, lo contrario. Entre aquellos que hablan de un Dios personal, el Cristianismo enseña que el único Dios es

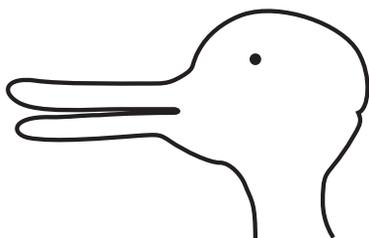
trino y que Jesús de Nazaret fue la segunda persona de esta Trinidad que vivió una vida humana; por otra parte, el judaísmo enseña que el único Dios no es trino sino estrictamente unitario y que ha seleccionado la raza judía como pueblo elegido de Dios, habiendo intervenido con frecuencia en su historia en Palestina, Egipto y Babilonia; el Islam, sin embargo, señala que el único y verdadero Dios es unitario, aunque se revela a sí mismo de manera directa en las palabras del Corán y ha intervenido en la vida de la comunidad musulmana en la Meca y Medina.

Una vez más, el hinduismo Vaishnavita cree en el Vishnu personal encarnado en Krishna y en una serie de figuras terrenales; el hinduismo Saivita cree en la figura del señor divino Shiva, cuya danza cósmica es la vida del universo. Y así sucesivamente. De nuevo, y entre las tradiciones notestísticas, el hinduismo advaitico habla de la conciencia universal de Brahman, algo presente en la profundidad de nuestro ser; las diferentes ramas del budismo hablan de la naturaleza del Buda universal, o del Dharmakaya, o Nirvana, o Sunyata; y de nuevo aparece el Taoísmo, del eterno Tao, de cuya naturaleza no se puede hablar en términos humanos. De ahí que haya muchas concepciones diferentes de lo Esencial y lo Real relacionadas con diferentes formas de la experiencia religiosa de lo Trascendente que a su vez da lugar a muchos sistemas de creencia distintos.

Por tanto, si cualquiera de estos sistemas de creencia fuera cierto, desde el punto de vista de lo correspondiente a la realidad, ¿no deberían ser todas las demás falsas, por lo menos si difieren de la misma? Parece, desde luego, que es así. Sin embargo, ahora quisiera cuestionar la suposición básica respecto a que, como mucho, sólo puede haber una religión verdadera en el sentido de que enseñe la verdad de la salvación respecto a lo Fundamental y nuestra relación con lo Fundamental. Quisiera sugerir un planteamiento totalmente diferente y lo voy a hacer por medio de una serie de tres analogías.

Consideremos, en primer lugar, la famosa imagen ambigua del pato-conejo de Jastrow utilizada por Wittgenstein en su discusión sobre la apreciación en *Philosophical Investigations*. Supongamos que existe una cultura en la que los patos resultan familiares pero los conejos son totalmente desconocidos y nunca han sido vistos; y otra en la que resultan familiares los conejos pero totalmente desconocidos los patos. De esta manera, cuando las personas pertenecientes a la cultura que conoce los patos ven la figura ambigua dicen, naturalmente, que se trata de la imagen de un pato. Es más, incluso pueden afirmar que saben que es así pero, por carecer del concepto del conejo, no son cons-

cientes de la ambigüedad de la imagen. Evidentemente, también sucede así en la cultura que conoce al conejo, aunque al revés. Es decir, está claro que se trata de un conejo y, de nuevo, no hay ambigüedad alguna al respecto. Desde un punto de vista epistémico y moral, las personas de estas dos culturas tienen derecho a afirmar, e incluso reivindicar, que saben que se trata de la imagen de un pato, o un conejo, según sea el caso. Y cada grupo, cuando se le explica que existe otro grupo que dice que esa figura es algo que resulta ser totalmente diferente y desconocido para ellos, dirá que ese grupo está —quizá de forma inexplicable— confundido o equivocado.



Sin embargo, Wittgenstein haría una descripción de la situación que serviría para demostrar que cada grupo tiene razón en lo que afirma aunque está equivocado en la inferencia establecida respecto a la equivocación del otro. Podría decir que ambos grupos tienen razón en virtud del hecho de que lo que aparece en esa imagen puede interpretarse perfectamente bien de dos maneras, es decir, como un pato o un conejo.

Evidentemente, la analogía que sugiero aquí tiene que ver con la componente de experiencia religiosa de la religión. La posibilidad a la que deseo apuntar se refiere a que la inefable Realidad fundamental puede ser experimentada en base a diferentes conjuntos de conceptos humanos tales como Jashweh, la Santísima Trinidad, Alá, Shiva, Vishnu, Brahman, Dharmakaya, Tao, etc.

Puede ser que una segunda analogía nos sirva para sugerir la posibilidad de que esto sea así. En el mundo de la física, se trata de la complementariedad entre ondas y partículas. Parece ser que, en una situación experimental, si incidimos sobre la luz de una manera determinada, da la impresión de poseer propiedades de tipo onda o tipo partícula si se actúa de otra manera. Las propiedades así observadas dependen de cuál sea la reacción del observador ante las mismas. En este caso, la

analogía que tengo en mente tiene que ver con las prácticas espirituales, es decir, con la oración, las diferentes fórmulas de meditación, los sacramentos, la adoración común. En estas prácticas actuamos en relación con lo Real. En nuestras oraciones de devoción y petición esperamos toparnos (y así sucede) con lo Real como una realidad personal donde se mantiene una relación del Yo-Vos. En la meditación hindú advaítica, la gente experimenta lo Real como la realidad infinita y no-personal de Brahman.

En cuanto a la meditación del Zen budista la gente aspira a ir más allá del punto de vista del ego y experimentar lo Real como la naturaleza universal del Buda del universo, vacío de todo aquello que la mente humana proyecta a través de su actividad de percepción. Y así sucesivamente. Lo que aquí se sugiere es que si nuestra cultura religiosa no solamente nos permite abordar lo Real sino también lo personal, experimentaremos lo Real como una deidad personal. Esto significa entonces que lo que es probable que conozcamos sea una personalidad divina específica participe en una rama particular de la historia humana —aquél que ha elegido al pueblo judío; o el Padre celestial de las enseñanzas de Jesús; o el ser divino que habló con los pueblos árabes en el Corán, etc.

Pero nuestra cultura religiosa nos puede influir de tal manera que abordemos lo Real como la dicha de un ser infinito no-personal como Brahman, o como el Dharmakaya eterno por siempre expresándose en la compasión sin límite de los Budas, y de ahí que sea así como experimentemos lo Real. Utilizando el conocido lenguaje cristiano, la revelación es un tema relacional, que adopta formas diferentes respecto a aquellas personas cuya receptividad religiosa ha sido formada por diversas tradiciones, con sus diferentes conjuntos de conceptos y sus distintos tipos de práctica espiritual.

La tercera analogía procede de la cartografía. Debido a que la tierra es un globo tridimensional, cualquier mapa que lo represente sobre una superficie bidimensional no puede más que distorsionarlo; además, existen varias fórmulas de distorsión sistemática para diferentes finalidades incluyendo, por ejemplo, la conocida proyección cilíndrica inventada por Mercator y que se emplea en la elaboración de muchos de nuestros mapa-mundis. Sin embargo, solamente deseo señalar que todo mapa está y debe estar distorsionado de acuerdo con un determinado modo de proyección. Con ello no se quiere decir que un determinado tipo de mapa sea preciso y los demás no. Todos son precisos si se hacen bien, aunque también puede afirmarse que son imprecisos ya que las distorsiones son inevitables.

Sin embargo, cada uno posee su utilidad específica, es decir, para las grandes navegaciones circulares, singladuras más cortas, viajes por los trópicos o lugares cercanos a los Polos, etc. La analogía que se plantea aquí tiene que ver con las teologías, tanto con las diferentes teologías de una misma religión como con las teologías y filosofías incluso más variopintas de las distintas religiones. Puede ser, sin embargo, que los mapas conceptuales delineados por las grandes tradiciones sean todos más o menos igual de correctos en sus diferentes proyecciones, y más o menos igual de útiles para guiarnos durante nuestro viaje por la vida. Nuestro peregrinar es como nuestra respuesta vital a lo Real. Son las grandes fes del mundo las que nos orientan durante esta singladura a condición de que mantengan lo que podríamos definir como un paralelismo soteriológico con lo Real, y las que nos servían de guía por el camino que conduce hasta lo Real, permitiéndonos ver así lo que, dentro del marco de diferentes conceptualidades, definimos como gracia divina o ilustración supernatural y que a su vez genera obras visibles en nuestras vidas.

Estas analogías apuntan hacia la hipótesis de una inefable Realidad suprema, fuente y base de todo, y dentro de la cual si las tradiciones religiosas se encuentran en situación de paralelismo seriológico llegan a ser contextos de salvación-liberación humana. Estas tradiciones traen consigo diferentes concepciones humanas de lo Real junto con distintas experiencias constitutivas de las diferentes percepciones de lo real y las correspondientes formas distintas de vida como respuesta a lo Real.

¿Pero por qué hemos de suponer que lo real es inefable? Por «inefable» quiero decir el hecho de poseer una naturaleza que se encuentra fuera del alcance de nuestras redes de conceptos humanos. De ahí que no se pueda afirmar que lo Real sea personal o impersonal, deliberado o no-intencional, bueno o malo, sustancia o proceso, ni uno o muchos. No es que, por ejemplo, al negar que lo Real sea personal uno esté afirmando que es impersonal, sino más bien que esta polaridad o dualismo no es aplicable al mismo. Lo mismo sucede con las demás polaridades. Sin embargo, esto no significa que lo Real deba postularse como la nada, o como el vacío, sino como algo que se encuentra fuera de nuestros sistemas conceptuales humanos. Se trata de algo que, en sí, no podemos describir, sino únicamente relatar en base a cómo se experimenta y analiza a nivel del pensamiento en términos humanos, tanto desde la óptica de algunas tradiciones personales o impersonales, como desde el conjunto de las mismas en cuanto a su relación con la vida humana y su catalogación como elementos buenos, benignos o

misericordiosos, o como base de toda transformación humana que pase del egocentrismo desgraciado al gozo que a menudo se piensa se va a experimentar en la vida eterna-paz con Dios-nirvana-moksha-satori.

Este planteamiento se hace eco de la opinión tan extendida hoy en día respecto a que la percepción siempre la construye, en parte, el propio sujeto. Nuestros conceptos entran a formar parte de nuestra conciencia. Fue Santo Tomás de Aquino quien (hace mucho tiempo, aunque sin relación con esta aplicación) enunció este principio epistemológico básico al escribir que «las cosas que uno sabe, las sabe a su modo» (S.T., II-II, Q1, art 2). Este modo se forma de maneras diferentes dentro de las distintas tradiciones religiosas. Sin embargo, en la historia de la filosofía fue Immanuel Kant quien argumentó con más firmeza que la percepción no es como un registro pasivo de lo que hay allí, sino siempre un proceso activo de selección, agrupamiento, relación, extrapolación repleto de significado. Esto hizo que distinguiera entre el mundo noumenal, el mundo tal y como existe impercibido y el mundo fenomenal, ese mismo mundo de la percepción humana, con todas las diferencias que establece el acto de la percepción. De hecho, estoy sugiriendo que apliquemos este planteamiento a nuestra conciencia de lo Real, distinguiendo así entre lo Real noumenal, lo Real *an sich*, y lo Real según lo percibido humanamente dentro de una gama de fenómenos divinos.

¿Qué diferencia plantea para la religión, tal y como la conocemos y en la medida que se adopte? Muy poca en un aspecto y mucha en otra. Si somos cristianos que aceptamos nuestra propia tradición como una respuesta válida entre otras a lo Real, deberíamos seguir dentro de la misma y vivir en relación con esa «cara» de lo Real que conocemos como las enseñanzas del Padre celestial de Jesús o, si pensamos en el Cristianismo en términos más teológicos, como la Santísima Trinidad de posteriores enseñanzas eclesíásticas. De esta forma, cabe esperar que uno podría empezar a experimentar dentro de este contexto educativo, la transformación salvífica pasando así de un egocentrismo natural a una nueva orientación centrada en Dios.

Lo mismo sería de aplicación, *pari passu*, a las personas de las demás grandes fes mundiales. Cada tradición continuará de acuerdo con todas sus particularidades concretas a modo de única respuesta a lo Real. Evidentemente, a medida que se vaya disipando esa sensación de rivalidad entre ellos y participen cada vez más en el diálogo entre las diferentes fes, se irán influyendo mutuamente siendo probable que cada uno vaya cambiando como consecuencia de las absorbentes influencias

de los demás. Básicamente, y a pesar de esta creciente interacción, todos seguirán igual. Desde este punto de vista, la hipótesis pluralista apenas afecta las tradiciones existentes. Sin embargo, para algunos sí que plantea enormes diferencias cuando se contempla desde otra perspectiva. Para llegar a catalogarse a sí mismo como una entre varias respuestas humanas válidas a lo Real, cada uno irá restando importancia gradualmente de todos aquellos aspectos relacionados con las enseñanzas indicativas de su superioridad única.

Este aspecto ha ido desarrollándose dentro de cada tradición, aunque resulta más importante para unos que para otros. La modificación, y ulterior abandono, de esta reivindicación implícita respecto al concepto de la superioridad dará paso a un desarrollo teológico en cada caso dentro de lo que podría definirse ampliamente como una dirección «liberal». Esto resultará más fácil para determinadas tradiciones y, dentro de cada tradición, a algunas personas les resultará más sencillo que a otras.

Por último, quisiera señalar brevemente cómo me parece a mí que la aceptación de la visión pluralista va a afectar la teología cristiana. Me veo obligado aquí a abordar temas muy amplios en escaso espacio. Lo que en la actualidad definimos como ortodoxia cristiana se fue forjando a través de intensas discusiones y argumentos, empleándose incluso la violencia, durante un período de varios siglos, siendo oficialmente adoptadas las conclusiones de la mayoría dominante presente en los Consejos Eclesiásticos, cuyos ejemplos más importantes nos vienen dados por el Consejo de Nicea en el año 325 y el Consejo de Chalcedon en el 451. Los elementos centrales de la estructura resultante de creencias son las doctrinas de la encarnación, expiación y trinidad y debemos repasar cada uno de ellos brevemente.

La doctrina de la encarnación nos dice que Jesús de Nazaret fue Dios el Hijo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, encarnado. Era tanto un hombre auténtico como un Dios auténtico y, como tal, era poseedor de dos naturalezas, una humana y otra divina. Esta creencia nos lleva directamente hasta el absolutismo cristiano y a la creencia en la superioridad única del Cristianismo, ya que supone que la religión cristiana, única entre las demás religiones del mundo, fue fundada por Dios en persona. Parece evidente que Dios quisiera que su religión superara a todas las demás y llegara a toda la humanidad. En la versión católico-romana de esta creencia, Jesús (en su calidad de Dios encarnado) fundó la Iglesia, estipuló sus enseñanzas y estableció su estructura; los Papas actuaron como sucesores de Pedro a quien Jesús nombró cabeza de su Iglesia.

Como sabrán, los cristianos protestantes y ortodoxos orientales rechazan esta aseveración. Por otra parte, el hecho de que existan tales diferencias de interpretación en el seno de la cristiandad plantea toda una duda respecto a cuáles son las doctrinas oficiales basadas en el Nuevo Testamento y también en cuanto hasta qué punto los propios documentos del Nuevo Testamento son un fiel reflejo de la vida y palabras de Jesús. Se trata de una enorme duda y las bibliotecas están repletas de libros que abordan el tema. Sin embargo, creo que puede afirmarse que existe un amplio consenso entre los eruditos del Nuevo Testamento, sean católicos o protestantes, en cuanto a que el Jesús histórico, como figura individual, no decía en sus enseñanzas que era Dios, o Dios el Hijo, o que era la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad. Incluso es probable que hubiera catalogado tales ideas como blasfemas. Cabe la posibilidad de que pensara que era el último profeta enviado por Dios a fin de proclamar la inminente llegada del Reino de Dios a la tierra y preparar al pueblo de Israel para ello. También es factible, aunque podría ser lo contrario, que pensara que era el Mesías o el hijo Daniélico de un hombre que iba a aparecer sobre las nubes del cielo; sin embargo, con posterioridad a la muerte de Jesús y a ese acontecimiento desconocido que definimos como su resurrección, el movimiento resultante adoptó ambas ideas, llegando incluso a fusionarlas.

Desde luego, el propio Jesús debía tener una extraordinariamente intensa conciencia de Dios que le permitió hacer que Este fuera real para muchos y así revolucionar la vida de la mayoría de los que le conocieron, haciéndoles abandonar de esta manera sus preocupaciones egocéntricas para vivir la vida que resulta natural ante la presencia de Dios, es decir, una vida de confianza, amor y servicio. La Iglesia de aquellos primeros tiempos aguardó el urgente retorno de Jesús, para inaugurar el Reino, pero esta espera fue desvaneciéndose poco a poco con el paso del tiempo y, ante la mirada de la Iglesia, dejó de ser el profeta escatológico de Israel para convertirse en un hijo semi-divino de Dios y, posteriormente, en el plenamente divino Dios el Hijo, la segunda persona de la Santísima Trinidad. En el mundo antiguo resultaba muy común llamar, metafóricamente, hijo de Dios a todo aquel ser humano manifiestamente relacionado con el quehacer de Dios y su voluntad, incluso en el judaísmo; pero el planteamiento cristiano final, desarrollado a lo largo de cuatro siglos y expresado en términos de la filosofía griega que se extendió por los círculos más educados del Imperio Romano, exigió que se desarrollara la doctrina de la Trinidad. Así pues, si Jesús era Dios en la Tierra, también estaba Dios en el cielo y cuando la pre-

sencia divina manifiesta en nuestro interior se materializó en una tercera persona, el resultado final fue la Trinidad. Así se podía pensar en Jesús literalmente como Dios el Hijo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, como alguien que vivía una vida humana.

En esta doctrina hay tres problemas. Ya hemos abordado uno de ellos: el hecho de que no fue enseñada por Jesús, sino que se trata de una creación de la Iglesia. Está claro que el propio Jesús no pudo tener la intención de fundar una iglesia, o una religión fuera del marco del judaísmo ya que tanto El como la iglesia de los primeros tiempos pensaban que esa era tocaría a su fin al cabo de pocos años o incluso meses. La formación de la religión e Iglesia cristianas hay que atribuirla a las necesidades y propensiones de aquellos que quedaron conmovidos y transformados por la influencia de Jesús. Esa figura misteriosamente carismática de Jesús, cuya poderosa experiencia del Padre celestial había hecho que Dios se convirtiera en algo real para sus seguidores, fue adquiriendo una relevancia cada vez mayor como resultado de una piadosa glorificación para llegar a convertirse en el Cristo celestial, el Logos eterno, por el cual todo se creaba y gobernaba.

Otro de los problemas surgidos desde los tiempos de Constantino, el primer emperador cristiano, y que sigue vigente en el momento actual, guarda relación con la reivindicación absoluta de la figura mítica de Cristo empleada como justificación de los grandes males humanos. No tengo tiempo aquí para describirlo en detalle. Sin embargo, el anti-semitismo europeo se auto-justificó durante muchos siglos en base al deicidio, que evidentemente presupone la deidad de Jesús y el anti-semitismo secular de los siglos XIX y XX, cuya culminación fue el holocausto de los años 40, que únicamente pudo producirse en una cultura preparada por siglos de anti-semitismo cristiano.

Una vez más, el colonialismo occidental que consistía en la explotación destructiva de lo que el primer mundo define como tercer mundo, se justificaba a sí mismo en base a la convicción de que el Cristianismo tenía como deber imponer una verdadera civilización y religión a los pueblos infieles e inferiores de la tierra. Fué una ideología que sirvió como justificación para el dominio político y explotación económica del Tercer Mundo. Una vez más, tanto el patriarcalismo como el reconocimiento de la superioridad masculina quedaban plenamente justificados por la masculinidad de la concepción bíblica de Dios y por la masculinidad de Jesús presente como Dios en la Tierra. Tal y como decía Mary Daly en su famosa frase: «Cuando Dios es varón, el varón es Dios.» [Mary DALY, *Beyond God the Father* (Boston 1973 y Londres 1986) 19].

Este «orden del día» oculto también ha resultado evidente en nuestras propias argumentaciones en contra de la ordenación de la mujer en diversas ramas de la Iglesia cristiana, y en los debates que únicamente han avanzado algo respecto a las disquisiciones medievales que se preguntaban si la mujer tenía o no alma. Sin embargo, debo recalcar que ninguno de estos males humanos ha sido causado directamente por la doctrina de la deidad de Jesús. A los cristianos les hubiera resultado posible creer en esto pero no así justificar la persecución y matanza de judíos, ni el señorío de Cristo para aducir las anexionaciones coloniales de la India, Africa, Norte y Sudamérica e Islas del Pacífico ni recurrir al uso de la cristiandad como apoyo al complejo de la superioridad masculina.

Si los siglos de influencia cristiana hubieran modificado nuestro egoísmo y codicia humana y nuestra propensión respecto a ser crueles, no se podría haber empleado el absolutismo de Cristo para justificar las agresiones y persecuciones inmisericordes; de hecho, el salvajismo humano ha sido capaz de recurrir a la retórica del dogma cristiano para justificarse a sí mismo. Es esta situación global, la de la reivindicación absoluta unida a la impotencia moral que la contradice, la que añade elementos al carácter problemático del dogma tradicional.

El tercer problema que surge con la doctrina de la deidad de Jesús es que nunca ha sido definida de manera inteligible. El dogma oficial se limita a señalar que Jesús era Dios y hombre a la vez, sin molestarse en decir cómo resulta esto posible. Sin embargo, aquí se plantea un problema evidente respecto a cómo un personaje histórico podría tener tanto todos los atributos divinos esenciales como todos los atributos humanos fundamentales. ¿Cómo puede Jesús ser a la vez divinamente omnipotente y humanamente débil y vulnerable?; ¿divinamente omnisciente y humanamente ignorante?; ¿el creador eterno, infinito, autoexistente del universo y una criatura humanamente temporal, finita y dependiente? La concepción más sencilla posible de la encarnación divina pasaría por una mente divina en un cuerpo humano. Pero todo esto, junto con las múltiples variaciones ingeniosas que se plantean a su alrededor, debe ser rechazado ya que no hace justicia ni a la deidad ni humanidad de Jesús.

¿Acaso se quedó sin sus atributos divinos Dios el hijo una vez convertido en hombre? Esta idea también plantea graves problemas. Sin atributos, ¿sigue siendo Dios? Al fin y al cabo, la ortodoxia cristiana únicamente ha sido capaz de afirmar que el Dios-Hombre es un misterio divino que no podemos entender, aunque lo debemos venerar. Sin

embargo, se trata de un misterio creado por seres humanos a través de un proceso cuyo seguimiento puede hacerse desde un punto de vista histórico. De hecho, únicamente se trata de un misterio porque es una serie de palabras sin ningún significado literal claro. ¡Posee un fuerte significado metafórico, pero carece aun de un significado literal claro!

Lamento tener que acabar con esta inevitable observación polémica. Si alguien se siente ofendido por lo que he estado diciendo, únicamente me queda la posibilidad de disculparme. Hay un hecho claro y es que todo aquello de verdadero interés e importancia se ha convertido en polémico en la teología actual. Lo único que podemos hacer en una situación de esta naturaleza es hablar sobre estos temas con mentalidad caritativa, buscar claridad y escuchar con detenimiento las opiniones que deseen expresar los demás.

Sobre la infraestructura humana de la fe

por D. José Gómez Caffarena

Forum Deusto

Sobre la infraestructura humana de la fe

Conferencia pronunciada por D. José Gómez Caffarena*

Señoras, señores; amigos.

Quiero empezar agradeciendo muy sinceramente el honor que me han hecho al invitarme a hablar ante ustedes, desde este lugar por donde han desfilado ya personalidades tan relevantes. Y en este ciclo sobre la religión en los albores del siglo XXI, en el que se trata algo tan importante para la Humanidad.

He dedicado mi vida profesional a la docencia y la investigación filosófica. Como creyente cristiano y miembro de la Compañía de Jesús no he podido separar esa dedicación profesional de mi fe y de la religiosidad. Ello me ha hecho cultivar también la teología; y, con peculiar dedicación, esa dimensión de la teología que llamamos «teología fundamental» por cuanto se ocupa de pensar cuáles pueden ser los fundamentos humanos de la fe. También por ello mismo, dentro de la filosofía, he ido centrando progresivamente mi atención en el campo —parcialmente coincidente con el anterior— que hoy denominamos «filosofía de la religión».

* José GÓMEZ CAFFARENA (Madrid 1925) es jesuita, licenciado en Teología (Granada 1953) y doctor en Filosofía (Roma 1956). Profesor de Metafísica en la Facultad S.J. de Alcalá de Henares (1956 a 1968); desde 1968 profesor de Metafísica, Filosofía del lenguaje y Filosofía de la Religión en la Universidad Comillas (Madrid). Ha sido profesor invitado en la Universidad Gregoriana (Roma) de 1965 a 1973 y en la Autónoma de Madrid de 1971 a 1973. Entre 1973 y 1984, consultor del Secretariado Romano para los no creyentes. De 1972 a 1986, Director académico del Instituto Fe y Secularidad (Madrid). Desde 1986 colabora como investigador en el Instituto de Filosofía del C.S.I.C. Principales libros: *Hacia el verdadero Cristianismo*, Madrid ³ 1972; *La audacia de creer*, Madrid ² 1971; *Metafísica Fundamental*, Madrid ² 1983; *Metafísica Trascendental*, Madrid 1970; *¿Cristianos hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis*, Madrid ² 1979; *El teísmo moral de Kant*, Madrid 1984; *La entraña humanista del Cristianismo*, Estella ³ 1987. Libros menores, artículos y colaboraciones, hasta 200.

Al pensar, pues, qué podría yo aportarles sobre la religión en los albores del siglo *xxi*, me ha parecido que, más que diagnósticos y pronósticos científicos (sociológicos o histórico-culturales), podría centrarme en cómo veo personalmente la situación del creyente a final del siglo *xx*. De ese creyente que no puede dejar de preguntarse por qué puede seguirlo siendo a pesar del aceleradísimo cambio cultural a que se ha visto sometido y que ha sacudido los que parecían ser cimientos tradicionales de la fe, erosionando su plausibilidad social.

Una reflexión así tiene el problema de que sólo puede aspirar a una objetividad relativa. Tiene, desde luego, muchos elementos objetivos, pero todos los combina desde el punto de vista del que hace la reflexión. Pienso que, en general, ni el discurso filosófico ni el teológico pueden ser simplemente objetivos; ya que envuelven inevitablemente la subjetividad del que hace la reflexión filosófica o teológica. A aquellos de ustedes que estén más íntegramente dedicados a estudios científicos —donde se busca la pura objetividad y se profesa poner entre paréntesis los juicios de valor— puede resultarles incómoda mi invitación a seguir un discurso donde verán implicado al que habla y que, en determinados momentos, quizá les resulte también una invitación a implicarse. Pero todos ustedes, sin duda, entienden bien que nadie es puramente científico. Todos somos, más radicalmente, humanos; todos hacemos espontáneamente filosofía —y, si somos creyentes, también teología—.

Asumiendo, pues, que ustedes comprenden y aceptan el género literario y epistemológico de lo que voy a decirles, paso a desarrollarlo. En dos partes. En la primera, trataré de precisar bien el planteamiento y los factores de solución que entiendo ser permanentes: que existían siempre, aunque, en el pasado, disimulados frecuentemente por adiciones secundarias provenientes de lo inmaduro de las situaciones culturales. Al ser superada la inmadurez, se nos hace más necesario explicar hoy tales factores; pero, en definitiva, se trata de algo de siempre que debemos suponer continuará vigente en el siglo *xxi*.

En la segunda parte intentaré, entonces, explorar algunas peculiaridades que provienen más específicamente de nuestra situación, ésa de la que vamos tomando más y más aguda conciencia en los últimos años y a la que aludimos con la expresión: «en los albores del siglo *xxi*». No es, nos parece, una situación cultural más, sino una muy especial. Por primera vez en la historia, los humanos nos sentimos con conciencia de unidad planetaria y de formar realmente una Humanidad; con percepción, al menos genérica, de los límites —por otra parte, aún muy bo-

rosos y muy lejos de haber sido alcanzados— de nuestras posibilidades científicas y tecnológicas; con temor no infundado de infligir daños irreparables a los equilibrios básicos del planeta que habitamos; con dolor y aun angustia al constatar repetidamente que no logramos los consensos éticos que nos serían indispensables para afrontar esta misma situación...

1. El planteamiento y lo permanente de la solución

1.1. *Sobre el planteamiento*

Debo ante todo, como es obvio, precisar algo más el problema al que quiero referirme. Se trata, como de lo más sustantivo, de la fe: y, concretamente, de la fe cristiana —aun cuando en mi segunda parte ampliaré la mirada hacia las figuras análogas de religiosidad hoy vigentes en el mundo—. El creyente que vive con autenticidad su fe es consciente de vivir en ella algo más que humano; con los términos de la teología cristiana lo llamaré «gracia», «presencia del Espíritu»... Pero es también consciente de que ello no quita a la fe su básico carácter humano.

La actitud de fe es algo que el creyente auténtico siente como suya, como personal y por ello libre. Precisamente por eso, siente que, por grande que sea la firmeza de su adhesión al creer, no se trata de una de esas certezas naturales en lo humano de las que no es posible dudar. Puede que en algún momento asuste al creyente esta posibilidad de la duda; era así, desde luego, en el pasado, cuando una mala interpretación pastoral de la teología de la fe dejaba con frecuencia en los creyentes una oscura sensación de culpabilidad en la inevitable emergencia de las dudas. Esto es algo que asumo ha quedado hoy afortunadamente superado para la inmensa mayoría. Porque la posibilidad de la duda no sólo es real sino que es normal —y, por supuesto, más en nuestra compleja cultura—. Por otra parte, es algo cuya «normalidad» tenía bien asumida la mejor teología.

Cuanto acabo de evocar hacía siempre necesaria la indagación de la dimensión humana de la fe. La teología clásica, desde Santo Tomás, tenía por ello un capítulo insustituible dedicado al *analysis fidei*; por cierto, nada fácil y con frecuencia denominado *crux theologorum*. Para referirme a esa dimensión humana he elegido en el título de mi conferencia la metáfora «infraestructura». Quiero con ella indicar al mismo tiempo que no es lo más esencial de la fe tal cual el creyente auténtico

la vive; y que es, no obstante, una dimensión absolutamente básica e insustituible. Necesitada, hoy más que nunca de atención. La atención que voy a intentar prestarle en mi conferencia.

Debo añadir aún esta salvedad. La infraestructura humana de la fe puede —y debe— ser también objeto de consideración en aspectos más cercanos a la idiosincrasia personal de aquellos que yo voy a desarrollar. Pues hay, sin duda, una disposición mayor o menor al creer, o a tal tipo o tal otro de fe o de religiosidad, inscrita en la característica temperamental, biopsicológica, de cada individuo. Hay también algo ineliminable en cada singularidad que proviene de su inserción social y cultural y nunca es plenamente subsumible en la reflexión más personal que el individuo ejerza en su edad adulta. Pesa, en definitiva, de modo muy fuerte todo lo que podemos envolver en el amplísimo título de «lo biográfico». Todo eso es infraestructura humana de la fe. Pero a su respecto no puedo ahora otra cosa que aludirlo, como acabo de hacer.

A lo que voy a referirme bajo el epígrafe de «infraestructura humana de la fe» es a algo más genérico, ejerciendo una abstracción de esas que por necesidad hacemos siempre que intentamos filosofar. Y valga notar marginalmente que hay en ello algo paradójico: porque lo que profesamos cuando definimos qué es «filosofar» es, precisamente, reproducir eso que hace connaturalmente cada uno de los seres humanos cuando se plantea las ineludibles tareas del vivir humano. La auténtica filosofía, decimos, es personal e intransferible: cada uno hace la suya, mejor o peor. Pero, por otra parte, referirse a eso tan personal no es posible en un discurso que busque la comunicación intersubjetiva sino de modo abstracto y general.

Busco, pues, enunciar sucintamente lo que llamo «infraestructura humana de la fe». No será sino intentar sugerir un perfil en el que cada uno pudiera reconocerse. Como en seguida diré, siempre se había intentado algo así en la teología católica a título de «preámbulo de la fe». Tendré, sin embargo, que distanciarme no poco de bastantes características que se tendía tradicionalmente a atribuir a dicho «preámbulo». Ante todo, porque se lo buscaba muy universal y teórico, más aún, estrictamente demostrativo y tal, por tanto, que descalificaba de algún modo también en lo humano al no creyente. La teología reformada del siglo *xvi*, profesando buscar la «pura fe» —y presintiendo ya las dificultades que crearía la razón moderna—, lo excluyó; instauró entonces, a partir de Lutero, lo que posteriormente la teología católica llamaría «fideísmo»: es decir, una postura aislacionista, en la que la fe

de tal modo es tenida por don de Dios que se siente inconmensurable con lo humano y rehusa confrontarse con ello.

Tal postura ha tenido no pocos defensores explícitos, aunque con diversos matices. Los más destacables son probablemente el filósofo danés Søren Kierkegaard y, ya en nuestro siglo, el gran teólogo protestante suizo Karl Barth. Tengo que decir inmediatamente que es una postura que no me resulta culturalmente sana ni tampoco, por paradoja, todo lo fiel a la fe que pretende ser; precisamente por cuanto supone que el creyente, para poder serlo, necesita autoencerrarse en un cierto *ghetto*. Pienso que, por el contrario, y más en nuestro mundo crecientemente pluralista y de cultura planetaria, la fidelidad a la fe urge —en los antípodas de cualquier estrategia de encierro en *ghetto*— a una apertura dialogante con todos los humanos. Sin ésta, el creyente no dará de su fe un testimonio auténticamente creíble; no cumplirá aquello que ya un escrito del Nuevo Testamento le recomendaba: «siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a quienes os la pida...» (1 Petr 3,15).

Para esa actitud de apertura, para el enlace de lo que he llamado «infraestructura humana» con la misma fe, encuentro una buena expresión teórica en la concepción que el filósofo alemán (de finales del siglo XVIII) Immanuel Kant tuvo el arte de plasmar en una imagen, en el prólogo a la reedición de su librito de 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Nada protestante en este punto, Kant defendió con ahinco su derecho a hablar filosóficamente de la actitud religiosa: lo hacía, precisó, manteniéndose en principio «en los límites de la mera razón». Pero ello no significaba sino el reconocimiento del límite de su propia competencia y el respeto a otra posible competencia y otro discurso, el de cada una de las determinadas maneras de «fe» históricamente fundadas.

La relación de los dos enfoques le parecía representable en la que guardan entre sí dos círculos, no mutuamente secantes sino «concéntricos». El filósofo explora, como competente en la común humanidad, el «círculo interior»; y puede para hacerlo tomar apoyo en determinados rasgos de las formas de «fe histórica» (el «círculo exterior»), que le brindan buenas sugerencias sobre lo que puede ser esa «religiosidad natural» (que nunca se ha dado hasta ahora en la historia, sino que es más bien un constructo filosófico para iluminar lo que hay o puede haber de común en todos los modos históricos).

La imagen kantiana es cercana a la mía de la «infraestructura». Mi trabajo es por eso tal que puede, como el de Kant, denominarse «filo-

sofía de la religión». Pero debo añadir que me distancia de Kant la diferente valoración de lo que aportan cada uno de los dos «círculos». Para Kant, que quería ser puro filósofo, el decisivo es el interno; y los externos tienden a quedar como pedagogía histórica del mismo. Para mí, que me siento primariamente creyente cristiano, el círculo decisivo es el externo y precisamente en su forma cristiana. Pero, eso sí, me parece absolutamente necesario el interno; siento que, sin él, el externo carecería de consistencia humana y podría ser fantasía piadosa, con riesgo de degenerar en fundamentalismo fanático. Siento necesidad de explorar el círculo interno y de cuidar que nada de él quede excluido (en un «corrimiento» que hiciera al «círculo externo» secante y excluyente de algo genuino de religiosidad humana).

Esta misma valoración mayor de lo «externo», que acabo de reconocer me distancia de Kant, va a influir, como en seguida podrá verse, en la gran relevancia que mi análisis de la «infraestructura humana de la fe» va a prestar a las cuestiones históricas.

1.2. *Lo histórico y lo filosófico en la infraestructura de la fe cristiana*

La manera más habitual de estructurar la teología fundamental por parte de los teólogos católicos de los últimos siglos adoptaba, por una parte, una actitud defensiva y de pretensión demostrativa —que no se disimulaba, pues se solía llamar «apologética» a todo este bloque de reflexión—. Por otra parte, concedía prioridad lógica a lo filosófico: se buscaba establecer ante todo unas sólidas demostraciones teóricas de la existencia de Dios —«Causa primera» y «Ser necesario», en los bien conocidos términos que usó la tradición de Santo Tomás—.

Una vez que se contaba con esa premisa, parecía relativamente factible el demostrar, mediante una segunda premisa de carácter histórico, que Jesús de Nazareth y sólo El había realizado lo históricamente exigible a un «enviado divino», capaz de trasmitir a los humanos una «revelación» de Dios. Se suponía que Dios habría podido no revelarse (aparte de la revelación, de otro orden, que supone el hecho mismo de la creación); pero, si lo hacía, debía acreditar a su mensajero-revelador de modo inequívoco. Así pues, esta segunda premisa de la apologética debía ser una demostración no menos contundente que la primera, aunque de orden histórico. Valga sugerir que tomaba el carácter de una ponderación de méritos en un concurso-oposición para una sola plaza. Jesús la ganaba —descalificando con ello a los posibles opositores— con una doble serie de argumentos, muestra inconfundible de su origen divino: milagros efectuados por El y profecías realizadas en El.

Hasta bien entrado nuestro siglo, la apologética católica estimó que la lectura de los textos bíblicos de ambos «Testamentos» le proporcionaba sin grandes problemas el material necesario para esa demostración. Un apéndice —absolutamente decisivo— acababa transfiriendo a la Iglesia, institución inequívocamente fundada por Jesús, la autoridad moral suficiente para conservar en la Tierra sin errores la revelación aportada por El; con poder, incluso, de dirimir los problemas que eventualmente habrían suscitado los textos bíblicos para una lectura crítica independiente.

Comprensiblemente, fueron estas seguridades historiográficas las primeras en ir erosionándose en una zapa crítica que, de nuevo, provino del campo protestante, pero esta vez fue la obra de eruditos historiadores y exegetas (formados en un clima siempre de mayor libertad por la consigna de «libre examen» vigente de antiguo.) Se repensó el concepto de «profeta» tal como se vivió en la religión de Israel; se trataba de quienes hallaban al pueblo «en nombre de Yahvéh». Acabó excluyéndose que «profecía» hubiera de significar primariamente un anuncio comprobable de un acontecimiento futuro; releídas así, las «profecías mesiánicas» no hablaban ya claramente de Jesús. También la noción bíblica de milagro sufrió una honda revisión. No es la exhibición de un poder sólo divino, que puede acreditar automáticamente el envío por Dios de quien la ejecuta. Los hebreos nunca tuvieron claras fronteras para lo que en el siglo xix se llamaban «leyes de la Naturaleza». Se admiraban de lo admirable (*mirum, miraculum...*) y entendían que podía ser portador de un signo, de un mensaje divino para un fiel creyente. Al increyente, el signo no lo convencía; e, incluso para el creyente —según una frase atribuída nada menos que a Jesús en el Evangelio de Marcos— era ambiguo: «vendrán falsos profetas que harán tales signos que engañarían a los mismos fieles» (Mc 13,22). No había, pues, base para ningún automatismo argumentativo: el signo no acredita al profeta si, más básicamente, el profeta no acredita al mismo signo.

Recordemos de paso que la resurrección de Jesús, que solía tener lugar de privilegio en la lista de milagros de la apologética, no podía, en realidad, aspirar al rango de tal, ya que no había sido un acontecimiento público, externamente perceptible para todos. Ni podía serlo. No era la reanimación de un cadáver para la vida corporal; sino el paso definitivo a una vida enteramente misteriosa en el Misterio de Dios. Objeto verdaderamente central de la fe cristiana, no parte de su preámbulo. Alrededor de ese objeto de fe, podemos decir, sí hay también signos; que lo fueron, ante todo, para la primera generación cris-

tiana, pero que conservan fuerza de tales también de algún modo para nosotros, al cabo de veinte siglos; aunque de un modo más indirecto. Quizá puede resumirse así lo que hay de signo permanente: ¿qué hizo al pequeño grupo de seguidores de Jesús capaz de reaccionar como lo hizo y, en vez de hundirse en la nostalgia, lanzarse a una osada predicación del anuncio cristiano, tan a la contra de todas las circunstancias adversas? Esto, sugiero, puede aún hoy ser «signo» que llame a la fe en la excepcionalidad de Jesús a través de lo que vivieron sus seguidores; pero debo añadir que podrá serlo sólo para quien previamente haya encontrado ya realmente excepcional lo reconstruible de la biografía de Jesús.

Y aquí es, precisamente, donde la recia zapa crítica, llevada a cabo a lo largo de todo el siglo XIX y primeros decenios del XX, pareció por un tiempo haber puesto un obstáculo definitivo a la teología fundamental de la tradición; y no sólo en su pretensión demostrativamente apologética, sino haciendo poco verosímil cualquier búsqueda de la infraestructura humana de la fe cristiana. Llegó a tenerse por imposible un mínimo suficiente de reconstrucción biográfica del Nazareno. Jesús existió —sólo unos poquísimos, ya absurdamente radicales, llegaron a negarlo—; pero de ese «Jesús de la historia» no sabemos sino que murió crucificado. Todos los detalles sobre su vida y doctrina, transmitidos por los textos evangélicos —al tener éstos ya orientación claramente catequética—, sólo son evocaciones de una figura ideal del «Cristo de la fe», sin el valor propiamente historiográfico que les permitiría aportar algo a la infraestructura humana de la misma fe.

Es, quizá, esta desoladora radicalidad a que había llegado la crítica a comienzo de nuestro siglo la que puede hacer de algún modo comprensible la dura reacción dogmatista del magisterio de la Iglesia católica durante esos decenios; en el espíritu, hay que reconocer, de general reacción contra lo moderno que había llenado el siglo XIX desde la Revolución francesa y que había marcado también al Concilio Vaticano I. A la cumbre de la reacción se llegó a comienzos de nuestro siglo con la lucha «antimodernista» desencadenada por el Papa Pío X. Las posiciones anticríticas adoptadas entre 1905 y 1915 en diecisiete decretos de la recién fundada Comisión Bíblica Pontificia son tales que los actuales profesores católicos de exégesis prefieren olvidarlas —y, aunque demasiado discretamente, han sido retractadas por el mismo magisterio—. El Juramento antimodernista, impuesto a los docentes católicos de teología y filosofía en 1909, obligaba, por otra parte, a mantener íntegra en su exigencia teórica la primera premisa de la apologética: «puede ser demostrada la existencia de Dios». (Naturalmente, la paradoja que

constituye el que una pretendida evidencia racional necesite apoyarse sobre severas leyes disciplinarias, era autodestructiva.)

Al recordar hoy estos hechos, al margen de cierta tristeza, lo que prevalece es quizá el sentimiento de admiración por lo rápido del cambio ocurrido en pocos decenios; índice de esa enorme densidad histórica que está tomando el tiempo en nuestro siglo. Y si hemos de describir más de cerca el cambio ocurrido, habrá que destacar en primer lugar la maduración del mismo proceso intelectual de la crítica. A partir de 1950, los estudiosos, superando anteriores posturas extremosas, admiten progresivamente mucho de verosímil historicidad en rasgos relevantes de la biografía de Jesús: no, desde luego, en cada detalle de los relatos evangélicos, pero sí en cuanto a unos rasgos que definen suficientemente un perfil muy marcado.

Jesús predica la llegada del «Reinado de Dios», otorgándole unas características altamente originales. La invocación de Dios como «Padre» —de la que se nos ha conservado el mismo tenor originario arameo, *Abba!*, insólito en su confiada familiaridad— es absolutamente central para la comprensión de su «Reinado» y trae como consecuencia la insistencia también central en una ética interhumana de amor compasivo con un horizonte de universalidad enteramente nuevo: «sed buenos del todo..., como vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre buenos y malos y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5, 45, 48).

Estos mismos rasgos, en las consecuencias a que los lleva Jesús —ostensible predilección por los marginados, anuncio de la incondicionalidad del perdón divino...—, resultan determinantes para aclarar su distanciamiento respecto incluso a la mentalidad de los piadosos de su momento; y, así, su trágico final en la cruz.

El perfil histórico, que acabo de evocar, puede ya constituir el fondo de excepcionalidad a que antes me referí como necesario para que alguien hoy pueda, en un paso ulterior, percibir también como signo esa otra excepcional reacción de la comunidad de los seguidores cuando lo creyó vivo tras su muerte. Es sugestiva, a este respecto, la aproximación observable en los últimos decenios, tras el Concilio Vaticano II, entre la exégesis —e incluso la teología fundamental— católica y la protestante. No sólo no aparecen en la mayoría de los casos diferencias de interpretación, sino que parece buscarse de modo semejante la infraestructura humana de la fe. Los teólogos protestantes parecen haber depuesto también mayoritariamente su antiguo recelo a la apelación a la filosofía. Ni protestantes ni católicos

esperan hoy de la filosofía una demostración propiamente tal de la existencia de Dios. Pero unos y otros confían, recogiendo conscientemente o no el giro modesto iniciado por Kant, en encontrar razonable la adhesión de fe.

El aval filosófico de la razonabilidad del creer se busca hoy generalmente no como un paso previo, sino como reflexión ulterior sobre lo histórico. Prevalece la conciencia de que no es la abstracta Metafísica la que puede proporcionar la clave, sino una «filosofía de la religión» explícitamente tal, que, tras la exploración del hecho religioso en su peculiaridad histórica irreductible, se pregunte por las condiciones de posibilidad de una adhesión religiosa actual. Sobre los problemas que plantea este nuevo enfoque de la relación de lo histórico y lo filosófico tendré que volver en mi segunda parte, pues induce la necesidad de una reconsideración de la relación del Cristianismo a las otras religiones históricas; algo muy típico de nuestro actual avistar «los albores del siglo XXI».

Ahora, para terminar la primera parte, querría presentar de un modo sucinto y claro lo que puede ser conclusión de cuanto vengo diciendo. Es lo que dije estimo válido y permanente en la reflexión tradicional sobre la infraestructura humana de la fe cristiana, una vez despojado de las desafortunadas expresiones apologéticas .

Desde las primeras veces que escribí sobre el tema, hace ya muchos años, poco después de terminar el Concilio Vaticano II, encontré que no había mejor modo de expresar ese núcleo de la infraestructura de la fe que el que brinda —con admirable madurez, que me veo tentado a llamar anticipatoria— un pasaje evangélico de los procedentes de la «fuente Q», es decir, el escrito arcaico de origen palestino que, junto con «Marcos» —o un «Protomarcos»—, constituye la base de nuestros actuales tres «sinópticos». El material de esa fuente —perdida por hoy para nosotros, pero que cabe reconstruir a partir de lo que Mateo y Lucas tienen en común y no procede de Marcos— son principalmente enseñanzas de Jesús (*logia*), a veces encuadradas en breves narraciones. Es un material excepcionalmente relevante para la reconstrucción del «perfil histórico de Jesús», para la captación de su personalidad en el mundo de la religión yahvista y en el mundo de las religiones en general. Baste decir que ahí se contiene el núcleo del que llamamos «sermón del monte», así como la oración «Padre nuestro».

Pues bien, en el contexto de una comparación de Jesús con Juan el Bautista —tema en aquel primer momento de la mayor relevancia—, se nos presenta a Jesús mismo ofreciendo sus «credenciales» a de-

manda de discípulos enviados por Juan. Es un texto que, sin duda, recordamos:

«—¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?

—Id y contad a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena noticia... ¡Y dichoso aquél que no se escandalice de mí!» (Mt 11, 3-6. Cfr. Lc 7, 22-23).

Al fideísta Kierkegaard le gustaba ponderar el lógico chasco del apologeta, que hubiera esperado un final muy diverso: «Luego... yo soy». Pero el espíritu del pasaje es muy ajeno a toda búsqueda de una conclusión racional triunfalista. Jesús apela, ciertamente, a sus signos; pero éstos no son los «milagros» demostrativos de la apologética. Es muy ajena al pasaje cualquier idea de «leyes de la Naturaleza» violadas por quien con ello muestra evidentemente tener de su parte la omnipotencia divina. Basta ver que, entre los signos, y como culminándolos, se dice algo tan poco «milagroso» (en ese sentido) como: «a los pobres se les anuncia la buena noticia». En realidad, a lo que Jesús apela es a la comenzada realización —a través de sus curaciones y del espíritu que las informa— de los anuncios del Reinado de Dios contenidos en la tradición profética de Israel; cualquiera de nuestras ediciones de la Biblia citará como referencia cuatro pasajes del libro de Isaías. Se le había preguntado si «era El el que había de venir», según la expectativa de salvación que se suponía ambiental. Jesús sugiere como respuesta que se confronte su persona y su actuación con lo mejor de esa expectativa.

Y supone que, lejos de constituir una prueba indudable, su persona y su actuación pueden ser causa de «escándalo». Las comunidades palestinas, que transmitieron oralmente este recuerdo y configuraron la narración en el estado en que nosotros la leemos, sabían demasiado bien la triste verdad de esa posibilidad de «escándalo». La persona y la actuación de Jesús no coincidieron con la visión de la expectativa que tenían la mayoría de los grupos del momento: Jesús no satisfizo ni a los ritualistas ni a los legalistas ni a los impacientes radicales políticos. Por eso acabó en la cruz. Pero hay que añadir que tampoco el *logion* evangélico de «las credenciales» tiene el matiz fideísta que Kierkegaard encontraba en él. La fe, ciertamente, aparece puesta más allá de las demostraciones racionales; pero se sugiere que es necesario, para creer, un esfuerzo y una disposición que la vean como razonable. «No escandalizarse» es, admitamos sin duda, una decisión libre —y, por ello meritoria de la alabanza: «dichoso...»—. Pero supone la reflexión, auténti-

camente filosófica, de quien, desde su propio fondo humano, encuentra digno de crédito a Jesús; de quien llega a decir algo así como: ¡esto llena lo que yo podía esperar para el pleno sentido de mi vida humana!

Desde luego, quien nada espere nunca encontrará nada que le lleve a creer en Jesús. Tampoco lo encontrará aquél cuyas expectativas sean claramente contrarias a la realidad que históricamente fue Jesús. El escenario construido por la «fuente Q» sigue, a mi entender, constituyendo un paradigma válido para referirse aún hoy a la infraestructura humana de la fe cristiana. Una toma de posición —más o menos explícita, pero que puede y debe llamarse filosófica— es requerida si alguien ha de responderse honradamente a la pregunta: ¿por qué soy cristiano? Tenía, pues, razón la tradición católica, más que la protestante; aunque lo desvirtuaba al querer convertirlo en demostración.

Paradójicamente, puede haber sido Kant quien mejor interpretara la situación creyente y su lógica; ya que su modesta «fe racional» —ese círculo inscrito en el núcleo del círculo más amplio de la fe históricamente fundada— consiste precisamente en la aceptación confiada de aquello a que orienta el fondo de deseo de bien que nos constituye a los humanos. En definitiva, a la pregunta: ¿por que soy cristiano?, responde afirmativamente quien reconoce, reflexionando sobre sí, que encuentra precisamente en Jesús la respuesta divina al esbozo que él mismo es en forma de búsqueda.

2. Hacia el siglo XXI

El surgir de una conciencia por fin plenamente universalista, de horizonte planetario, que caracteriza entre otros rasgos este nuestro fin de milenio, repercute a mi entender en lo dicho y nos pide cambiar algo de nuestra concepción de la infraestructura humana de la fe. Porque ese universalismo incluye también una consideración nueva, más justa, de la pluralidad de religiones en el mundo.

Todo el planteamiento y la propuesta de solución que he presentado en mi primera parte son la reflexión específica de un cristiano. También va a seguir siendo un cristiano quien hable en las insinuaciones —no poco perplejas, en su mayor parte meros interrogantes abiertos— que voy a añadir como segunda parte. Pero, sin dejar de serlo, el cristiano del final del segundo milenio, vive de otra manera su situación religiosa en el mundo, su relación al resto de los humanos y, muy concretamente, a los miembros de las otras tradiciones religiosas.

En el planteamiento clásico, el que he expuesto y del que —quede claro— no querría por nada renegar, la «fe» es la «fe cristiana». Y, aunque no se busque con la apologética la explícita exclusión de los otros tipos de religiosidad, hay inevitablemente un cierto espíritu de contraposición. Los otros son siempre en primer lugar eso: otros. Aunque cabe no verlos como adversarios, sino con simpatía en lo que pueden tener de semejante. Es lo que han consagrado, recogiendo el progreso de la conciencia cristiana en el siglo xx, tres conocidos y muy citados pasajes del Concilio Vaticano II.

Pero hoy nos preguntamos si eso es suficiente o si hay que dar aún pasos ulteriores. Nos mueven a plantearnos estos interrogantes dos tipos de razones.

Ante todo, el mejor conocimiento, alcanzado progresivamente a lo largo del siglo, de la historia y de la realidad actual de las religiones. Hace un siglo, en la cima de un movimiento colonialista, que había conllevado una al menos superficial cristianización, pudo alimentarse la idea de una implantación tan progresivamente creciente del Cristianismo, que lo convirtiera en la religión prácticamente universal de los pueblos llegados a la madurez cultural. Las «misiones extranjeras» —las católicas y, más todavía, las protestantes— estaban en brillante auge; y compensaban de los disgustos que en las metrópolis europeas causaba el «modernismo». (Quizá algo de la saña con la que se combatió a éste provenía no sólo del sobresalto que causaba el hundimiento de la apologética, entonces juzgada insustituible para el sostenimiento de la fe, sino también de lo inoportuno que resultaba en el momento en que más procedía dar a los países colonizados la impresión de una gloriosa unidad y seguridad...)

Hoy todavía —en la involución comprensiblemente causada como reacción por el sobresalto que también ha producido el Vaticano II— vemos a veces renacer una añoranza análoga. Pero hoy ya siempre con un tono más modesto en la aspiración. Se hundió hace tiempo el colonialismo. Progresan las misiones, pero con otro espíritu. Porque vamos conociendo mejor la realidad, la vigencia y vigor, y el valor religioso de las tradiciones no cristianas. Y las estadísticas nos hacen ver no un crecimiento sino una disminución proporcional del número de cristianos en el planeta Tierra. Es una curva continuamente decreciente, en la que todo nos sugiere algo de irreversible.

La segunda razón de nuestro cambio presente es de un orden muy diverso. Brota de una mejor comprensión de la misma entraña de lo cristiano. Muy lejos ya del exclusivista *Extra Ecclesiam nulla salus* —le-

jos, digo, en el espíritu, aunque no así en el tiempo, pues sabemos que ha tenido en nuestro mismo siglo alguna de las defensas más literales—, ha podido expresarse en el Vaticano II, como antes recordé, el reconocimiento del valor salvífico de las otras religiones: y vamos viendo con progresiva claridad que no se trata de una concesión táctica, sino de una consecuencia lógica de la misma fe cristiana, aunque hayamos tardado tanto en verlo así. Porque, si la fe cristiana tiene su centro en la afirmación de un Dios «Padre». ¿no se impone concluir: «o lo es de todos o no lo es de nadie»? Cualquier noción religiosa de «elección», ¿no debe, supuesta la fe en Dios Padre, relativizarse, so pena de resultar una flagrante contradicción?

Lo que acabo de decir se me impone personalmente con mucha fuerza. Lo presento, no obstante, bajo forma interrogativa, porque, al mismo tiempo, tengo que reconocer que me plantea, como creyente cristiano, problemas de una novedad y magnitud tales que, por el momento, me desbordan y para los que no tengo aún a disposición una solución que me resulte satisfactoria; más aún, para los que no estoy seguro haya de llegar a tenerla alguna vez. Cuando formulo y pienso esos problemas, sólo puedo esbozarme soluciones enteramente provisionales. Y lo que me añado, para lograr la paz, es que cabe confiar que una solución más honda y auténtica vaya surgiendo poco a poco de la reflexión de todos y de la experiencia, hoy apenas incoada, del diálogo interreligioso a nivel mundial. No es descaminado pensar que éste va a ser el gran tema religioso del siglo XXI.

2.1. *¿Cabe ir anticipando mínimos comunes?*

El método que, en una coyuntura como la descrita, viene en primer lugar a la mente consiste en tratar de ir formulando ya desde ahora los posibles «mínimos» de convergencia teórica, mínimos de afirmación metafísico-religiosa que podrían dar cuenta (parcial) de lo que mantienen hoy las diversas grandes religiones; con lo que estaríamos anticipando las bases de una posible religión común del futuro. Me parece que cabe entender así el tan meritorio esfuerzo recientemente realizado por ese gran filósofo de la religión que es John Hick.

Voy a esbozar una evaluación global (sin entrar en detalles) de ese tipo de intentos; expresando lo que en ellos encuentro positivo y convincente y también las reservas que me suscitan.

Lo positivo en ellos es, sin duda, el subrayado de la gran cercanía que tienen todas las actitudes religiosas cuando se desciende a su nú-

cleo profundo. No es necesario para hacerlo negar las diferencias; sino sólo saber no quedarse en éstas. Un cristiano, concretamente, no necesita dejar la peculiaridad de su actitud de «fe» (tal como ha podido aparecer en mis análisis de su «infraestructura humana»), pero sí debe caer en la cuenta de que —poniendo entre paréntesis las diferencias que hay entre la «fe» y, por ejemplo, la actitud adorativa ante el Misterio último de lo real que (cada uno a su manera y también con notables diferencias entre sí) tienen un hindú y un budista— hay un fondo en que las tres actitudes se parecen más que se diferencian.

En base a lo cual, me parece correcto adoptar una pauta general de distinguir lo esencial y lo accidental; o, si se prefiere, distinguir según grados de esencialidad. Para, según esos grados, guardar también una gradualidad de adhesión. Esto es algo que se sitúa en los antípodas del «integristo» y del «fundamentalismo». Pero es muy razonable y ya el Vaticano II lo había recomendado en los temas relativos al ecumenismo.

Pero los problemas de este tipo de solución empiezan quizá cuando hay que bajar a lo concreto en el trazado de fronteras de lo esencial y lo accidental. En la fe, mirada sobre todo en el conjunto de creencias y prácticas en las que se expresa, hay mucho claramente accidental; y no serán muy graves, ni tampoco nuevos, los problemas que puedan provenir de dudas concretas sobre mayor o menor relevancia en detalles. Probablemente, sin embargo, incluso el cristiano de miras más amplias —y algo análogo le ocurriría por su parte al miembro de cualquier otra tradición— encontrará no poder dejar de tener por esencial algún rasgo de la misma actitud básica, que le resulta diferencial respecto a otras formas de religiosidad.

Pienso, sobre todo, en lo que atañe a la misma afirmación creyente de Dios con atribución de índole personal. Ni siquiera puede decirse que se trate en primer lugar en ella de un contenido expresivo de la fe, de un «dogma». Se trata de algo más radical y que al creyente le resultará más irrenunciable. Es la índole invocativa que tiene para él la misma actitud adorativa. El contraste es explícito con la actitud análoga del Hinduísmo del *advaita Vedanta* y del Budismo *Theravada*. Brahman y el Nirvana no son «Dios», aunque son (o alguien diría más duramente, precisamente porque son) lo Absoluto. Y tampoco aquí es primariamente cuestión de doctrinas; lo que varía es la configuración, no invocativa, de la esencial actitud adorativa. Mientras que lo esencial de la actitud religiosa de Jesús, dije antes, se cifra en su invocación: ¡*Abba!*

Por lo que acabo de decir, me resulta personalmente menos viable el intento de ir construyendo ya desde ahora una «religión de mínimos» que pudiera anticipar la religión común del futuro. Al menos si se trata de «habitar religiosamente» esa construcción. La invitación a hacerlo me suena como invitación a un desarraigo pleno de lo que vivo como *humus* religioso y ya no sé, si realizara efectivamente ese paso, dónde me encontraría y qué podría seguir diciendo desde ahí. Voy, en consecuencia, a esbozar una alternativa, que, por el momento me resulta más viable. (No es contradictoria con la anterior; es sólo menos firme en lo conceptual, más vacilante y simplemente abierta.)

El método alternativo que sugiero no pide desarraigo —ni al cristiano ni a cualquier miembro de otra tradición religiosa preocupado por avanzar hacia la superación de todo lo superable en barreras diferenciales—. Pide, dando ya por supuesta en cuanto sea posible la esencialización a que antes me referí como lo aceptable del método de búsqueda de mínimos, solas estas dos cosas: un corazón amplio, confiado en la fuerza de la verdad —no obsesivo en defenderla como si fuera un patrimonio humano, dependiente de nuestra capacidad de ponerle defensas con las fórmulas dogmáticas— y una elemental capacidad de desdoblamiento mental.

Aclararé, ante todo, lo último. No sugiero ningún tipo de esquizofrenia interior. Sólo lo siguiente (que he presentado ya repetidas veces como clave de compatibilidad del mantenimiento de convicciones firmes con la aceptación del «pluralismo», hoy generalizado, y no como simple tolerancia pragmática): nuestros procesos mentales son múltiples y complejos; nada impide que en el mismo sujeto se den los que conducen a mantener una determinada convicción y otros, de otro orden más general y reflexivo (de expresión metalingüística) que conduzcan a reconocer —como hecho antropológico y como derecho— que otros seres humanos llegan, por procesos análogos (pero con variantes de origen racional, cultural, afectivo...), a convicciones diversas.

Para hacer captable lo que he querido decir al poner como condición «un corazón amplio, confiado en la fuerza de la verdad», recordaré, en primer lugar, que, más allá de la «verdad lógica» (que pretendemos tener en nuestras proposiciones siempre que afirmamos seriamente), se ha reconocido siempre una «verdad ontológica», que nos desborda y es la que, en definitiva, hace que podamos tener «verdades lógicas». Estas son siempre parciales, pueden y deben ser corregidas; y, así, la vida intelectual humana es más un camino interminable hacia la verdad ontológica que un atesoramiento de verdades lógicas

archivadas. Si esto vale generalmente, es absolutamente esencial en cualquier búsqueda religiosa. Son necesarias fórmulas; pero es más necesario hacerse consciente de que el Misterio último, al que apuntan, no queda apresado por ellas. Queda siempre a infinita distancia. Insisto: esto que acabo de enunciar no es sólo un principio de teoría del conocimiento humano; en el ámbito religioso, es exigencia primaria de la más esencial actitud adorativa.

Explicitaré la consecuencia que aquí más me interesa. El cristiano (con los otros creyentes monoteístas) mantendrá la índole invocativa de su actitud; lo que equivale (si ello se traslada a una expresión cuasi-conceptual) a llamar al Misterio último «Dios», atribuyéndole carácter personal, con todas las consecuencias vividas que ello implica. Pero no pretenderá hacer con ello a Dios literalmente «persona», en el sentido que el término tiene en las relaciones interhumanas. Desde antiguo, en el Cristianismo, y también en las otras tradiciones monoteístas, sobre todo en sus místicos, se ha tomado fuerte conciencia de la demasia (o ingenua o blasfema) que tendría tal pretensión: se ha cultivado, por ello, como correctivo, una «teología negativa», que prescribe negar todo lo que se afirma acerca de Dios, pretendiendo verdad sólo en el límite inasequible en que afirmación y negación coincidirían.

Desde esta conciencia crítica correctiva, generada por la misma fuerza de la experiencia religiosa monoteísta, no es ya imposible comprender una postura inicialmente muy distante, como es la budista: puede vérsela como un llevar a extremo el correctivo. El cristiano, probablemente, seguirá sintiendo que tal actitud no es la suya; pero, no sólo no tendrá por absurda esa otra actitud, sino que encontrará últimamente cercana y convergente la diversa insistencia budista, que antepone la inefabilidad a la invocabilidad en la relación humana al Misterio último.

El método que estoy sugiriendo implica, como puede verse, una cierta relativización —pero sin destrucción— de la propia especificidad religiosa; una relativización que, si cabe decirlo así, «hace hueco» a las otras especificidades como probablemente complementarias. Describo así sólo una disposición de ánimo inicial. Supongo que, a partir de ahí, debe producirse un largo diálogo real, que irá abriendo horizontes, confirmando o corrigiendo. No me atrevo en modo alguno a anticipar en detalle cuáles hayan de ser los resultados de ese arduo camino a recorrer en el que antes he llamado «tema religioso del siglo XXI». En esta mi manera de enfocar el problema, lo que une ya desde ahora no son unos mínimos conceptualmente definibles en algo que cabría llamar «dogma-marco», sino la común actitud de adoración y una actitud de

búsqueda, que cada uno hace en coherencia con lo peculiar de su actitud de adoración: búsqueda de profundización en lo más esencial de su propia tradición, hecha con explícita atención a la aportación de las otras tradiciones.

Lo que acabo de decir pediría quizá ahora rehacer todo lo dicho en la primera parte sobre la infraestructura humana de la fe: ya que el horizonte de diálogo interreligioso a que nos hemos últimamente asomado descubre matices nuevos en la misma fe cristiana. Pero pienso que sería un trabajo prematuro. Ha sido deliberado el presentarles primero y más ampliamente el análisis cristiano, que hoy podemos hacer con más madurez. Lo dicho, pienso, conserva su validez aunque se descubre incompleto y necesitado de un desarrollo de nuevas dimensiones. El hacerlo conducirá probablemente a una mayor relevancia de lo filosófico, a lo que recordamos Kant llamó «círculo interno». Pero pienso que habrá de ser sin detrimento de la aportación histórica (los «círculos externos»): ya que la religiosidad se ha vivido siempre de hecho en tradiciones históricamente condicionadas .

2.2. *Anticipación de convergencia ética en mínimos*

Para terminar quiero hacer una breve alusión a otro tipo de diálogo interreligioso que hoy está, afortunadamente en progresión prometedora. En él, se sitúa el centro de gravedad en la dimensión ética de las tradiciones religiosas; como algo más urgente para el bien de la Humanidad, y algo en lo que es posible encontrar ya, más fácilmente que en los puntos más teóricos, convergencias muy reales expresables en mínimos formulables y brindables a todos.

Ha tenido lugar recientemente (el 4 de setiembre del pasado 1993) un acontecimiento de notable relevancia. Era el centenario de una primera reunión interreligiosa tenida en Chicago (en el marco de las celebraciones del cuarto centenario del descubrimiento), reunión lograda por el entusiasmo del presbiteriano John Henry Barrows, que se autodenominó «Parlamento de las religiones» y tuvo notable éxito al congregar personas de 45 confesiones diversas (aunque con fuerte predominio cristiano). A la tenacidad y habilidad del teólogo católico suizo Hans Küng se ha debido ahora que la celebración del centenario sea más que una conmemoración. Superando no pocas dificultades, se ha conseguido redactar un texto consensuado cuyo título es: *Principios de una Ética mundial*, suscrito por 150 personas relevantes de religiones actuales, entre las que se cuentan todas las que congregan el mayor número de adeptos.

Es un *novum* histórico, un documento suscrito a la vez, junto a todas las confesiones cristianas, por judíos, varias orientaciones islámicas (no excluido un shiíta), hindúes y budistas de tradiciones diversas, sikhs, taoístas, jainistas... El consenso ha sido posible omitiendo la mención de las diversas fundamentaciones que cada tradición religiosa da a la exigencia ética; no hay, por ejemplo, mención de Dios, pues ello habría excluido a los budistas y jainistas. El consenso se extiende en el documento a unos mínimos; y se reconoce que, en su aplicación concreta a las diversas esferas de la vida humana, retornarían probablemente diferencias; así como que el consenso ético propuesto no resuelve los problemas técnicos que surgirían en su aplicación a la compleja vida humana actual. Pero ello no quita valor al hecho del consenso. Y éste no ha sido visto por los firmantes como un despliegue táctico de nadie; ni como nada forzado.

Se pone como principio que *el ser humano debe ser tratado humanamente*. Lo cual se hace cuando se vive según la que hemos dado en llamar «regla de oro», presente en tantas tradiciones desde la antigüedad: «no hagas a otro lo que no quieres te hagan a tí»; o, positivamente: «haz a los otros lo que quieres te hagan a tí». Como aplicaciones básicas, se desarrollan valores y pautas éticas relativas a cuatro grandes campos de la conducta humana: respeto a la vida y superación de la violencia; respeto a una propiedad entendida con ineludible función social; veracidad unida a tolerancia; y una orientación tal de las relaciones hombre/mujer y de la sexualidad que elimine la discriminación y la explotación y se base en la fraternidad (y en la que se proteja a la familia y las relaciones fundadas en ella).

Un cristiano se siente, naturalmente, muy a gusto al leer una declaración así; y adivina como autor principal a un teólogo amigo... Pero oye, al mismo tiempo, con gozo que un budista dijo: «En la Declaración se oye la voz del Buda».

No es éste, obviamente, el lugar para extenderse en este último punto; aunque sí para recomendar su conocimiento y difusión*. Para mi propósito en esta conferencia era importante, después de haber expresado mi perplejidad ante la rápida búsqueda de mínimos teóricos de la religión del futuro, destacar la afortunada realidad de mínimos éticos ya vigentes en las religiones del presente.

* Publicación próxima en el n.º 10 (otoño 1994) de la revista *Isegoría*. Y en un volumen titulado *Hacia una Ética mundial* de la Editorial Trotta, también de próxima aparición.

Volviendo a la metáfora que ha dado título a mi intervención ante ustedes, de orden ético es mucho de lo que podemos denominar «infraestructura humana de la fe». (Recordemos: tal es la apertura al amor compasivo y generoso de quien descubre a Jesús como «el que había de venir», precisamente porque ve en El una admirable realización de amor, que «da vista a los ciegos, andar a los cojos y buena noticia a los pobres...»)

Desde esta conciencia del peso de lo ético en la propia infraestructura, el cristiano que reflexiona sobre su actitud religiosa encuentra muy gozosa la gran coincidencia que en ello tiene con los que viven otras tradiciones religiosas; y descubre en esta coincidencia el signo hoy por hoy más esperanzador de esa nada fácil búsqueda de convergencia interreligiosa, a la que le impulsa —lo diré una vez más— no ningún espíritu sincretista sino lo más esencial de lo que profesa: que «Dios es Padre común de todos los humanos».

Forum Deusto

La religión en los albores del siglo XXI / Erljioa XXI. mendearen atarian

La crisis de este final de siglo puede justificarse, entre otras cosas, por el avance de la técnica y de la ciencias positivas que explican los misterios del universo y la vida. En España se han desmoronado muchas estructuras que se presentaban esencialmente unidas a lo religioso... Ante este panorama, donde priman unos valores ajenos a la fe, el Forum Duesto quiso dedicar el curso 93/94 al estudio de esta crisis que afecta a la sociedad contemporánea. Este libro es el fruto de esta reflexión.

Mende honen hondarreko erlijio krisiaren arrazoiak, unibertsoren eta bizitzaren eskutuak argitzen dituzten zientzia positiboen eta teknikaren aurrerakuntzan topa daitezke. Espainian erlijioari lotu-lotuak ageri zitzaizkigun hainbat egitura gainbehera etorri dira... Fedeaz landako baloreak nagusi diren egoera honen aurrean, Forum Deustok gaur egungo gizartea jasaten ari den krisi honen azterketari eskaini nahi izan zion 93/94 ikasturtea. Gogoeta horien emaitza digu liburu hau.



Universidad de Deusto

Deustuko Unibertsitatea

